برتراند رسل



تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الأول

الفلسفة القديمة



ترجمة
الدكتور زكي نجيب محمود

مراجعة
أحمد أمين

رسل، برتراند، ١٨٧٢ - ١٩٧٠ .
تاريخ الفلسفة الغربية/ تأليف: برتراند رسل
ترجمة: زكى نجيب محمود؛ راجعه: أحمد أمين. -
القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
مج١ ؛ ٢٤ سم .
المحتويات الفلسفة القديمة
تدمك ٨ ٦٩٤ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - الفلسفة اليونانية.
أ - محمود، زكى نجيب. (مترجم)
ب - أمين، أحمد........ - ١٩٣٦ (مراجع)
ج - العنوان .
رقم الإيداع بدار الكتب ٢١٦١٠/ ٢٠١٠

I. S. B. N 978 - 977 - 421 - 694 - 8

ديوى ١٨٢

تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الأول
الفلسفة القديمة

تأليف

برتراند رسل

ترجمة

الدكتور زكى نجيب محمود

مراجعة

المرحوم الدكتور أحمد أمين



الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠١٠

الإخراج الفنى

مادلين ايوب فرج

محتويات الكتاب

الجزء الثانى

الجزء الثالث

تصدير

لابد من كلمة اعتذار قصيرة أبرز بها موقفى إن أردت لهذا الكتاب أن ينجو من لوم أعنف مما يجدر به، إذ لا شك عندى أنه حقيق ببعض اللوم.

فالاعتذار واجب لهؤلاء الإخصائيين الذين اختصوا أنفسهم بدراسة هذا المذهب أو ذاك، وبدراسة الفلاسفة فرادى، فقد يجوز لى أن أستثنى ليبنتز، ثم أقرر بعد ذلك أن كل فيلسوف ممن تناولت بالدرس، يجد عند سواى من يعلم عنه أكثر مما أعلم؛ لكنه لا مندوحة لنا - إن أردنا أن نكتب الكتب بحيث تشمل ببحثها نطاقًا واسعًا - لا مندوحة لنا عن أن ينفق أولئك الذين سيكتبون مثل هذه الكتب، وقتًا فى أى جزء من أجزاء ما يكتبون، أقصر من الوقت الذى يمكن أن ينفقه فيه رجل حصر مجهوده فى دراسة مؤلِّف واحد، أو فى دراسة فترة قصيرة من الزمن، أقول إنه لا مندوحة لنا عن ذلك مادمنا لا نتصف بالخلود؛ وقد تجد طائفة ممن يحملهم التبحر فى العلم على الصرامة التى لا تعرف هوادة، تصرُّ إزاء ذلك على أن الكتب التى تتناول بالدرس مجالاً واسعًا، لا ينبغى لها أن تُكتب قط، فإن كُتبت، وجب أن تتألف من أبحاث فردية يتعاون فى كتابتها كثرةٌ من المؤلفين؛ بيد أنه إذا ما تعاون على الكتاب الواحد مؤلفون عدة، فَقَدَ الكتاب شيئًا، ذلك لأنه لو كانت هنالك وحدة فى سير التاريخ، ولو كانت هناك علاقة وثيقة بين

السابق واللاحق، كان حتمًا - إذا أردنا إبراز هذه العلاقة - أن ترتبط الفترة السابقة مع الفترة اللاحقة فى عقل واحد؛ فقد يتعذر على من يدرس روسو أن يوفى علاقة روسو حقها بأسبرطة كما وصفها أفلاطون وفلوطرخس؛ وكذلك المؤرخ الذى يؤرخ لأسبرطة، قد لا يكون على دراية يتنبأ بها من دراسته شيئًا عن «هوبز» و «فخته» و «لنين»؛ وإن هذا الكتاب لينشد فيما ينشده من الأغراض، أن يبرز أمثال هذه العلاقات، وإنه لغرض يستحيل أن يتحقق إلا فى كتاب يستعرض ميدانًا فسيحًا.

ولقد كُتِبَتْ كُتُبٌ كثيرة فى تاريخ الفلسفة، لكن ليس بينها - فيما أعلم - كتاب واحد ينشد نفس الغاية التى أخذتُ نفسى بتحقيقها؛ فالفلاسفة نتائج وأسباب فى آن معًا؛ هم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية؛ وهم كذلك أسباب (إن أسعفهم الحظ) لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية؛ لكنك واجد فى معظم الكتب التى تؤرخ الفلسفة، كل فيلسوف قائمًا وحده كأنما يحيط به خلاء؛ إذ ترى آراءه مبسوطة فى غير علاقة تربطها بغيرها، اللهم إلا أن تُربط بآراء الفلاسفة الأسبقين على أحسن تقدير؛ أما أنا فقد حاولت - على عكس ذلك - أن أعرض كل فيلسوف باعتباره نتيجة تولدت عن الوسط الذى يعيش فيه، دون أن أجاوز فى ذلك حدود الصدق؛ حاولت أن أعرض كل فيلسوف باعتباره رجلاً تبلورت فيه وتركزت أفكار ومشاعر كانت شائعة على نحو مبهم مبعثر فى المجتمع الذى كان هذا الفيلسوف أحد أعضائه.

وقد اقتضى ذلك أن أضيف فصولاً فى التاريخ الاجتماعى الخالص؛ إذ يستحيل على أى إنسان أن يفهم الرواقيين والأبيقوريين بغير شىء من العلم بالعصر الهلينى، أو أن يفهم الإسكولائيين دون أن يلم بقليل من معرفة الكنيسة كيف تطورت بين القرنين الخامس والثالث عشر؛ ولذلك ترانى قد أوجزت القول فى مراحل التاريخ الرئيسية التى بدا لى أنها أثرت أبلغ الأثر فى التفكير الفلسفى، غير أنى قد أطنبت القول فى ذلك كل الإطناب، حينما توقعت ألا يكون التاريخ مألوفًا لطائفة من القراء - مثال ذلك ما يخص العصور الوسطى؛ ومع

ذلك فقد راعيت فى هذه الفصول التاريخية أن أستبعد استبعادًا تامًا كل ما رأيته ضئيل التأثير، أو عديمه، فى الفلسفة التى عاصرته أو أعقبته.

ومشكلة الاختيار فى كتاب كهذا الكتاب مشكلة جد عسيرة، فإذا أنت أخليت الكتاب من التفصيل، جاء تافهًا سخيفًا، وإذا أدخلت فيه التفصيل، تعرضت لخطر هو أن يجىء الكتاب من الطول بحيث لا يحتمل؛ ولقد وفِّقتُ فى ذلك إلى حل وسط، وهو أنى قَصَرْتُ بحثى على أولئك الفلاسفة الذين أراهم ذوى أهمية تستوقف النظر، ثم ذكرت عنهم من التفصيلات ما يعين على التوضيح، وبث الحياة، حتى ولو لم تكن تلك التفصيلات من الأهمية الجوهرية بمكان.

لم تكن الفلسفة منذ أقدم العصور من شأن المدارس وحدها، كلا ولا كانت أمرًا تتنازعه قلَّة من العلماء، بل كانت جزءًا لا يتجزأ من حياة المجتمع، ولذا حاولت أن أنظر إليها على هذا الاعتبار، فلو كان لهذا الكتاب قيمة على الإطلاق، فإنما تستمد قيمته من هذه النظرة.

وهذا الكتاب مدين بوجوده للدكتور ألبرت س. بارنز Albert C. Barnes لأننى وضعت أساسه ليكون محاضرات تلقى فى «مؤسسة بارنز» فى بنسلفانيا، وألقيتُ من هذه المحاضرات بعضها هناك.

ولقد عاونتنى زوجتى «باتريشيا رسل Patricia Russell» معاونة كبرى فى هذا الكتاب، كما عاونتنى فى معظم ما أديته خلال الثلاثة عشر عامًا الأخيرة (بالنسبة إلى صدور هذا الكتاب سنة ١٩٤٦) - عاونتنى فى البحث وفى نواحٍ شتى غير ذلك.

مقدمة

إن نظراتنا فى الحياة وفى المجال «الفلسفى» وليدة عاملين: أولهما الآراء الدينية والخلقية الموروثة؛ وثانيهما ذلك الضرب من طرائق البحث الذى يصح أن يوصف بأنه بحث «علمى» ـ مطْلقين هذه الكلمة بأوسع معانيها ـ ولقد اختلف الفلاسفة فيما بينهم اختلافًا بعيد المدى، بسبب اختلافهم فى نسبة هذين العاملين أحدهما إلى الآخر، حين ألَّفوا منهما مذاهبهم؛ على أن وجود العاملين جنبًا إلى جنب هو الذى يسم الفلسفة ببعض ما تتسم به من طابع خاص.

وكلمة «الفلسفة» قد أطلقت على سبل شتى، تختلف اتساعًا وضيقًا، وأنا الآن أعرضها بمعنى واسع جدًا، سأحاول أن أوضحه فيما يلى:

فأحب أن أفهم «الفلسفة» على أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهى تشبه اللاهوت فى كونها مؤلفة من تأملات فى موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين؛ لكنها كذلك تشبه العلم فى أنها تخاطب العقل البشرى أكثر مما تستند إلى الإرغام، سواء كان ذلك الإرغام صادرًا عن قوة التقاليد أو قوة الوحى؛ والعلم ـ فيما أرى ـ هو الذى يختص بالعلم اليقين، أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان، ومجاله هو الجوانب التى تجاوز حدود المعرفة اليقينية؛ على أنك واجد بين اللاهوت والعلم «منطقة حرة» حلالاً للطرفين جميعًا، فهى معرضة لهجمات

الفريقين معًا؛ وهذه «المنطقة الحرة» هى الفلسفة؛ فيكاد معظم المسائل التى لا يستطيع العلم أن يجيب عنها، والتى تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها اى شىء آخر، أن تكون من القبيل الذى لا يستطيع العلم أن يجيب عنه؛ على أن الإجابات التى أجاب بها رجال اللاهوت فيما مضى عن تلك المسائل، والتى كانت تبعث الرضى فى النفوس، لم تعد تقنعنا كما أقنعت أسلافنا، ومن أمثلة هذه المسائل ما يلى: أيكون العالم منقسمًا إلى عقل ومادة؟ وإن كان كذلك، فما العقل وما المادة؟ هل العقل تابع للمادة أم أنه ينفرد بقوًى خاصة به؟ أفى الكون وحدة تربط أجزاءه وهدف ينشده؟ هل يتطور الكون ساعيًا نحو غاية معينة؟ أحقًا هنالك فى الطبيعة قوانين، أم أننا نؤمن بوجود القوانين فى الطبيعة إرضاءً لرغبتنا الفطرية فى النظام؟ ترى هل يكون الإنسان كما يراه عالم الفلك: قطعة ضئيلة من الكربون المشوب مخلوطًا بماء، يزحف عاجزًا على كوكب صغير غير ذى خطر؟ أم يكون الإنسان كما رآه هاملت؟ أم لعله مزيج من الجانبين معًا؟ هل للعيش أسلوب شريف وأسلوب وضيع، أم أن أساليب العيش كلها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب؟ وإن كان هنالك أسلوب من العيش شريف، فما عناصره وكيف لنا أن نحياه؟ الابد للخير أن يكون خالدًا لكى يكون جديرًا عندنا بالتقدير، أم الخير حقيق منا بالسعى وراءه حتى إن كان الكون صائرًا إلى فناء محتوم؟ هل ثمة ما يجوز تسميته بالحكمة، أم أن ما يبدو أمام أعيننا حكمة إن هو إلا حماقة تهذبت إلى الدرجة القصوى من التهذيب؟

تلك أسئلة لا تستطيع الجواب عنها فى المعامل؟ وقد تقدمت لنا مذاهب اللاهوت بإجابات قطعت فيها برأى حاسم أكثر مما يجوز لإنسان أن يقطع ويحسم، فكان حسمها ذاك هو نفسه الذى حدا بالعقل الحديث أن ينظر إلى تلك الإجابات بعين الريبة، ومهمة الفلسفة هى دراسة هذه المسائل، إن لم نقل إن مهمتها هى الإجابة عنها.

وقد تسأل قائلاً: فيم إذن ضياع الوقت فى أمثال هذه المسائل التى لا سبيل إلى حلها؟ ويستطيع المجيب عن هذا السؤال أن يجيب باعتباره مؤرخًا، أو باعتباره فردًا تروعه وحشة الكون.

وفى هذا الكتاب جواب المؤرخ، سأعرضه فى غضونه ما استطعت إلى ذلك سبيلا، فمذ أصبح الإنسان قادرًا على التأمل الحر بدأت أفعاله ـ من نواحٍ كثيرة ـ هامة ـ تنبنى على ما يرتئيه من آراء فى العالم وفى الحياة الإنسانية، وفيما هو خير وما هو شر؛ وهذا صحيح بالنسبة إلى يومنا الراهن صحته فى أى وقت مضى، فلست بمستطيع أن تفهم عصرًا من العصور أو أمة من الأمم، إلا إذا فهمت فلسفتها، ولكى تفهم فلسفتها، ينبغى أن تكون فيلسوفًا إلى حد ما، فهاهنا ترى سببية متبادلة بين الطرفين! فظروف الحياة التى يحياها الناس لها أثرها البالغ فى تكوين فلسفتهم، لكن العكس كذلك صحيح، وهو أن فلسفتهم تؤثر أثرًا بالغًا فى ظروف حياهم؛ وهذا التفاعل الذى امتد ما امتدت القرون، هو موضوع ما يلى من صفحات.

على أن ثمة جوابًا آخر هو أكثر من جواب المؤرخ مسًا لنفس المجيب؛ فالعلم ينبئنا بما نستطيع العلم به؛ لكن ما نستطيع العلم به نزر يسير، وإذا نحن أنسيناكم هنالك مما لا نستطيع معرفته، فإننا نفقد حساسيتنا بالنسبة إلى أشياء كثيرة هى من الخطورة بمكان جد عظيم؛ أما اللاهوت فتراه من ناحية أخرى يحملنا على إيمان أعمى بأننا نعلم شيئًا عن جوانب نحن فى الواقع جاهلون بها؛ وهو ببثّه هذه العقيدة فى نفوسنا، يولد فينا نوعًا من القحة الذميمة إزاء الكون؛ نعم إن امتناع اليقين ـ حين تحيط بنا الآمال والمخاوف بكل ما لها من قوة ـ أمر أليم؛ لكن لا مناص لنا من احتماله إذا أردنا أن نعيش على غير سند من الخيال الجامح الذى يبعث الطمأنينة فى النفوس، فليس من الخير أن ننسى المسائل التى تثيرها الفلسفة، ولا من الخير أن نحمل أنفسنا على العقيدة بأننا وجدنا حلول تلك المسائل على نحو لا يأتيه الشك أبدًا؛ فلعل المهمة الرئيسية التى ما يزال فى مقدور الفلسفة أداؤها فى عصرنا هذا، هى أن تعلّمنا كيف نعيش فى غير يقين بشىء، دون أن تشلّ قوانا ذبذبةُ التشكك.

وقد بدأت الفلسفة ـ باعتبارها متميزة عن اللاهوت ـ فى اليونان إبان القرن السادس قبل الميلاد؛ فلما أن قطعت شوطها فى العصر القديم، عاد اللاهوت فغمرها حين قامت المسيحية وسقطت روما؛ وكانت للكنيسة الكاثوليكية السيادة

على الفلسفة فى ثانى عصورها العظمى، وذلك من القرن الحادى عشر إلى القرن الرابع عشر، هذا إذا استثنينا نفرًا من عظماء الثائرين، مثل الإمبراطور فردريك الثانى (١١٩٥ - ١٢٥٠) وكان ختام هذه المرحلة اضطرابات بلغت مداها فى حركة الإصلاح الدينى؛ وأما المرحلة الثالثة من مراحل الفلسفة، وهى التى تمتد من القرن السابع عشر إلى يومنا الحاضر، فيسودها العلم سيادة لم يبلغ مثلها فى أىّ من المرحلتين السابقتين، فلم تزل للعقائد التقليدية أهميتها عند الناس، لكنهم شعروا أنها بحاجة إلى ما يؤيدها؛ وما انفكَّتْ تلك العقائد يصيبها التعديل كلما اقتضى العلم ذلك؛ ولست ترى بين فلاسفة هذه المرحلة إلا عددًا قليلاً ممن يُعَدّون صحاح العقيدة الدينية من وجهة النظر الكاثوليكية، فتراهم يهتمون بالتفكير فى «الدولة» الدنيوية أكثر من اهتمامه بالتفكير فى الكنيسة.

وسنرى خلال العصور كلها أن التماسك الاجتماعى والحرية الفردية - شأنهما فى ذلك شأن الدين والعلم - لم يزالا فى تنازع أو قل إن العلاقة بينهما كانت قلقة؛ ففى اليونان ظفر المجتمع بتماسك أفراده لما ظفر منهم بالولاء للدولة المدينة (أى التى قوامها المدينة الواحدة) وحتى أرسطو نفسه - على الرغم من أن الإسكندر فى عصره كان فى طريقه إلى إزالة دولة المدينة الواحدة - لم يستطع أن يرى حسنة فى أى نوع آخر من أنواع الدولة غير هذا؛ وقد اختلفت دويلات المدن اختلافًا بعيدًا فى مقدار ما تتطلبه من تحديد حرية الفرد فى سبيل ولائه للمدينة؛ فلم يمكن للفرد فى أسبرطة من الحرية أكثر مما للفرد اليوم من حرية فى ألمانيا أو الروسيا؛ وأما فى أثينا - فعلى الرغم من حالات ظهرت فيها روح الاضطهاد آنًا بعد آن - إلا أن الأفراد فيها تمتعوا بدرجة من الحرية أكثر جدًا مما تألف من سواها، وأعنى حريتهم (فى خير عصورهم) من القيود التى تفرضها الدولة على أبنائها؛ على أن الفكر اليونانى كانت تسوده - إلى عهد أرسطو - روح الولاء الدينى والولاء الوطنى «للمدينة» التى يتبعها الفرد؛ فالنظم الأخلاقية بها كانت مصبوبة على نحو يلائم حياة المواطنين[1]، وكان فيها عنصر سياسى قوى؛ فلما خضع اليونان للمقدونيين أولاً ثم الرومان بعد ذلك، لم يعد فى حدود المستطاع لهم أن يحيوا وفق الأفكار التى كانت صالحة لهم أيام استقلالهم؛

فنتج عن هذا من جهة، فقدانهم شيئًا من فنونهم بسبب انحرافهم عن مجرى تقاليدهم، كما نتج من جهة أخرى ازدياد فى قوة الأخلاق الفردية ونقص فى الأخلاق الاجتماعية؛ فذهب الرواقيون إلى أن الحياة الفاضلة هى فى العلاقة بين الروح والله، أكثر منها علاقة بين الفرد والدولة؛ فمهدوا بذلك الطريق للمسيحية التى تشبه الرواقية فى عدم قيامها أساسًا على السياسة، وذلك لأن أتباعها فى الثلاثة القرون الأولى لم يكن لهم تأثير فى الحكومة؛ ولم يعد التماسك الاجتماعى خلال الستة القرون والنصف قرن التى تمتد بين الإسكندر وقسطنطين، لم يعد ذلك التماسك مستمدًا من الفلسفة ولا من ضروب الولاء القديمة؛ بل كان يفرض بالقوة؛ بقوة الجيوش أولاً، ثم بقوة الإدارة المدنية ثانيًا؛ فجيوش الرومان وطرق الرومان وقانون الرومان وحكام الرومان، كل أولئك قد خلق نظام الدولة المركزية القوية بادىء ذى بدء، ثم عمل بعد ذلك على الاحتفاظ بما خلق؛ ولا تستطيع أن تردَّ إلى الفلسفة الرومانية شيئًا من ذلك، لأنه لم يكن للرومان فلسفة.

وخلال هذه الفترة الطويلة كلها، طرأ على الأفكار اليونانية الموروثة من عصر الحرية تحولٌ تدريجى، فازدادت الأهمية النسبية لبعض الأفكار القديمة، خصوصًا الأفكار التى نعدّها أفكارًا دينية على وجه التحديد؛ بينما نُبذت أفكار أخرى أكثر من الأولى اعتمادًا على العقل، وإنما نبذت هذه الأفكار العقلية لأنها لم تعد توافق روح العصر؛ وعلى هذا النحو أخذ الوثنيون المتأخرون يشذبون من أطراف التقاليد اليونانية، حتى أصبحت تلك التقاليد صالحة للاندماج فى العقيدة المسيحية.

وقد كانت المسيحية عاملاً على نشر رأى هام، كان متضمنًا بالفعل فى تعاليم الرواقيين، لكنه لم يكن يلائم روح الأقدمين - وأعنى به الرأى القائل بأن واجب الإنسان نحو الله أولى بالطاعة من واجبه نحو الدولة(٢)، وهو نفسه الرأى الذى قرره سقراط والحواريون بأنه ينبغى «لنا أن نطيع الله قبل أن نطيع الإنسان»؛ ولقد ظل هذا الرأى قائمًا رغم تحول قسطنطين عن عقيدته، وذلك لأن الأباطرة المسيحيين الأوائل كانوا من الآريين أو ممن يميلون إلى الآرية؛ فلما أصبح

الأباطرة خُلَّص العقيدة المسيحية، توارى ذلك الرأى، لكنه لبث دفينًا فى الدولة البيزنطية، كما كان كامنًا فى الإمبراطورية الروسية التى قامت بعد ذلك، والتى استمدت مسيحيتها من القسطنطينية[٣]. أما فى الغرب، حيث لم يلبث الغزاة البرابرة الزنادقة أن حلوا محل الأباطرة الكاثوليك (ما عدا بعض أجزاء الغال) فإن سيادة الولاء الدينى على الولاء السياسى ظلت قائمة، وهى ـ إلى حد ما ـ لا تزال قائمة.

وقضى غزو البرابرة على حضارة أوروبا الغربية قضاء دام ستة قرون ولئن تلكأت تلك الحضارة حينًا فى أيرلندة، فقد جاء الدانمركيون بعدئذ فى القرن التاسع وقضوا عليها؛ لكنها قبل أن تخمد شعلتها هناك، كانت قد أنجبت رجلاً مرموقًا، هو «سكوتس إرجينا» وأما فى الإمبراطورية الشرقية، فقد دامت المدينة اليونانية على قيد الحياة لكنها كانت قد جفَّ عودها، كأنما هى أثر فى متحف، وهكذا لبثت حتى سقطت القسطنطينية عام ١٤٥٣؛ غير أن القسطنطينية لم تُخرج إلى العالم شيئًا قط ذا خطر، اللهم إلا أسلوبًا فنيًا بالإضافة إلى القانون الرومانى كما شرعه جستنيان.

وحدث إبان العصر المظلم الذى امتد من نهاية القرن الخامس حتى منتصف الحادى عشر، أن تعاورت العالم الرومانى الغربى ضروب من التغير تثير الاهتمام إلى حد كبير، ذلك أن الصراع القائم بين الواجب نحو الله والواجب نحو الدولة، ذلك الصراع الذى بذرت المسيحية بذوره، اتخذ صورة الصراع بين الكنيسة والملك؛ وقد امتدت سلطة البابا القضائية الكنسية حتى شملت إيطاليا وفرنسا وأسبانيا وبريطانيا العظمى وأيرلندة وألمانيا واسكتدناوة وبولندة؛ وكان نفوذه بادىء ذى بدء بالغ الضعف على الأساقفة ورؤساء الأديرة ـ فيما عدا إيطاليا وجنوبى فرنسا؛ لكنه منذ عهد جريجورى السابع (فى أواخر القرن الحادى عشر) بات نفوذًا حقيقيًا وفعالاً؛ إذ أصبح رجال الكنيسة منذ ذلك العهد هيئة موحدة فى أوروبا الغربية كلها، تديرها روما، وراحت تنشد لنفسها السلطان فى إحكام مُتَدَبَّر وصرامة لا ترحم؛ وحالفها التوفيق عادة إلى ما بعد عام ١٣٠٠ كلما نشب صراع بينها وبين أصحاب السلطة الدنيوية؛ ولم يكن الصراع بين الكنيسة والدولة

مجرد صراع قائم بين رجال الدين والطوائف الأخرى؛ بل كان كذلك تجديدًا للنزاع بين بلاد البحر البحر الأبيض المتوسط وبرابرة الشمال؛ ووجدت وحدة الإمبراطورية الرومانية ترديدًا لصداها فى وحدة الكنيسة، وكانت طقوس الكنيسة مدونة باللاتينية وأعلام رجالها أغلبهم من الإيطاليين والأسبانيين وأهل فرنسا الجنوبية؛ ولما انتعشت أسباب التعليم بين هؤلاء، كان مدار التعليم عندهم تراث الأقدمين، حتى لقد كانت فكرتهم عن القانون والحكومة أقرب إلى القبول عند مرقص أورليوس منها عند ملوكهم المعاصرين لهم؛ فكانت الكنيسة تمثل اتصال العلاقة بالماضى، كما تمثل أرقى جوانب حضارة ذلك العصر، فى آن معًا.

أما السلطة الدنيوية فقد كانت ـ على عكس ذلك ـ فى أيدى ملوك وأشراف من السلالة التيوتونية؛ حاولوا ما استطاعوا أن يحتفظوا بالنظم الاجتماعية التى جاءوا بها من قلب الغابات الجرمانية؛ وكانت تلك النظم لا تعرف السلطان المطلق، كما كانت لا تستسيغ طاعة القانون التى رآها أولئك الغزاة الأقوياء ضربًا من الخمود السخيف الذى لا روح فيه؛ فقد كان على الملك أن يقتسم السلطان مع سادة الإقطاع؛ لكن الملك وهؤلاء السادة كانوا جميعًا سواء فى رغبتهم فى أن تفور عواطفهم آنًا بعد آن فورة تتخذ صورة القتال أو الاغتيال أو النهب والسلب؛ نعم إن الملوك كانوا أحيانًا يتوبون مما اقترفوا، لأنهم كانوا مخلصين فى تقواهم، والتوبة على كل حال هى نفسها ضرب من العاطفة، لكن الكنيسة لم تفلح قط فى أن تظفر منهم بالسلوك الهادئ المطّرد الفاضل، كهذا الذى يتطلبه صاحب العمل فى عصرنا الحديث من عماله، وكثيرًا ما يظفر به منهم؛ فما جدوى غزوهم للدنيا إذا لم يستطيعوا شرابًا واغتيالاً وغرامًا كلما دفعتهم نفوسهم إلى شىء من ذاك؟ ولماذا تجب عليهم الطاعة ـ ومن حولهم جيوش تتبعهم من الفرسان الشامخين بأنوفهم ـ لما يأمرهم به رجال حصروا أنفسهم فى الكتب، وأسلموا أنفسهم للعزوبة وفضوا من حولهم قوة السلاح؟ فعلى الرغم مما نهاهم عنه رجال الكنيسة، مضوا فى المبارزة وفى إنزال المحنة على بعضهم بعضًا بالقتال، واسترسلوا فى المباريات وفى الغرام العذرى، بل قد يثور الغضب بأحدهم فلا يتردد فى اغتيال عَلَمٍ من أعلام الكنيسة.

كانت القوات المسلحة كلها فى جانب الملوك، ومع ذلك خرجت الكنيسة ظافرة؛ وإنما ظفرت الكنيسة بالنصر لأنها ـ من جهة ـ كادت تحتكر التعليم ولأن الملوك ـ من جهة أخرى ـ كانوا فى حرب لا ينقطع بعضهم مع بعض؛ لكن العلة الرئيسية لنصر الكنيسة هى أن الحكام والشعب على السواء كانوا يعتقدون اعتقادًا راسخًا بأن الكنيسة فى يدها مفاتيح السماء، ففى يدها أن تقرر إن كان هذا الملك أو ذاك ليقضى وجوده الأبدىّ فى الجنة أو فى الجحيم؛ وفى مستطاع الكنيسة أن ترفع عن أفراد الرعية واجب الولاء للسلطان، وبهذا تحرك الدوافع إلى العصيان؛ أضف إلى ذلك كله أن الكنيسة كانت تمثل النظام بعد الفوضى، ولهذا اكتسبت تأييد طبقة التجار؛ وكان هذا العامل الأخير هو الذى رجحت به كفة الكنيسة فى إيطاليا على وجه الخصوص.

ولم تكن محاولة التيوتون أن يحتفظوا للكنيسة ببعض استقلالها على الأقل، بمقصورة على مجال السياسة وحده، بل جاوزته إلى الفن والقصة والفروسية والحروب؛ ولكنها لم تظهر إلا ضئيلة جدًا فى العالم العقلى، لأن التعليم أوشك كله أن ينحصر فى أيدى رجال الدين؛ ولم تكن الفلسفة التى جرت فعلاً على ألسنة الفلاسفة فى العصور الوسطى بالمرآة الدقيقة لتلك العصور، بل اقتصرت تلك الفلسفة على التعبير عن آراء طائفة واحدة؛ فقد كان بين رجال الكنيسة طائفة ـ وبخاصة بين الرهبان الفرنسسكان ـ تختلف فى الرأى مع البابا لأسباب عدة؛ وفضلاً عن ذلك فقد حدث فى إيطاليا أن انتشرت الثقافة بين غير رجال الدين قبل انتشارها بين أمثالهم شمالى الألب ببضعة قرون؛ وإن فردريك الثانى الذى حاول أن يقيم ديانة جديدة ليمثل الثقافة المناهضة للبابوية فى تطرفها؛ ومايزال «توماس اكويناس» الذى ولد فى مملكة نابلى حيث كانت السيادة لفردريك الثانى، ما يزال حتى يومنا هذا اللسان العتيد الناطق بالفلسفة البابوية؛ وجاء دانتى بعد ذلك بما يقرب من خمسين عامًا، فوفق بين الطرفين، وقدم لنا عرضًا متزنًا كاملاً عن عالم الفكر فى العصور الوسطى، وإن عرضه هذا لهو وحده الذى يتفرد بهذه الصفات.

ثم تحطمت بعد دانتى هذه الصورة الفلسفية التى تؤلف بين أطراف الفكر كلها فى العصور الوسطى، تحطمت لأسباب سياسية وعقلية معًا؛ وقد كانت تلك الصورة تتصف ـ إبان وجودها ـ بحبكة الأطراف والشمول الذى يحتوى على كل شىء فى صورة مصغرة؛ فكل ما تناولته تلك الصورة الفكرية من جوانب، اتخذ موضعه منها فى دقة بنسبته إلى الجوانب الأخرى التى اجتمعت كلها فى عالم غاية فى التحديد؛ لكن «الانشقاق الأكبر» وحركة التوفيق والبابوية أيام النهضة، أدت كلها إلى حركة الإصلاح الدينى التى حطمت وحدة العالم المسيحى، كما بددت نظرية الإسكولائيين عن الحكومة التى تتركز فى البابا، وجاء عصر النهضة فازداد الناس علمًا استمدوه من القديم ومما شاهدوه على سطح الأرض، فضاقت نفوسهم بالنظم الفكرية المحبوكة، لأنهم أحسوا كأنها سجون عقلية؛ وعمل الفلك الكوبرنيقى على النزول بالأرض والإنسان معًا إلى منزلة أكثر تواضعًا مما اختصتهما به نظرية بطليموس، واستبدل ذوو الفطنة من الناس بمتعتهم فى التدليل العقلى والتحليل والتنسيق الفكرى، استبدلوا بذلك كله متعة أخرى هى معرفة حقائق جديدة عن الواقع المشهود؛ فعلى الرغم من أن عصر النهضة كان لا يزال يؤثر النظام المحكم فى الفنون، إلا أنه جعل يؤثر فى عالم الفكر تحررًا من ذلك التزمت المحكم، تكون فيه خصوبة وفسحة مجال، ويعدّ «مونتينى» فى هذا الباب أصدق ناطق بروح العصر.

وقد شهدت النظرية السياسية إذ ذاك، كما شهد كلُّ شىء آخر ما عدا الفن، انهيارًا للنظام، ذلك أن العصور الوسطى على الرغم مما تعرضت له فى حياتها العملية من اضطراب، فقد كانت تسودها من الناحية النظرية رغبة حادة فى طاعة القانون، كما كانت تسودها نظرية غاية فى الدقة عن السلطة السياسية؛ فالسلطة مصدرها فى النهاية هى اللّه؛ وقد أناب اللّه عنه البابا فى الأمور المقدسة، وأناب الإمبراطور فى شئون الدنيا، غير أن البابا والإمبراطور كليهما فقد خطره إبان القرن الخامس عشر، أما البابا فقد أصبح لا يزيد على كونه أحد الأمراء الإيطاليين، يشغله ما كان يشغلهم من تسابق على السلطة السياسية فى إيطاليا، وهو تسابق أحاطه تعقد شديد وخروج عَلَى كل ما يرتضيه الضمير؛

وقد تمتعت الملكيات القومية الجديدة الناشئة عندئذ فى فرنسا وأسبانيا وإنجلترا بسلطان داخل أراضيها، لم يكن يستطيع البابا أو الإمبراطور أن يتدخل فى أمره؛ وظفرت الدولة القومية ـ بسبب اختراع البارود إلى حد كبير ـ ظفرت بسيطرة عَلَى أفكار الناس ومشاعرهم سيطرة لم تشهد لها مثيلاً من قبل، حتى لقد استطاعت بفضلها أن تمضى قُدُمًا فى إزالة ما كان لم يزل باقيًا من العقيدة الرومانية فى وحدة الحضارة.

وجاء كتاب «الأمير» لمكيافلى معبرًا عن هذا الاضطراب السياسى؛ فإذا لم يكن هناك مبدأ يهدى الناس سواء السبيل، باتت السياسة عراكًا مكشوفًا فى سبيل السلطة، وفى كتابى «الأمير» إرشاد ماكر لما ينبغى أن يُتبع فى القيام بهذه اللعبة على نحو ينتهى بالنجاح؛ فالذى حدث فى أثينا إبان عصرها الذهبى، عاد فحدث من جديد فى إيطاليا أيام النهضة، فأمحت القيود الخلقية التقليدية، لما رأوها مرتبطة بالخرافة؛ وهذا الفكاك من القيود زاد الأفراد نشاطًا وإبداعًا، حتى لقد أبدوا من النبوغ ازدهارًا نادر المثال؛ لكن انحلال الأخلاق مؤدٍّ حتمًا إلى الفوضى والخيانة، وهذان كان لهما من التأثير فى الإيطاليين ما أعجزهم باعتبارهم جماعةً، فسقطوا ـ كما سقط اليونان ـ تحت سلطان أمم أقل منهم حضارة، لكنها لم تكن مثلهم قد تفككت فيها عرى المجتمع.

ومع ذلك فلم تكن نتيجة ذلك فى إيطاليا بمثل ما كانت فى اليونان من فداحة الخطب، وذلك لأن الأمم التى كانت قد صعدت إلى القوة حديثًا ـ باستثناء إسبانيا ـ قد برهنت على قدرتها على القيام بجليل الأعمال، كما فعل الإيطاليون قبلها سواء بسواء.

ومنذ القرن السادس عشر، ساد الإصلاح الدينى تاريخ الفكر فى أوروبا، وكان هذا الإصلاح الدينى حركة معقدة متعددة الجوانب وكُتب لها النجاح لأسباب عدة؛ فهى قبل كل شىء ثورة الأمم الشمالية على عودة روما إلى السيادة؛ فقد كان الدين فيما مضى هو العقدة التى أخضعت أهل الشمال، وها هو ذا الدين قد تدهور بناؤه فى إيطاليا؛ فلئن ظلت البابوية نظامًا، ولئن لبثت تبتز الجزية الطائلة من ألمانيا وإنجلترا، فإن هاتين الأمتين اللتين كانتا لا تزالان تقيتين، لم تعودا

شاعرتين بوجوب احترام أسرتى بورجيا ومديتشى، اللتين زعمتا أن فى قدرتهما أن يخلصا أرواح الناس من عذاب يوم الحساب، مقابل مبالغ من المال تدفع لهما فتنثرانها نثرًا على أسباب الرفاهية والفجور؛ وهكذا تآمرت الدوافع القومية والدوافع الاقتصادية والدوافع الخلقية على تقوية الثورة ضد روما؛ هذا فضلاً عن أن الأمراء أنفسهم سرعان ما تبينوا أنه لو باتت الكنيسة فى بلادهم قومية، كان فى مستطاعهم أن يفرضوا عليها سلطانهم، وبهذا تزداد قوتهم فى أوطانهم زيادة كبيرة جدًا بالقياس إلى ما كانوا عليه حين كانوا يشاركون البابا فى سلطانه؛ لهذه الأسباب كلها رحب الحكام والشعوب على السواء بإصلاحات لوثر الدينية، فى الجزء الأكبر من أوروبا الشمالية.

لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية مستمدة من مصادر ثلاثة؛ فتاريخها المقدس يهودى، ولاهوتها يونانى، وحكومتها وقانونها ـ على الأقل بطريق غير مباشر ـ رومانيان؛ وجاء الإصلاح الدينى فنبذ العناصر الرومانية، وحَدّ من العناصر اليونانية، وزاد من قوة العناصر اليهودية زيادة كبرى؛ وبهذا كان متآزرًا مع القوى القومية التى كانت تهدم التماسك الاجتماعى الذى كان نتيجة للإمبراطورية الرومانية أولاً، ثم للكنيسة الرومانية ثانيًا؛ فالمذهب الكاثوليكى من رأيه أن الوحى الإلهى لم ينته بالكتاب المقدس، بل إنه قائم متصل من عصر إلى عصر، وأداته هى الكنيسة.

وإذن فمن واجب الفرد أن يفنى آراءه الخاصة طاعة لها؛ أما البروتستنت فعلى خلاف ذلك، ينبذون الكنيسة باعتبارها أداة للوحى؛ فالحق سبيله الكتاب المقدس وحده، وواجب كل إنسان أن يفسر الكتاب المقدس لنفسه، فإن اختلف الأفراد فى تفسيراتهم، فليس هنالك سلطة عينتها السماء لتفصل فى أمر الخلاف؛ نعم إن الدولة قد طالبت لنفسها عمليًا بنفس الحق الذى كان من قبل للكنيسة، لكن ذلك كان منها اغتصابًا لما ليسّ لها، فعند المذهب البروتستنتى، لا يجوز أن تتوسط قوة على الأرض بين روح الإنسان والله.

وكانت نتائج هذا التحول جسيمة، لأن الحق لم تعد وسيلة ثبوته استشارة ذوى السلطان، بل التأمل يقوم به الفرد بينه وبين نفسه؛ وبدأ الاتجاه فى عالم

السياسة يسير بخطوات سريعة نحو الفوضى، وفى عالم الدين نحو التصوف الذى كان دائمًا من العسير عليه أن يجد له مكانًا فى بناء المذهب الكاثوليكى الأصيل ولم ينشأ عن ذلك حركة بروتستنتية واحدة، بل نشأت كثرة من مذاهب، كما أن الفلسفة الإسكولائية لم تنهض لمعارضتها فلسفة واحدة، بل نشأت فلسفات بعدد ما كان هنالك من فلاسفة؛ ولم يقم إمبراطور واحد يناهض البابا - كما حدث فى القرن الثالث عشر - بل قام لمناهضته عدد من الملوك الزنادقة؛ ونتيجة ذلك فى الفكر وفى الأدب على سواء، هى التعمق المطرد فى انطواء الأفراد على ذواتهم، وقد كان ذلك أول الأمر خطوة سليمة نحو التحرر من العبودية الروحية لكنه أخذ ينقلب فى تدرج مطرد ثابت إلى عزلة تحيط بالفرد فتجعله نافرًا من النظام الاجتماعى الصحيح.

وتبدأ الفلسفة الحديثة بديكارت الذى وضع يقينه الأساسى فى وجود نفسه ووجود أفكاره التى يستدل منها على وجود العالم الخارجى، ولم تكن تلك إلا خطوة أولى فى طريق من التطور مرَّ خلال باركلى وكانْت ليصل إلى فخته الذى ذهب إلى أن كل شىء إن هو إلا فيض الذات؛ وهذا منه ضرب من الجنون، ولذا جعلت الفلسفة تحاول محاولة لا تنقطع منذ ذلك الحين، أن تلوذ من هذا التطرف بالفرار إلى عالم الحياة الواقعية التى ندرك أمورها اليومية بالإدراك الفطرى السليم.

وترى الفوضى فى السياسة سائرة مع هذه الذاتية فى الفلسفة جنبًا إلى جنب، فقد حدث قبل ذلك بالفعل - فى عهد لوثر - أن أخذ بعض تلاميذه الذين لم يصيبوا عنده قبولاً ولا اعترافًا، أخذ هؤلاء يتعهدون مذهب إنكار وجوب التعميد، وهو إنكار كتبت له السيادة حينًا من الزمن فى مدينة مونستر، وقد تنكر هؤلاء المنكرون للقانون بكل ضروبه، لأنهم كانوا يؤمنون بأن الإنسان الخيِّر سيهتدى فى كل لحظة من حياته بالروح القدس الذى يستحيل عليه أن يتقيد بالقوانين، وهم ينتهون من هذه المقدمة إلى شيوعية وإباحية جنسية. ولذلك قُضِىَ عليهم بعد أن أبدوا مقاومة الأبطال؛ لكن ذاع فى صورة مخفّفة فى هولندا وإنجلترا وأمريكا، وهو من الوجهة التاريخية أصل لمذهب الإخوان (مذهب

الكويكر). ولما جاء القرن التاسع عشر، ظهرت صورة من الفوضى أشد من هذه عنفًا، ولو أنها لم تعد مرتبطة بالدين؛ وصادفت هذه الصورة الجديدة نجاحًا ملحوظًا فى الروسيا وإسبانيا وفى إيطاليا بدرجة أقل؛ وهى إلى يومنا هذا ما تزال شبحًا مخيفًا ترتاع له السلطات المشرفة على الهجرة فى أمريكا. وعلى الرغم من أن هذه الصورة الجديدة معادية للدين، إلا أنها لا تزال تحتفظ بكثير من روح البروتستانتية الأولى، ووجه الاختلاف الرئيسى بينهما هو أنها تسدد العداء إلى الحكومات الدنيوية، بينما كان لوثر يوجهه نحو البابوات.

وأنت إذا ما حللت قيود الذاتية، فإنها تستعصى بعد ذلك على الوقوف عند حد حتى تنتهى من شوطها كله؛ ففى الأخلاق كان توجيه البروتستنت لضمير الفرد توجيهًا يصطبغ بالفوضوية إلى حد كبير؛ لكن التقاليد والعادات كانت من القوة بحيث لم يسع أتباع الفردية فى الأخلاق إلا أن يمضوا فى سلوكهم على نحو يتفق مع الفضيلة التقليدية، هذا إذا استثنيت فورات كانت تنفجر حينًا بعد حين، كالتى حدثت فى مونستر؛ غير أن هذا توازن لا يقوم على أساس مطرد ثابت، فجاء القرن الثامن عشر بمذهبه فى «الحساسية المرهفة» الذى أخذ يفسد ذلك التوازن: إذ إن هذا المذهب لا يصف العقل بالخير لنتائجه الطيبة أو لاتفاقه مع التشريع الأخلاقى، لكنه يستحسن الفعل للعاطفة التى أثارته؛ ومن هذا المذهب تطور مذهب البطولة كما عبّر عنه كارلايل ونيتشه، ثم تطور منه كذلك مذهب «بايرون» الذى يمجد العاطفة العنيفة كائنًا ما كان نوعها.

وترتبط الحركة الابتداعية (الرومانتيكية) فى الفن والأدب والسياسة بهذه الطريقة الذاتية فى الحكم على الناس، أعنى الطريقة التى تحكم على الناس لا باعتبارهم أعضاء فى المجتمع، بل باعتبارهم يصلحون موضوعًا للتأمل الذى يبعث على المتعة الفنية؛ فالنمور أجمل من الخراف. إلا أننا نؤثر أن نبقيها وراء القضبان، لكن الابتداعى (الرومانتيكى) الأصيل يزيل تلك القضبان ليستمتع بوثبات النمر الرائعة حين يقضى بها على الخراف؛ وتراه يستحث الناس أن يتخيلوا أنفسهم نمورًا، حتى إذا ما أصاب نجاحًا فيما يدعو إليه، لم تكن النتائج

وقامت حركات كثيرة تناهض ما ظهر فى العصور الحديثة من ألوان هذه الذاتية التى أمعنت فى جنوحها إلى الجنون؛ وأولى هذه الحركات، فلسفة وقفت فى منتصف الطريق توفق بين الطرفين، وأعنى بها مذهب التحرير الذى حاول أن يخصص مجالاً للحكومة ومجالاً للفرد بحيث لا يتعارضان؛ وتبدأ هذه الحركة فى صورتها الحديثة عند لوك، الذى يقاوم «حرارة التحمس» ـ أقصد النزعة الفردية التى أعلنها منكرو وجوب التعميد ـ كما يقاوم فى الوقت نفسه السلطة المطلقة والخضوع الأعمى للتقاليد؛ إلى جانب ذلك ترى ثورة أشمل نطاقًا من ثورة لوك، تنتهى إلى مذهب يقول بعبادة الدولة، وهو مذهب يضع الدولة فى نفس المنزلة التى وضع فيها الكاثوليك الكنيسة، بل أحيانًا فى نفس المنزلة التى كان هؤلاء يضعون فيها الله؛ وهوبز وروسو وهيجل يمثلون وجوهًا مختلفة لهذه النظرية، وقد تجسدت مذاهبهم من الوجهة العملية فى كرُمْوِل ونابليون وفى ألمانيا الحديثة؛ ولئن كانت الشيوعية نظريًا بعيدة كل البعد عن أمثال هذه الفلسفات، إلا أنها من الوجهة العملية سائرة فى طريق ينتهى بها إلى نمط من المجتمع شديد الشبه بالمجتمع الذى يترتب على عبادة الدولة.

وفى غضون هذا التطور الطويل الذى يمتد أمده من عام ٦٠٠ قبل الميلاد إلى يومنا هذا، ترى الفلاسفة ينقسمون إلى فريقين: ففريق يريد أن يشدّ من الروابط الاجتماعية، وفريق آخر يريد أن يرخى تلك الروابط؛ وعلى هذا الاختلاف تترتب اختلافات أخرى؛ فأنصار انخراط الأفراد فى سلك المجتمع قد دافعوا عن نظام فكرى يأخذ بالجمود فى العقيدة ـ جديدها وقديمها على السواء ـ ولذلك ترى هؤلاء مضطرين إضطرارًا أن يكونوا أعداء العلم ـ مع اختلاف درجتهم فى ذلك العداء ـ مادامت عقائدهم الجامدة لا يمكن البرهنة عليها برهانًا يقوم على تجربة الحواس؛ وترى هؤلاء يكادون يجمعون على تعليم أتباعهم بأن السعادة ليست هى الخير، بل الخير الأفضل منها عندهم هو «شرف المحتد» و «البطولة»؛ وهم يعطفون على الجوانب اللا عاقلة من الطبيعة الإنسانية، لأنهم أحسوا أن العقل لا يرضى عن التماسك الاجتماعى؛ أما دعاة الحرية من جهة

أخرى ـ إذا استثنينا منهم المتطرفين فى الفوضوية ـ فقد مالوا إلى أن يكونوا ذوى صبغة علمية، نفعية، عقلية، تعادى العاطفة الحادة، كما تعادى شتى ضروب الدين التى تضرب بجذورها عميقة فى عاطفة الإنسان؛ وقد كان هذا الصراع قائمًا فى اليونان قبل نشأة ما نسميه بالفلسفة؛ وهو واضح كل الوضوح فى المرحلة الأولى من الفكر اليونانى؛ ولقد دام حتى اليوم الحاضر فى صور مختلفة، ولا شك أنه سيدوم مدى قرون طوال فى مستقبل الأيام.

وواضح أن كلا من طرفى هذا النزاع ـ كما هى الحال فى كل نزاع يدوم بقاؤه آمادًا طويلة من الزمن ـ مصيب إلى حد ومخطئ إلى حد؛ فالتماسك الاجتماعى ضرورة يقوم عليها الدليل العقلى الخالص، فكل مجتمع معرض لخطرين متعارضين: فهو معرض للتحجر بسبب الإسراف فى النظام واحترام التقاليد من جهة، ثم هو معرّض من جهة أخرى للتحلل والخضوع للغزو الأجنبى بسبب نمو النزعة الفردية واستقلال الأشخاص استقلالاً يجعل التعاون مستحيلاً؛ ونستطيع القول بصفة عامة إن المدنيات الهامة تبدأ بنظام جامد ملىء بالخرافات، ثم يأخذ فى التراخى تدريجًا حتى ينتهى فى مرحلة معينة إلى عصر يسطع بالعبقرية؛ وذلك فى الوقت الذى يبقى فيه الجانب الطيب من التقاليد، بينما لا يكون شر التحلل قد نَمَتْ جذوره بعد؛ لكن الشر إذا ما كشف عن نفسه، فسينتهى إلى الفوضى، ومن ثم يؤدى حتمًا إلى طغيان جديد ينجم عنه تأليف جديد بين عناصر الخير والشر، تعمل على صيانته مجموعة جديدة من العقائد الجامدة، وأما مذهب التحرر فعبارة عن محاولة التخلص من هذا التأرجح الذى لا ينتهى، ذلك لأن جوهر هذا المذهب هو السعى فى سبيل الحصول على نظام اجتماعى لا ينبنى على العقائد اللامنطقية، والوصول إلى حالة من الاستقرار بغير حاجة إلى زيادة القيود عن الحد الضرورى لصيانة المجتمع، ولا يستطيع إلا مستقبل الأيام أن ينبئ إن كانت هذه المحاولة ستكلل بالنجاح.

الهوامش

(١) الكلمة بالإنجليزية هى Citizens وهى منسوبة إلى City اى المدينة مما يدّل على أن فكرة الوطن وفكرة المدينة مرتبطتان عند اليونان ارتباطًا شديدًا. (المعرب)

(٢) لم يكن هذا الراى مجهولاً فى العصور الأولى، فنراه - مثلاً - مبسوطًا فى مسرحية انتجونا لوفوكليز؛ لكن من آمن بهذا الرأى قبل الرواقيين نفر قليل.

(٣) وهذا هو السبب فى أن الروسى الحديث يرى واجب الطاعة لستالين أولى من اتباع «المذهب المادى الجدلى».

الجزء الأول

١

الفلاسفة قبل سقراط

الفصل الأول

نشأة المدنية اليونانية

لن تجد فى التاريخ كله ما يثير الدهشة، أو ما يتعذر تعليله، أكثر ما يدهشك ويتعذر عليك تعليل الظهور المفاجئ للمدنية اليونانية؛ نعم إن عناصر كثيرة مما تتألف منه المدنيّة كانت موجودة قبل ذاك بآلاف السنين فى مصر وما بين النهرين، وانتشرت من هناك إلى الأقطار المجاورة؛ لكن بقيت تَنْقُصُ الإنسانَ عناصرُ أخرى حتى جاءه بها اليونان؛ وليس منا من لا يعلم ما أداه اليونان فى الفن والأدب: لكن ما أدوه فى النطاق العقلى الخالص أشد غرابة مما أدوه فى الفن والأدب على عظمته؛ فهم الذين اخترعوا الرياضة[1] والعلم والفلسفة اختراعًا؛ وهم أول من كتب التاريخ متميزًا عن مجرد سرد الأخبار؛ وهم الذين أرسلوا الفكر حرًا فى طبيعة العالم ونهاية الحياة، دون أن يغلوا أنفسهم بقيود العقائد الموروثة؛ وكان ما صنعوه فى ذلك من الروعة بحيث ظل الناس حتى عصور حديثة جدًا يكتفون إزاء العبقرية اليونانية بفتح أفواههم دهشة وبالحديث عن تلك العبقرية كما يتحدثون عن ألغاز السحر؛ ومع ذلك ففى مستطاعنا أن نفهم تطور هؤلاء اليونان فهمًا علميًا، وجدير بنا أن نفعل ذلك.

تبدأ الفلسفة بطاليس، الذى يمكن ـ لحسن الحظ ـ أن نحدد تاريخه بحادثة هى أنه تنبأ بكسوف وقع ـ كما يقول الفلكيون ـ عام ٥٨٥ قبل الميلاد؛ وعلى ذلك فالفلسفة والعلم اللذان لم يكونا أول الأمر منفصلين، قد وُلدا معًا فى مستهل القرن السادس؛ فما الذى كان يجرى فى اليونان وفى الأقطار المجاورة لها قبل

ذلك التاريخ؟ إنك لا تستطيع سوى التخمين إلى حد ما فى الجواب عن هذا السؤال أيًا ما كان الجواب؛ غير أن علم الآثار قد أمدنا فى هذا القرن الحاضر بمعرفة أكثر جدًا مما كان لأسلافنا.

فقد اختُرع فن الكتابة فى مصر حول عام ٤٠٠٠ قبل الميلاد، ثم نشأ كذلك فى بلاد ما بين النهرين فى وقت لم يجئ بعد ذلك التاريخ بزمن طويل؛ والكتابة فى كلا القطرين قد بدأت برسوم الأشياء التى أريد الكتابة عنها، وسرعان ما اتخذت تلك الرسوم صورة تقليدية عامة، حتى لقد أصبح للكلمات رسوم معينة تمثلها، كما هى الحال اليوم فى الصين؛ ثم تطور هذا النظام العسير على مرّ القرون، حتى بات كتابة أبجدية.

والذى عمل على التطور الباكر للمدنية فى مصر وما بين النهرين هو النيل ودجلة والفرات، فهذه الأنهار قد يسَّرتْ الزراعة تيسيرًا شديدًا، وجعلتها غزيرة الإنتاج؛ وكانت تلك المدنية شبيهة من وجوه كثيرة بالمدنية التى وجدها الإسبانيون فى المكسيك وبيرو؛ ففيها مَلِكٌ مقدس ذو سلطة مطلقة؛ فقد كان الملك فى مصر يملك الأرض كلها؛ وكانت الديانة فى تلك المدنية تُعدِّد الآلهة، وتضع على رأسها جميعًا إلهًا أكبر يكون بينه وبين الملك علاقة وثيقة؛ وكان هنالك طبقة أرستقراطية عسكرية، وإلى جانبها طبقة أرستقراطية من الكهنة، وكثيرًا ما كان فى مستطاع هذه الأخيرة أن تطغى على سلطة الملك، إذا ما ضَعُف الملك أو كان فى شُغُل من حرب عسيرة؛ وكان زرّاع الأرض عبيدًا يتبعون الملك أو الطبقة الأرستقراطية أو طائفة الكهّان.

وكان بين اللاهوت المصرى واللاهوت البابلى اختلاف كبير؛ أما المصريون فقد شغلهم الموت، وآمنوا بأن أرواح الموتى تهبط إلى العالم السفلى، حيث يحاكمها أوزيرس وفق نوع الحياة التى عاشتها على الأرض؛ واعتقدوا أن الروح فى النهاية عائدة إلى جسدها، وانتهت بهم هذه العقيدة إلى تحنيط الأجساد وإقامة المقابر الفخمة، منها الأهرام التى شيدها ملوك عدة فى نهاية الألف الرابعة من السنين

قبل ميلاد المسيح وبداية الألف الثالثة؛ ثم أخذت المدنية المصرية بعد ذلك العهد تكرر نفسها باطّراد ازداد على مر الزمن، وأصبح الرقى مستحيلاً مع ما وصل إليه الناس من جمود.دينى؛ حتى إذا ما جاء عام ١٨٠٠ قبل الميلاد تقريبًا، غزَتْ مصرَ طائفةٌ من الساميين تسمى الهكسوس وحكمت البلاد ما يقرب من قرنين، نعم: إن هؤلاء الهكسوس لم يخلّفوا فى مصر أثرًا ثابتًا، لكن وجودهم بها لابد أن يكون قد عمل على نشر المدنية المصرية فى سوريا وفلسطين.

وأما بابل فقد جاء تطورها أكثر فى صفاته العسكرية من التطور فى مصر، فلم تكن السلالة الحاكمة بادئ بدء من الساميين، بل من «السومريين» الذين نجهل أصولهم؛ وهؤلاء هم الذين اخترعوا الكتابة المسمارية، ثم جاء الساميون الغزاة ونقلوها عنهم؛ وقد مر على تلك البلاد عهد تألفت فيه عدة مدن مستقلة يحارب بعضها بعضًا، حتى كتبت السيادة بينها لبابل فى نهاية الأمر، وكوّنت إمبراطورية، وخضعت آلهة المدن الأخرى بحيث أصبح «مَرْدخ» marduk - إله بابل - صاحب منزلة تشبه المنزلة التى كانت لزيوس بين آلهة اليونان فيما بعد؛ ومثل هذا تمامًا كان قد حدث فى مصر فى عهد سابق لذلك العهد بزمن طويل.

وكانت العقائد الدينية فى مصر وبابل - شأنها فى ذلك شأن الديانات القديمة الأخرى - عقائدَ تَمسُّ خصوبة الأرض؛ فالأرض عندهم مؤنثة والشمس مذكّرة؛ وكان العجل عادة يتخذ رمزًا لخصوبة الذكر، حتى شاعت بين القوم الآلهة العجول؛ وكانت «إشتر» فى بابل - وهى إلهة الأرض - لها المكانة العليا بين الإلهات؛ وكنت ترى «الأم الكبرى» موضع عبادة فى أرجاء آسيا الغربية كلها، متخذة أسماء مختلفة فى الجهات المختلفة، فلما أن جاء اليونان المستعمرون لآسيا الصغرى، ووجدوا معابد لهذه الإلهة، واحتفظوا لأنفسهم بتلك العقيدة، وأطلقوا على الإلهة اسم «أرتميس»، وهذا هو أصل «ديانا عند الأفسوسيين»[٢]، وبعدئذ جاءت المسيحية فحولتّها إلى «مريم العذراء»، والذى أجاز أن تطلق عبارة «أم الإله» على «سيدتنا مريم» مجلس من أهل أفسوس.

وأينما وجدتَ الدين مرتبطًا بالحكومة فى أية إمبراطورية، وجدتَ الدوافع السياسية ذات أثر بالغ فى تحوير معالم ذلك الدين؛ فسرعان ما يرتبط إله أو إلهة بالدولة ارتباطًا يجعل ذلك الإله أو تلك الإلهة مسئولة عن وفرة المحصول وعن النصر فى الحروب على السواء؛ ووجدتَ كذلك أن طائفة الكهنة الأغنياء قد عملت عملها فى صياغة الطقوس واللاهوت صياغة معقدة التفصيلات ووفَّقتْ بين آلهة الأجزاء المختلفة من الإمبراطورية فى مجموعة واحدة من الأرباب.

وإذا ارتبطت الآلهة بالحكومة، فقد ارتبطت كذلك بالأخلاق، فمشرعو القوانين عندئذ يقولون إن تشريعاتهم قد هبطت عليهم من اللّه، وبذلك يكون الاعتداء على القانون خروجًا على التقوى؛ وأقدم ما نعرفه اليوم من تشريعات قانونية هو تشريع حمورابى ملك بابل، حول سنة ٢١٠٠ قبل الميلاد؛ وقد زعم الملك أن الإله «مردخ» هو الذى أرسل إليه هذا التشريع؛ ثم أخذت العلاقة بين الدين والأخلاق تزداد قوة على مر العصور القديمة كلها.

وتختلف الديانة البابلية عن الديانة المصرية فى أن الأولى كانت أكثر اشتغالاً بازدهار حياة الناس على هذه الأرض، منها بسعادتهم فى الحياة الآخرة؛ ولئن لم يكن السحر والتعزيم والتنجيم مقصورة على بابل، إلا أنها كانت هناك أكثر تطورًا منها فى أى بلد آخر؛ وكانت بابل هى التى جعلت لهذه الأشياء ما كان لها من سيطرة على عقول الأقدمين؛ ومن بابل استقينا بعض الجوانب التى تتصل بالعلم. منها قسمة اليوم أربعًا وعشرين ساعة، والدائرة ٣٦٠ درجة، ومنها معرفة أن الكسوف والخسوف يحدثان على تتابع معلوم، وقد مكنهم ذلك من التنبؤ بخسوف القمر تنبؤًا بلغ حد اليقين، ومن التنبؤ بكسوف الشمس على سبيل الترجيح؛ وإنما تعلَّم طاليس ـ كما سنرى بعد ـ علم البابليين.

كانت المدنية المصرية ومدنية ما بين النهرين زراعيتين، أما مدنيات الأمم المجاورة فكانت ـ أول الأمر ـ رعوية؛ ولما تقدمت التجارة، دخل عنصر جديد، كاد بادئ ذى بدء أن يكون عنصرًا بحريًا خالصًا؛ فالأسلحة حتى ما يقرب من عام ١٠٠٠ قبل الميلاد، كانت مصنوعة من البرونز، والأمم التى لم تكن تملك فى أرضها المعادن اللازمة لصناعته، لم يكن لها بد من الحصول على تلك المعادن إما

بالتجارة أو بالقرصنة؛ على أن القرصنة كانت إجراءً مؤقتًا حتّمته الظروف وحيث استتبت الحالة الاجتماعية والسياسية بعض الشىء، وجد الناس أن التجارة أجدى عليهم؛ والظاهر أن جزيرة كريت كانت هى البادئة فى عالم التجارة؛ وكانت كريت هذه قد شهدت قبل ذلك بأحد عشر قرنًا تقريبًا ـ أى من سنة ٢٥٠٠ قبل الميلاد إلى سنة ١٤٠٠ قبل الميلاد ـ حضارة متقدمة من الناحية الفنية، تسمى بحضارة مينوس؛ وإن ما بقى لنا من الفن الكريتى، ليدلنا على ما كان لأهل تلك الجزيرة من مرح ومن ترف كاد يبلغ حد التحلل، وهو فى ذلك يختلف أشد اختلاف عن المعابد المصرية فى تجهمها المخيف.

وأوشكنا الا نعلم عن هذه المدنية الهامة شيئًا، حتى قام سير آرثر إيفانز وآخرون بحفائرهم هناك؛ وتبين أن هذه المدنية كانت بحرية ذات صلة وثيقة بمصر (إلا فى عهد الهكسوس)، فمن صور مصرية يتضح لنا أن التجارة النشيطة جدًا بين مصر وكريت، كانت تتم على أيدى بحارة كريتيين؛ وبلغت هذه التجارة حدها الأقصى حول سنة ١٥٠٠ قبل الميلاد؛ والظاهر أن الديانة الكريتية كانت تشبه من بعض الوجوه ديانات سوريا وآسيا الصغرى، أما فى الفن فالشبه أعظم بينها وبين مصر، على الرغم من أن الفن الكريتى كان أصيلاً إلى حد بعيد، ومليئًا بالحياة حتى يثير فينا العجب؛ ومركز المدنية الكريتية مكان يطلق عليه «قصر مينوس» فى كنوسوس، التى لبثت ذكراها عالقة فى تقاليد اليونان أمدًا طويلاً؛ كانت قصور كريت بالغة الفخامة، لكنها دمرت عند نهاية القرن الرابع عشر قبل الميلاد تقريبًا؛ والأرجح أن يكون مدمروها غزاة جاءوها من اليونان؛ وإنما قرأنا تواريخ الحوادث التى وقعت فى كريت، مما وجدناه فيها من آثار مصرية، ومما وجدناه فى مصر من آثار كريتية، وعِلْمُنا فى هذه الأمور كلها قائم عَلى أدلة من الحفائر الأثرية.

وَعَبَدَ الكريتيون إلهة أو إلهات كثيرات ـ والإلهة التى بلغت عندهم أقصى درجات الإيمان، هى «ربة الحيوان» التى كانت صائدة، وربما كانت هذه مصدرَ الإلهة «أرتميس» عند اليونان الأقدمين[٢]، والظاهر أنها هى الأخرى كانت أمًا، وأما الإله الذكر الوحيد ـ فيما عدا «رب الحيوان» ـ فهو ابنها الصغير؛ وهنالك

من الأدلة ما يثبت إيمانهم بحياة آخرة، يلقى فيها الإنسان جزاء ما صنعت يداه فى الدنيا، إنْ عقابًا أو ثوابًا، كما كانت عقيدة المصريين فى هذا الصدد؛ لكن يظهر من فن الكريتيين أنهم كانوا ذوى مرح لم تثقل عليهم وطأة الخرافات العابسة؛ فكانوا مشغوفين بقتال الثيرة، الذى كان يُبدى فيه المقاتلون - رجالاً ونساءً - جرأة بهلوانية عجيبة، ويظن سير آرثر إيفانز أن قتال الثيرة كان عندهم من الحفلات الدينية، وأن القائمين به كانوا من أشرف الطبقات؛ لكن أغلب الرأى لا يأخذ بهذا الظن؛ ومهما يكن من أمر فالرسوم الباقية بين أيدينا مليئة بالحركة والواقعية.

وللكريتيين كتابة قوامها خطوط مستقيمة لم تجد مَن يفكّ رموزها بعد؛ وكان هؤلاء الناس مسالمين فى ديارهم، لا يقيمون الأسوار حول مدنهم، ولا شك أنهم كانوا يحتمون بقوّتهم البحرية.

وقبل أن تنال يد التدمير من مدينة مينوس، امتدت حوالى سنة ١٦٠٠ قبل الميلاد إلى أرض اليونان الأصلية. حيث ظلت قائمة خلال مراحل تدريجية من التحوير؛ حتى عام ٩٠٠ قبل الميلاد؛ وتسمى هذه المدنية التى قامت فى اليونان الأصلية بالمدنية المسِّينية؛ وإنما جاءنا العلم بها من مقابر الملوك ومن قلاع على قمم التلال، تدل على خوف من الحرب لم تسبقهم إلى مثله كريت؛ وكان لتلك المقابر والقلاع أثرها فى نفوس اليونان الأقدمين؛ وأما ما تراه هناك فى القصور من نتاج فنى أقدم عهدًا من ذلك، فهو إما أن يكون صناعة كريتية خالصة، أو وثيق العلاقة بما صنعه الكريتيون؛ والمدنية المسِّينية التى نراها خلال ضباب الأساطير، هى نفسها المدنية التى صوّرها هومر.

ونحن على شك كبير فيما يتعلق بأمر هؤلاء المسينيين؛ أهم مدينون بحضارتهم لغزو الكريتيين لبلادهم؟ هل كانوا يتكلمون اليونانية، أم كانوا سلالة أسبق استيطانًا لتلك البلاد من اليونان؟ إننا لا نستطيع الجواب الحاسم عن هذه الأسئلة، لكن هنالك من الأدلة ما يبرر لنا أن نرجح أنهم كانوا غزاة يتكلمون اليونانية: وأن السادة منهم على الأقل كانوا يتألفون من غزاة شقر الشعر جاءوا من الشمال، وجاءوا معهم باللغة اليونانية(٤)؛ فقد أتى اليونان إلى بلاد يونان فى

موجات ثلاث متعاقبة: أولها الأيونيون، ثم الآخيون، وأخيرًا الدوريون؛ ويظهر أن الأيونيين على الرغم من كونهم غزاة، وقد اصطنعوا المدنية الكريتية كلها تقريبًا، كما حدث فيما بعد أن اصطنع الرومان مدنية اليونان؛ لكن الأيونيين لم يستقرّ بهم المقام، وطردوا - إلى حد كبير - من البلاد على أيدى خلفائهم الآخيين؛ فالمعروف من أقراصٍ خلّفها الحِتّيون ووجدت فى «بوغاز كوى»، أن الآخيين كانت لهم إمبراطورية منظمة فسيحة الأرجاء فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد: على أن هذه المدنية المسِّينية التى كانت قد أضعفتها حروب الأيونيين والآخيين، انتهت إلى خراب محقق على أيدى الدوريين، الذين هم آخر الغزاة اليونان؛ وبينما كان الغزاة السابقون لهم قد اتخذوا لأنفسهم ديانة مينوس إلى حد كبير، ترى هؤلاء الدوريين قد احتفظوا بالديانة «الهندية - الأوروبية» التى كانت عقيدة أسلافهم؛ ومهما يكن من أمر، فقد لبثت ديانة العهد المسِّينى قائمة - خصوصًا بين الطبقات الدنيا - وما ديانة اليونان الأقدمين إلا مزيج من العقيدتين، إذ ترى أن بعض إلهات اليونان مستمدة من أصل مسِّينى.

وعلى الرغم من أننا نرجح صحة هذا الذى رويناه إلا أنه لابد أن نذكر أننا لا نعرف إن كان المسِّينيون يونانيين أو لم يكونوا؛ وكل ما نعلمه علم اليقين هو أن حضارتهم قد دبّ فيها الانحلال، وأن الحديد قد حل محل البرونز فى الوقت الذى قاربت فيه تلك الحضارة ختامها، وأن سيادة البحر قد انتقلت حينًا من الدهر إلى أيدى الفينيقيين.

وفى نهاية العهد المسينى وبعد ختام ذلك العهد، استقر بعض الغزاة فى الأرض وأصبحوا مزارعين، بينما واصل بعضهم الآخر مسيرهم إلى الجُزُر وآسيا الصغرى أولاً، ثم إلى صقلية وجنوبى إيطاليا، حيث أقاموا المدن التى بَنَتْ حياتها على التجارة البحرية: وفى هذه المدن البحرية أضاف اليونان أول مبتكراتهم التى أضافوها إلى تراث المدنية؛ وأما أثينا فقد جاءت سيادتها بعد ذلك، وكانت هى الأخرى مرتبطة بالقوة البحرية.

إن أرض اليونان الأصلية جبلية ومعظمها جدب على الرغم من وجود وديان خصيبة كثيرة، طريقها إلى البحر هيّن، لكن الاتصال الأرضى بين بعضها وبعض عسير بسبب ما ينهض بينها من جبال؛ وفى هذه الوديان نشأت جماعات صغيرة متفرقة، تعيش على الزراعة وتتحلق حول مدينة غالبًا ما تكون قريبة من البحر؛ فكان من الطبيعى فى مثل تلك الجماعات إذا ما زاد عدد سكانها على مواردها الداخلية، أن ينزح عنها من لا يستطيع العيش من أرضها، فيقصد إلى الملاحة فى البحر؛ وسرعان ما كونت مدن اليونان الأصلية مستعمرات غالبًا ما كانت فى أرض أيسر رزقًا من أرض الوطن. وهكذا ترى فى أقدم العصور التاريخية أن يونانىّ آسيا الصغرى وصقلية وإيطاليا كانوا أكثر ثراء من يونانيى أرض الوطن.

وكان النظام الاجتماعى يختلف اختلافًا بعيدًا فى جهات اليونان المختلفة؛ ففى أسبرطة كانت تعيش فئة صغيرة من العلية على استغلال عبيد من سلالة مختلفة عن سلالتهم، فكان يقع عليهم هذا الغبن؛ أما فى المناطق الزراعية الأفقر من غيرها، فالسكان يتألفون فى الأعم الأغلب من مزارعين يزرعون الأرض التى يملكونها بمعونة عائلاتهم؛ لكن حيثما ازدهرت التجارة والصناعة، كان المواطنون الأحرار يزدادون ثراء باستخدامهم للعبيد - فالعبيد الذكور فى المناجم والعبيد الإناث فى صناعة النسيج؛ وكان مصدر هؤلاء العبيد - فى أيونيا - هم الهمج الذين يسكنون فى بلاد محيطة بالمنطقة، وكان الأحرار يظفرون بهم أول الأمر فى الحروب؛ ولما زادت الثروة ازدادت تبعًا لذلك عزلة النساء ذوات المنزلة العالية، ولم يعد لهن فيما بعد عمل يشاركن به فى حياة اليونان المتحضرة، إذا استثنيت أسبرطة ولزبوس.

وكانت البلاد تسير فى طريق من التطور الشامل، فهى تسير أولاً من الملكية إلى الأرستقراطية، ثم إلى طغيان وديمقراطية يتناوبان، ولم يكن الملوك مطلقى السلطان كما كانوا فى مصر وبابل، بل كان إلى جانبهم مجلس للشورى من الشيوخ، ولم يكن هؤلاء الملوك ليستطيعوا أن يدوسوا على حرمة التقاليد دون أن ينال منهم العقاب؛ وليس معنى «الطغيان» بالضرورة حكومة فاسدة، إنما كان

معناه حكم رجل واحد لم ينل حقه فى السلطة بالوراثة، وكان معنى «الديمقراطية» حكومة أهل المدينة جميعًا، ما عدا العبيد والنساء؛ وقد اكتسب الطغاة الأولون ـ مثل أسرة ميديتشى ـ السلطان بسبب كونهم أغنى أفراد بلادهم البلوتوقراطية، وغالبًا ما كان ثراؤهم مستمدًا من امتلاكهم لمناجم الذهب والفضة؛ ثم ازداد هذا المصدر درًا للربح حين دخل نظام جديد فى النقود جاءهم من مملكة ليديا التى كانت تجاور أيونيا[٥]، والظاهر أن نظام النقود قد ظهر لأول مرة قبيل سنة ٧٠٠ قبل الميلاد.

ومن أهم النتائج ـ بالنسبة لليونان ـ التى ترتبت على التجارة أو القرصنة ـ وأوشكت التجارة والقرصنة ألا تتميز إحداهما من الأخرى ـ اكتسابُ فن الكتابة؛ فعلى الرغم من أن الكتابة كانت قد عمرت فى مصر وبابل آلاف السنين، ومن أن الكريتيين فى مدنيَّة مينوس كان لهم كتابة (لم تُفَكَّ رموزها بعد) فليس لدينا دليل قاطع على أن اليونان قد تعلموا الكتابة بأحرف الهجاء حتى ما يقرب من القرن العاشر قبل الميلاد؛ تعلموها من الفينيقيين، الذين كانوا تحت تأثير المصريين والبابليين ـ شأنهم فى ذلك شأن سائر أهل سوريا ـ والذين كانت لهم السيادة البحرية إلى أن نشأت المدن اليونانية فى أيونيا وإيطاليا وصقلية، ففى القرن الرابع عشر (قبل الميلاد) كان السوريون ـ حين كتبوا لأخناتون (ملك مصر الخارج على عقيدة بلاده الدينية) ـ لا يزالون يستعملون الكتابة المسمارية البابلية، أما «حرام» فى صور (٩٦٩ - ٩٣٦) فقد استخدم أحرف الهجاء الفينيقية، التى ربما كانت تهذيبًا للكتابة المصرية؛ وكان المصريون بادئ ذى بدء يستعملون الكتابة التصويرية الخاصة، ثم أخذت الصور تجرى مجرى العرف إلى حد بعيد، وأصبحت تدريجيًا بمثابة المقاطع (أعنى أنها كانت تمثل المقاطع الأولى من أسماء الأشياء المصورة)، وأخيرًا أصبحت الصورة تدل على حرف، على أساس أن «ر، تمثل رامى السهم الذى يصيد الضفدع»[٦]، وهذه الخطوة الأخيرة التى لم يَخْطُها المصريون كاملة، بل تعزى إلى الفينيقيين، هى التى أعطتنا أحرف الهجاء بكل ما لها من حسنات، واستعار اليونان أحرف الهجاء من الفينيقيين ثم صوروها بحيث تلائم لغتهم، وأضافوا إليها إضافة هامة حين أضافوا الأحرف المتحركة، بعد أن

كانت كل الحروف ساكنة، وليس من شك فى أن اكتساب هذه الطريقة النافعة فى الكتابة، هو الذى سارع فى نهوض المدنية اليونانية نهوضًا سريعًا.

جاء هومر أول ما يستوقف النظر من ثمرات المدنية الهلينية، وكل ما نقوله عن هومر ضرب من التخمين، لكن الرأى الراجح عند كثيرين، هومر اسم مراسم يطلق على مجموعة من الشعراء، لا على شاعر واحد، وبناء على أصحاب هذا الرأى، تكون الإلياذة والأوذيسية قد استغرقتا نحو مائتى عام حتى كملتا، ويحدد بعضهم هذه الفترة ما بين سنتى ٧٥٠ و ٥٥٠ قبل الميلاد(٧)، بينما يعتقد آخرون أن «هومر» كاد يبلغ تمامه عند نهاية القرن الثامن(٨)، والذى جاء إلى أثينا بالأشعار الهومرية فى صورتها الحاضرة، هو «بيسِسْتراتُس» الذى حكم (فى شىء من التقطع) من ٥٦٠ إلى ٥٢٧ قبل الميلاد، وأخذ الشباب الآثينى منذ ذلك العهد يحفظون هومر عن ظهر قلب، وكان هذا هو أهم جزء فى تعليمهم، ولكن أجزاء أخرى من اليونان ـ خصوصًا فى إسبرطة ـ لم تُنزل هومر كل هذه المنزلة إلا فى عهد متأخر.

والأشعار الهومرية ـ كالقصص الغرامية التى سادت عِلْية القوم فى الجزء المتأخر من العصور الوسطى ـ تمثل وجهة نظر الأرستقراطية المتمدنة التى لم تأبه للخرافات التى لا تزال شائعة بين عامة الناس على اعتبار أنها علامة السوقة؛ وقد عاد كثير من هذه الخرافات فى عصر جاء بعد ذلك بزمن طويل، عادت فظهرت ظهورًا جعلها مركزًا للاهتمام؛ ويذهب كثير من كتّاب هذا العصر الحديث ـ مهتدين فيما يذهبون إليه بعلم الأجناس البشرية ـ إلى أن هومر كان أبعد ما يكون الإنسان عن البدائية، بل الأقرب إلى الصواب أنه كان يغالب البدائية، فهو من قبيل من أنصار العقل الذين ظهروا فى القرن الثامن عشر وأخذوا يبرّرون بالعقل أساطير القدماء، كأنما ضرب مثلاً أعلى للطبقة العالية من الحضر المستنير، فلم تكن آلهة الأولمب التى تمثل الدين عند هومر، بالمعبودات الوحيدة عند اليونان، لا فى عصر هومر ولا بعد عصره؛ بل كان إلى جانبها عناصر أخرى أحلك ظلامًا وأشد همجية من تلك الآلهة، شاعت فى الديانة الشعبية، تجنبها العقل اليونانى فى عصر ازدهاره، لكنها ظلت هناك تتحفز

للوثوب إذا ما حانت لها فرصة ضعف أو إرهاب؛ فإن العقائد التى كان هومر قد نبذها، دلت فى عصر الانحلال على أنها احتفظت ببقائها، فاختفى منها شىء وبقى شىء خلال العصر القديم كله؛ وهذه الحقيقة تفسر لنا أشياء كثيرة، ولولاها لظلت هذه الأشياء فى أنظارنا نابية فى عصرها وتثير العجب.

كانت الديانة البدائية فى أرجاء الأرض كلها ديانة قَبَلية أكثر منها عقيدة شخصية، فقد كان الناس يؤدون شعائر معينة بقصد استخدام السحر الاستعطافى لخدمة مصالح القبيلة خصوصًا فيما يتعلق بالخصوبة فى الزرع والحيوان والإنسان؛ كذلك كان الانقلاب الشتوىّ يدعوهم أن يلتمسوا من الشمس ألاّ تمضى فى تناقص قوّتها، كما كان الربيع والحصاد داعيين كذلك إلى حفلات دينية تناسب الموقف؛ وكانت هذه الحفلات الدينية تؤدِّى على نحو يثير حماسة جماعية حادة، يفقد فيها الأفراد شعورهم بفرديتهم، ويحسون بأنهم قد اندمجوا فى مجموع القبيلة اندماجًا؛ وعند مرحلة معينة من مراحل التطور الدينى فى أنحاء العالم كله كانت تضحِّى صنوف من الحيوان المقدّس وأفراد من الإنسان، تضحية دينية، فيُذبحون ويُؤكلون؛ وقد وقعت هذه المرحلة فى عصور تختلف باختلاف المناطق؛ وحدث فى أغلب الحالات أن دامت التضحية بالإنسان حتى بعد الإقلاع عن أكل مَن يضحِّى بهم من الأفراد أكلا دينيا؛ ولم تكن تلك التضحية بأفراد الإنسان قد أمحت بعد فى اليونان حين بدأت العصور التاريخية؛ وكانت شعائر استجلاب الخصوبة شائعة فى بلاد اليونان كلها، دون أن تشوبها قسوة كهذه، خصوصًا تعازيم «إليوزين» لأنها كانت تقصد برموزها إلى إخصاب الزراعة قبل أى شىء آخر.

ولابد لنا أن نعترف بأن العقيدة الدينية، كما هى فى هومر، ليست دينية إلى حد كبير؛ فالآلهة هناك بشرية إلى أقصى الحدود، لا تختلف عن الإنسان إلا فى كونها خالدة ومزوّدة بقوة خارقة للطبيعة البشرية؛ أما من الوجهة الخلقية فليس ثمت ما يحفزنا إلى استحسانهم. ومن العسير علينا أن ندرك كيف أمكن لهؤلاء الآلهة أن يُدخلوا فى أنفس الناس شيئًا من الرهبة، ففى بعض الفقرات من

أشعار هومر - وهى فقرات مفروض فيها أنها متأخرة التاريخ - ترى الآلهة يعاملون بروح استخفاف كالتى رأيناها عند ڤولتير. وأما الشعور الدينى الصادق الذى قد تصادفه عند هومر، فإنما تصادفه شعورًا لا يهتم بآلهة الأولمب قدر اهتمامه بكائنات ألطف وجودًا منها، مثل «القَدَر» و «الضرورة» و «القضاء»، وهى كائنات يخضع لها زيوس نفسه، فقد سيطر «القدر» سيطرة قوية على الفكر اليونانى كله، وربما كان مصدرًا من المصادر التى استمد منها العِلم اعتقاده بقوانين الطبيعة.

كان الآلهة فى أشعار هومر، هم آلهة السادة الغزاة، ولم يكونوا الآلهة النافعين الذين يجلبون الخصوبة للأرض، والذين يتوجّه إليهم بالعبادة أولئك الذين يعملون فى زراعة الأرض فعلاً، فالأمر كما يقول «جلبرت مرى»[٩]:

«إن الآلهة فى الأمم كلها تزعم أنها خلقت العالم؛ أما آلهة الأولمب فلا يتقدمون لأنفسهم بمثل هذه الدعوى، وغاية جهدهم هى أن يفتحوا هذا العالم غزوًا... فإذا ما تم لهم فتح ممالكهم، فماذا تراهم يصنعون؟ أيمسكون فى أيديهم بزمام الحكم؟ هل يعنون بتقدم الزراعة؟ هل يمارسون الحرف والصناعات؟ كلا، لا شىء من هذا؛ فلماذا يؤدون أى عمل شريف؟ إنهم وجدوا أنه أيسر لهم أن يعيشوا على الضرائب يفرضونها، وهم يصعقون بالصواعق من لا يدفعون لهم ما يستحقون؛ إنهم رؤوس غزاة، وقراصنة تجرى فيهم دماء الملوك؛ وهم يقاتلون ويأكلون ويلعبون ويعزفون الموسيقى؛ إنهم يسرفون فى الشراب ويقهقهون بالضحكات سخرية بالحدّاد الأعرج الذى يقوم بخدمتهم؛ إنهم لا يخشون شيئًا إلا مَلِكَهم، وهم لا يكذبون أبدًا إلا فيما يمس الحب والحرب»، ولم يكن أبطال الناس عند هومر أيضًا فضلاء السلوك؛ فالأسرة البارزة عنده هى أسرة «پيلوب» ولم تنجح فى أن تكون نموذجًا لحياة الأسرة السعيدة.

«فقد بدأ تانتالوس - المؤسس الأسيوى للأسرة - بدأ سيرتها باعتداء صريح على الآلهة؛ ويقول بعضهم إنه اعتدى على الآلهة بأن حاول خداعهم حين أراد أن يحملهم على أكل لحم بشرى، هو لحم ابنه «پيلوپ»؛ ثم عاد «پيلوپ» إلى الحياة

بمعجزة، واعتدى على الآلهة كذلك بدوره، وذلك بأن كسب سبقه المشهور فى مضمار العربات الحربية، وكان منافسه فى السباق «أوينوماوس» ملك پيزا، وإنما ظفر بالسبق على منافسه بالتآمر مع سائق عربة ذلك المنافس، وكان اسمه «مرتيلوس» ووعده الجزاء على صنيعه، لكنه تخلص منه بأن طوح به فى البحر، فنزلت اللعنة على ابنيه «ثايستيز» و «أتريوس» جاءتهما اللعنة فى صورة يطلق عليها اليونان كلمة «آت» ومؤداها نزوع شديد، إن لم نقل إنه نزوع يستحيل مقاومته، نحو اقتراف الجرائم، أما «ثايستيز» فقد اعتدى على زوجة أخيه، واستطاع بذلك أن يسرق «حظ» الأسرة، وهو كبش ذهبى الصوف مشهور؛ فعمل «أتريوس» بدوره على نفى أخيه، ثم استدعاه زاعمًا أنه يريد أن يزيل ما بينهما من خلاف، لكنه قدم له طعامًا من لحم أبنائه (أبناء ثايستيز)؛ فنزلت اللعنة على ابن «أتريوس» وهو أجاممنون الذى آذى الآلهة «أرتميس» بقتله وعلا مقدسًا، وضحى بابنته «إفجنيا» لعلها تسترضى الآلهة الغضبى، وتستأذنها فى طريق مُيَسَّر لأسطول أبيها وهو فى طريقه إلى طروادة، لكنه اغتيل على يد زوجته الخائنة لعهده، وهى «كلايتا يمنسترا» وعشيقها «آيجيثوس» وهو ابن من أبناء «ثايستيز» كان لا يزال على قيد الحياة، فعاد «أورستيز» بدوره إلى أخذ ثأر أبيه أجاممنون، وذلك بأن قتل أمه وعشيقها «آيجيثوس»[10].

إن قصائد هومر باعتبارها عملاً فنيًا كاملاً، نتاجٌ أيونىّ، وأقصد بأيونيا جزءًا من آسيا الصغرى الهلينية والجزر المجاورة؛ ولقد اتخذت أشعار هومر صورتها الثابتة التى هى عليها اليوم، إبان القرن السادس على أحدث تقدير، وفى هذا القرن السادس نفسه بدأ اليونان علمهم وفلسفتهم ورياضتهم، وفى ذلك الوقت نفسه كانت تقع أحداث كبرى فى أجزاء أخرى من العالم؛ فمن المرجح أن يكون كونفوشيوس وبوذا وزرادشت ـ إن كان لهؤلاء الأشخاص وجود على الإطلاق ـ ممن عاشوا فى ذلك القرن[11]. وفى منتصف القرن وضع كورسن أساس الإمبراطورية الفارسية؛ ولما دنا القرن من ختامه قامت المدن اليونانية فى أيونيا، التى كان الفرس قد منحوها استقلالا ذاتيًا محدودًا، قامت بثورة فاشلة، أخمدها

دارا، ونفى خيرة أبنائها؛ وكثيرون من فلاسفة هذا العصر كانوا ممن لاذوا بالفرار، وأخذوا يضربون فى الأرض من مدينة إلى مدينة فى الجزء الهلينى الذى لم يكن قد خضع للفرس بعد، وكانوا فى تجوالهم أداة لنشر المدنيَّة التى ظلت حتى ذلك الحين محصورة فى أيونيا أو كادت؛ ولقد صادفوا فى تجوالهم ذاك لقاء كريمًا؛ فيقول أكسنوفان الذى ازدهر فى الشطرِ الثانى من القرن السادس والذى كان أحد هؤلاء اللاجئين: «هذا ما كنا نقوله بجانب المدفأة أيام الشتاء ونحن مضطجعون على الأرائك اللينة بعد أكلة طيبة، نشرب النبيذ الحلو ونطقطق البندق: «من أى بلد أنت، وما عمرك ياسيدى الكريم، وكم كان عمرك حين ظهرت ميدا Smede». أما بقية اليونان فقد نجحت فى احتفاظها باستقلالها فى معركتى سلاميس وبلاتيه، اللتين تحررت بعدهما أيونيا حينًا من الزمان[١٢].

وانقسمت اليونان عددًا كبيرًا من الدويلات المستقلة، قوام كل منها مدينة يحيط بها جزء من الأرض الزراعية، وكان مستوى الحضارة يختلف اختلافًا بعيدًا فى الأجزاء المختلفة من بلاد اليونان، ولم يُسهم منها فى الإنتاج الهلينى بصفة عامة إلا عدد قليل. وكان لإسبرطة ـ التى سأطيل الحديث عنها فيما بعد ـ أهمية عسكرية، لكنها لم تكن بذى خطر من الوجهة الثقافية، وكانت «كورنث» غنية مزدهرة، إذ كانت مركزًا تجاريًا عظيمًا، لكنها لم تنجب فى الرجال إنجابًا خصيبًا.

وإلى جانب ذلك كانت هناك مجتمعات ريفية زراعية خالصة، مثل «أركَاديا» التى ذهبت بذكرها الأمثال، والتى كان سكان المدن يظنونها فردوسًا يانعًا، مع أنها فى حقيقة أمرها كانت مليئة بالمفازع الوحشية القديمة.

وكان سكان البلاد يعبدون «هرميس» و «بان» وكان لهم كثرة من عقائد خاصة بالإخصاب، وكثيرًا ما اكتفوا بعمود مربع ساذج، يتخذونه مكان تمثال الإله، وكانت الماعز عندهم رمزًا للخصوبة، لأن الناس كانوا أفقر من أن يكون لديهم عجول؛ وإذا قلّ عندهم الطعام، ضربوا تمثال الإله «بان» (لاتزال أشياء كهذه تقع فى قرى الصين البعيدة) وكانت هناك فصيلة من الناس يُرجع الناس سلالتها إلى أسلاف

من ذئاب، ومَن أكل لحم ضحية بشرية منها أصبح ذئبًا كما كان ثمت كهف مقدّس، لزيوس ليكايوس، (أى زيوس الذئب) ولم يكن ليتكون لأحد وهو داخل هذا الكهف ظل، ومن دخل الكهف مات فى غضون العام؛ كل هذه الخرافة كانت لا تزال قائمة فى عصر اليونان الأقدمين(١٣).

أما «پان» فقد كان اسمه الأصلى (كما يقول بعض ذوى الرأى) «پاوون» ومعناها الذى يُطعم، أو الراعى؛ ثم سمى باسمه المعروف «پان» التى تُشرح بمعنى «رب الجميع» وذلك حين عبدته أثينا فى القرن الخامس بعد الحرب الفارسية(١٤).

على أن اليونان القديمة كان بها - فضلاً عن ذلك - كثير مما نحسُّ إزاءه أنه جزء من ديانتهم كما نفهم معنى كلمة «ديانة»، ونعنى به شيئًا لا يتصل بأصحاب الأولمب، بل بديونيسوس أو باخوس الذى نتصوره بطبيعة حاله إلهًا اختص بالخمر والسكْر، وساءت سمعته لهذا. وإنه لمَّا يستوقف النظر بشكل ظاهر أن صوفية عميقة نشأت من عبادة هذا الإله، وهى صوفية كانت عميقة الأثر فى فلاسفة كثيرين، بل كان لها بعض الأثر فى تشكيل اللاهوت المسيحى. ولا مناص لمن يريد دراسة تطور الفكر اليونانى أن يفهم ذلك حق الفهم.

كان ديونيسوس (أوباخوس) فى أول الأمر إلهًا فى تراقيا، وكان أهل تراقيا فى حضارتهم أقل بكثير جدًا من اليونان الذين عدّوا التراقيين من الهمج. والتراقيون ككل الشعوب الزراعية البدائية لهم طقوسهم الخاصة بالإخصاب، ولهم إله يعنى بالإخصاب، واسمه باخوس. ولم يعلم أحد علم اليقين عن باخوس هل كان له جسد إنسان أو عجل. فلما عرف الناس طريقة صنع الجعة، ظنوا أن السكر شىء إلهى، وكرّموا باخوس من أجل ذلك. ثم لما عرفوا فيما بعد ما الكروم وما خمرها، ازدادوا إعلاء من شأن باخوس، وعندئذ تحولت وظيفته من الإخصاب بصفة عامة، إلى العناية بالعنب وبالجنون الإلهى الذى يسببه شرب النبيذ.

ولسنا ندرى متى انتقلت عبادته من تراقيا إلى اليونان، ولكن يظهر أن قد تم ذاك قبيل بداية العصور التاريخية. وعلى الرغم من أن عبادة باخوس قوبلت

بالسخط من المتمسكين بعقيدتهم الدينية الأولى، فإن تلك العبادة استطاعت أن تقيم بناءها، وكان كثير من عناصرها وحشيًا، مثال ذلك تمزيق الحيوان المتوحش إربًا إربًا ثم أكل الأجزاء نيّئة. وفى هذه العبادة عنصر نسوى عجيب، فترى الأمهات والعذارى المحترمات ينفقن عدة ليال وهنّ جماعات، فى العراء على رءوس التلال، يرقصن رقصات تحرك فيهن النشوة، وتراهن فى هذه الاجتماعات مخمورات، وربما يعزى بعض سكرهن إلى شرب الخمور، لكنه قبل كل شىء سُكْر صوفى. وكان الأزواج لا يطمئنون نفسًا لهذا الفعل، لكنهم لم يجرأوا على معارضة الدين، وإنك لتطالع فى رواية «باخى» ليوربيد جمال هذه العبادة ووحشيتها فى آن معًا.

ولا يدهشنا نجاح ديونيسوس فى اليونان، فهم كسائر الجماعات التى انتقلت إلى الحضارة بخطوات سراع، تراهم - أو على الأقل ترى بعضهم - قد تعهدوا فى أنفسهم شعورًا بحب ما هو بدائى، وتراهم يسعون إلى أسلوب من العيش أقرب إلى الغريزة والعاطفة من أوضاع الأخلاق الجارية التى يقوم العرف على صيانتها؛ فالرجل أو المرأة التى أُجبرت إجبارًا على أن تكون أكثر مدنية فى سلوكها الظاهر منها فى شعورها، يؤذيها أحكام العقل، وتكون الفضيلة بالنسبة لها عبئًا واسترقاقًا، وهذا ينتهى إلى رد فعل فى الفكر والشعور والسلوك، ونحن الآن معنيون برد الفعل فى الفكر بصفة خاصة، لكننا قبل ذلك لابد أن نقول شيئًا عن رد الفعل فى الشعور وفى السلوك.

إن الإنسان المتمدن يتميز من الهمجى بسداد الرأى قبل كل شىء، أو إذا شئت لفظة أشمل قليلاً من تلك، فقل إنه يتميز ببعد النظر (الذى يتنبأ بما سيقع قبل وقوعه) فتراه لا يأبى احتمال الألم الراهن من أجل لذة مستقبلة، حتى وإن كانت تلك اللذة المقبلة بعيدة الوقوع؛ وقد أخذت تظهر أهمية هذه العادة حين بدأت الزراعة، فليس هناك حيوان ولا إنسان من الهمج يعمل فى الربيع لكى يدخر طعامًا للشتاء، اللهم إلا قليلاً من الحالات الغريزية الخالصة، كالنحل يصنع العسل، والسنجاب يدفن البندق تحت الثرى؛ وليس ثمة بُعْدُ نظر فى هذه الحالات، بل هنالك دافع مباشر يدفع الحيوان إلى فعلٍ لا يعلم عن نفعه فى

المستقبل إلا الإنسان المتفرج؛ إن بُعد النظر الحقيقى هو الذى يقع حين يفعل الإنسان فعلاً لا يدفعه إلى فعله دافع طبيعى، بل يفعله لأن عقله يهديه إلى أنه سينتفع بهذا الفعل فى تاريخ مقبل؛ ولا يحتاج الصيد إلى بُعد نظر لأنه لذيذ. أما حرْث الأرض فعمل شاق ويستحيل فعله بدافع فطرى باطنى.

والمدنّية من شأنها أن تلجم الدافع الفطرى، وليست وسيلتها فى ذلك بُعد النظر فحسب، الذى هو من فرض الإنسان على نفسه، بل إن من وسائلها أيضًا فى كبح الدوافع الفطرية، القانون والعادات والدين؛ وهى تَرِثُ هذا الكباح من عصر الهمجية، لكنها تخفف الجانب الغريزى فيه وتجعله أكثر اتساقًا فى أجزائه بحيث لا ينقض بعضها بعضًا؛ فترى بعض الأفعال قد وصفت بأنها إجرام وخُصّص لها العقاب، وبعضها لا يعاقب عليه القانون، لكنه يوصف مع ذلك بالشر، والذين يفعلون مثل هذه الأفعال يتعرضون لسخط الناس؛ وكان من نتائج نظام المِلْكيّة خضوع المراة، وكثيرًا ما ينتج عن هذا النظام أيضًا قيام طبقة من العبيد؛ فأغراض المجتمع قد فُرضت فرضًا على الفرد من جهة، والفرد من جهة أخرى لما اعتاد النظر إلى حياته جملة ازداد تضحية لحاضره فى سبيل مستقبله.

وواضح أن هذا الاتجاه قد يبالغ فى تطبيقه، كما يفعل البخيل مثلاً، لكننا بغض النظر عن هذه الحالات المغالية، نرى بُعد النظر قد يقتضى بطبيعته فقدان الإنسان لبعض ما هو أحسن جوانب الحياة؛ وعابد ديونيسوس يثور على بُعد النظر، وهو حين يسكر سكْرًا بدنيًا أو روحيًا يستعيد غزارة فى الشعور كان بُعد النظر قد قضى عليها، ويرى العالم مليئًا بالجمال والمتعة، ويتحلل خياله بغتة من سجن المشاغل اليومية؛ وقد نتج عن الطقوس الباخية ما كانوا يسمونه «بالتوحد» الذى معناه دخول اللّه فى شخص المتعبد، حتى ليعتقد هذا المتعبد أنه اتحد مع اللّه فى واحد؛ إن كثيرًا من أروع آيات الإنسان يحتوى على عنصر من عناصر السكر[١٥] أو قل يحتوى على تغلب العاطفة على بُعد النظر بعض الشىء؛ فلولا العنصر الباخىّ فى الحياة لفقدت الحياة لذتها، لكن الحياة خطرة بهذا العنصر فيها، فالنظر السديد من ناحية والعاطفة من ناحية أخرى يتصارعان صراعًا لم

ينقطع طوال عصور التاريخ، وإنه لصراع لا ينبغى لنا أن نؤيد فيه جانبًا على جانب كل التأييد.

أما فى نطاق الفكر، فالمدنية الرصينة هى والعلم أسمان على مسمى واحد على وجه التقريب؛ لكن العلم الخالص وحده لا يُقنِع، فالناس بحاجة مع العلم إلى العاطفة والفن والدين؛ ولئن جاز للعلم أن يصنع الحِدود للمعرفة، فلا يجوز له أن يضع أمثال هذه الحدود للخيال؛ وبين فلاسفة اليونان - كما هى الحال مع فلاسفة العصور التالية - فريق يميل إلى العلم بصفة رئيسية، وفريق آخر يميل إلى الدين قبل أى شىء آخر؛ وأما هذا الفريق الثانى فمدين بشىء كثير لديانة باخوس، سواء جاء ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر؛ وهذا القول ينطبق بصفة خاصة على أفلاطون، وعلى ما تفرع عنه فيما بعد من فروع تبلورت فى نهاية الأمر فى اللاهوت المسيحى. كانت عبادة ديونيسوس فى صورتها الأولى وحشية، بل كانت منفردة فى كثير من نواحيها، وهى لم تؤثر فى الفلاسفة بصورتها تلك، بل أثرت فيهم حين اتخذت صورتها الروحية التى تعزى إلى أورفيوس، وهى صورة مصطبغة بالزهد، أحلّت السُّكر الروحى مكان السُّكر البدنى.

وأورفيوس هذا شخصية غامضة لكنها تستوقف النظر؛ ويعتقد بعضٌ أنه كان رجلاً حقيقيًا، على حين يعتقد آخرون أنه كان إلهًا أو بطلاً خياليًا؛ وتجرى الرواية بأنه - مثل باخوس - جاء من تراقيا، لكن الظاهر أن الرأى الأرجح هو أنه (أو الحركة المرتبطة باسمه) جاءت من كريت؛ ومن المؤكد أن التعاليم الأورفية تحتوى على كثير مما يظهر أن قد كانت جذوره الأولى فى مصر، وأن كريت هى حلقة الوصل بين مصر واليونان فى انتقال هذا الأثر؛ ويقال إن أورفيوس كان مصلحًا مَزَّقَته طائفة متهوّسة من معتنقى المذهب الباخى، ولم يكن انصرافه إلى الموسيقى فى الأدوار الأولى من الأسطورة التى تُروى عنه، بنفس الأهمية التى بدت لهذا الجانب فى الأدوار المتأخرة من تلك الأسطورة. وعلى كل حال فهو كاهن وفيلسوف قبل أى شىء آخر. ومهما يكن من أمر تعاليم أورفيوس (لو قد كان له وجود) فنحن على علم تام بالتعاليم الأورفية نفسها (أى تعاليم الأتباع) فقد كان الأورفيون يعتقدون فى تناسخ الأرواح، وذهبوا إلى أن الروح فى الحياة الآخرة قد تنعم نعيمًا أبديًا أو قد تشقى بعذاب مقيم أو موقوت، حسب نوع

الحياة التى قضاها صاحبها فى الدنيا؛ وكان هدفهم أن يجعلوا أنفسهم «أطهارًا» بالاحتفالات الدينية التى تعمل على التطهير من ناحية، وبتجنبهم أنواعًا معينة من الدنس من ناحية أخرى، وأشدهم تمسكًا بعقيدته كان يمتنع عن أكل الحيوان، اللهم إلا فى مناسبات طقوسية، وعندئذ يأكلونه فى صورة دينية، وهم يعتقدون أن الإنسان بعضه من الأرض وبعضه من السماء؛ والحياة الطاهرة تزيد من الجزء السماوى وتُنقص من الجزء الأرضى، وقد يستطيع الإنسان فى النهاية أن يتحد مع باخوس حتى ليدعى بهذا الاسم نفسه؛ ولهم لاهوت مفصل ينص على أن باخوس وُلد مرتين، مرة أولى من أمه «سِمِلِى» ومرة ثانية من فخذ أبيه زيوس.

وللأسطورة الديونيسوسية صور كثيرة، تقول إحداها إن ديونيسوس هو ابن «زيوس» و «پرسفونى» وقد مزقه العمالقة إربًا إربًا حين كان صبيًا، وأكلوا لحمه كله إلا قلبه؛ ويقول بعضٌ إن زيوس أعطى القلب لـ «سِمِلَى»، ويقول آخرون إن «زيوس» إزدرده إزدرادًا؛ وكان ذلك فى أىٍّ من الحالتين سببًا فى مولد جديد لديونيسوس؛ وتمزيق الباخيِّين لحيوان مفترس والتهام لحمه نيئًا، إنما يرمز إلى تمزيق ديونيسوس وأكله على أيدى العمالقة؛ والحيوان نفسه رمز لتجسيد الله بمعنى من المعانى؛ وأما العمالقة فقد ولدوا من الأرض أولاً، لكنهم بعد أكلهم للإله دبّت فيهم شرارة إلهية؛ وكذلك الإنسان بعضه أرضى وبعضه إلهى، والطقوس الباخيَّة هدفها أن تجعل الإنسان إلهيًا كله تقريبًا.

وفى مسرحية يوربيد، تجرى على لسان كاهن أورفىّ عبارة لها مغزاها[١٦] وهى:

يا سيد سلالة أوروبا وصور،

يا من ولَدَه زيوس، وعند قدميك

قلاع كريت المائة،

جئتُ ساعياً إليك من ذلك الضريح المعتم

الذى سقفه عمودٌ حىٌّ منحوت؛

وبالصلب وبدماء عجل حىٍّ

وقطَعٍ لا خَدْشَ فيها من أشجار الصفصاف

ثُبِّتَ ذلك السقف؛ إن أيامى قد جرت..

مجرى واحداً طاهراً؛ أنا الخادم

الملهَم بتعاليم «جوف» الذى يتبع «إيدا»[17]

وحيثما طوَّف زاجريوس[18] فى منتصف الليل، طوَّفتُ معه

لقد احتملتُ صياح صواعقه؛

واديتُ أعياده الحمراء الدامية؛

وأشعلتُ «للأم الكبرى» شعلتها على الجبل،

لقد أُطلق سراحى، وسُمِّيت

باسم باخوس، منخرطاً فى زمرة الكهان

وتزمَّلْت برداء أبيض، فطهرّت نفسى

من دنس ولادة الإنسان ومن طينته التى هى دفينها،

ونحيتُ عن شفتى دائماً

طعم اللحم كله مادام لكائن حى.

ووجدت لوحات أورفية فى مقابر، عليها إرشادات لروح الميت تهديه طريقه فى العالم الآخر، وماذا يقوله لكى يقيم الدليل على أنه جدير بالخلاص، وهذه اللوحات مكسورة وناقصة، وأقربها إلى الكمال (وهى لوحة پتاليا) تحتوى على ما يأتى: -

ستجد إلى يسار منزل «هادس» (إله الجحيم) ينبوعاً

وستجد إلى جانب الينبوع صفصافة بيضاء

فلا تقرب الينبوع عن كثب

لكنك ستجد ينبوعاً آخر بجانب «بحيرة الذكرى»

ينبثق منه ماء بارد، وأمامه حُرَّاس

فقل: أنا ابن الأرض والسماء ذات النجوم

لكن سلالتى من السماء وحدها، وانتم بذلك عالمون

الا ترونني محترقًا بالظمأ، اذوى؟ فاسرعوا إلىَ

بالماء البارد المنبثق من بحيرة «الذكرى»

وهم من تلقاء انفسهم سيعطونك الماء من الينبوع المقدس

ومن ثمَ تكون لك السيادة بين سائر الأبطال...

وفى لوحة أخرى ما يأتى: «بُشراك يا مَن عانى ضروب العناء... لقد أصبحت إلهًا بعد أن كنت إنسانًا». وفى لوحة ثالثة ما يأتى: «إنك سعيد مبارك، لأنك ستصير إلهًا بعد أن كنت بَشرًا فانيًا».

أما ينبوع الماء الذى لا ينبغى للروح أن تشرب منه، فهو ما يجلب النسيان للشارب من مائة، وأما الينبوع الآخر، فهو ينبوع التذكر، لأنه إن كانت الروح لتظفر بالخلاص فى العالم الآخر، فلابد لها ألا تكون ناسية، بل ـ على نقيض ذلك ـ ينبغى أن تكون لها ذاكرة تفوق الذاكرة الطبيعية.

والمذهب الأورفى مذهب زاهد، فالخمر عند الأورفيين مجرد رمز، كما كان رمزًا أيضًا بالنسبة للعقيدة المسيحية فيما بعد، والسُكْر الذى كان الأورفيون ينشدونه هو حالة «الوجد» أى حالة الاتحاد مع اللّه، وهم يعتقدون أنهم بهذه الطريقة يحصلون على ضرب من المعرفة الصوفية التى لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المألوفة، وقد تسلل هذا العنصر الصوفى إلى الفلسفة اليونانية على أيدى فيثاغورس الذى كان مصلحًا للمذهب الأورفى، كما كان أورفيوس نفسه مصلحًا للديانة الديونيسوسية، ثم انتقلت الأورفية من فيثاغورس إلى أفلاطون، ومن أفلاطون انتقلت من جديد إلى معظم الفلسفات التى جاءت بعدئذ فكان فيها عنصر دينى قلّ أو كثر.

وأينما كان للأورفية نفوذ، غُرسَتْ جذور المذهب الباخىّ الصريح، ومن بين هذه الجذور الباخيّة عنصرٌ نسائى تراه واضحًا فى فيثاغورس، ثم تراه قد اتسع عند أفلاطون إتساعًا جعل هذا الفيلسوف يطالب للنساء بالمساواة السياسية المطلقة. يقول فيثاغورس: «إن النساء فى مجموعهن أقرب من الرجال إلى التقوى

بطبيعتهن»؛ ومن هذه الجذور الباخيّة أيضًا احترام العاطفة العنيفة، حتى لقد نشأت المأساة اليونانية من طقوس الديانة الديونيسوسية؛ وترى يريپيد بصفة خاصة يعلى من شأن الإلهين الرئيسيين فى المذهب الأورفى، وهما ديونيسوس وإروس؛ فهو لا يحترم الرجل التقىّ الفاضل إن كانت تقواه وفضل سلوكه صادرين عن برود فى العاطفة، وإن كان فى مآسيه سرعان ما يجنّ جنونه أو يشتد حزنه إذا ما سخطت عليه الآلهة لكفره.

ولقد جرى العُرف التقليدى عن اليونان بأنهم دلوا على رصانة جديرة بالإعجاب، مكنتهم من النظر إلى العاطفة نظرة موضوعية من الخارج، فيرون فيها كل ما يمكن أن تبديه من نواحى الجمال، مع بقائهم على هدوئهم وعلى صبغتهم الأولمبية، لكن هذا الرأى لا ينظر إلى حقيقة اليونان إلا من وجه واحد فقط؛ نعم إنه رأى قد يكون صوابًا بالنسبة إلى هومر وسوفوكليز وأرسطو، لكنه بغير شك ليس صوابًا بالنسبة إلى هؤلاء اليونان الذين مَسّتْهُم آثار الباخيّة أو الأورفية بطريق مباشر أو غير مباشر؛ ففى «إليوس» - حيث كانت الأسرار الأليوسيسية تكوّن أقدس جانب فى الديانة الرسمية فى أثينا، كان الناس يتغنون بترنيمة تقول:

تعال ممسكًا كأس شرابك عاليًا

تعال فى نشوتك التى تبعث الجنون

تعال إلى وادى إليوسس المزدهر

تعال انت، ياباخوس. نعماك

وفى مسرحية «باخى» ليوريبيد Maenade، تبدى عجائز الجوقة مزيجًا من الشعر والوحشية هو أبعد ما يكون عن الرصانة الهادئة، وهم يحتفلون بنشوتهم بتمزيقهم حيوانًا مفترسًا شلو شلوا، وبأكلهم إياه نيئًا على الفور:

الا ما اشد سرورنا فوق الجبل

إذ نعدو حتى نسقط من الإعياء

فلا يبقى عالقًا إلا جلد الغزال المقدس

وكل ما عداه يندفع بعيدًا

إلى حيث المرح على الينابيع الحمراء الدافقة،

وهى دماء ماعز الجبل بعد أن مزقت إرباً

وحيث مجدنا بالتهام الحيوان المفترس

حيث تلتقط قمة الجبل أشعة الصباح،

فهلموا إلى جبال فرجيا، هلموا إلى جبال ليديا

وليكن «بروميوس»[١٩] على راسنا إماماً.

ولم يكن رقص عجائز الجوقة على سفح الجبل عنيفًا فحسب، بل كان هروبًا من أعباء المدنيَّة وهمومها إلى عالم جماله غير بشرى، عالم فيه حرية الهواء والنجوم: وتراهم ينشدون فى موقف أقل هوسًا من الموقف السابق، فيقولون:

ترى هل تعود لى يوماً

تلك الرقصات الطوال

التى تدوم طوال الليل حتى تغرب النجوم؟

ترى هل أحسَّ قطرات الندى على حلقى

ومجرى الريح فى شعرى؟

ترى هل تسطع أقدامنا البيض فى السهول الممتعة؟

إن أقدام الغزال قد فرت إلى الغابة الخضراء

فكانت وحدها فى الكلأ وفى دنيا الجمال؛

إنه يثب لا عن خوف كما كان

فقد بَعُدَ عن الفخاخ وشِبَاك الموت

ومع ذلك فلا يزال يرنَّ صوت من بعيد

لا يزالُ يرنَّ صوت وخوف وكلاب صيد عجلانة

ألا إن جحفل الموت

لا يزال سائراً قُدُماً إلى جانب النهر وفى جوف الوادى

أكان عَدْوُكِ أيتها الأقدام السريعة عن فرح أم فزع؟

ففى الأرض لعزيزة المعزولة عن سيئات الإنسان،

حيث لا يرنّ صوت، وبين الخضرة الظليلة،

يعيش صغار الأحياء هناك لا تراها العيون.

فقبل أن تقول مع القائلين إن اليونان كانوا ذوى رصانة وهدوء، حاول أولاً أن تتخيل الأمهات فى فيلادلفيا (بأمريكا) يسلكن على هذا النحو، حتى ولو كان ذلك فى مسرحية يكتبها «يوجين أونيل» Eugene O'neill. ولم يكن الأورفىّ بأكثر هدوءًا من عابد ديونيسوس الذى لم تمتد له يد الإصلاح؛ فالحياة عند الأورفىّ كلها ألم وتعب، فنحن موثقون على عجلة تدور بنا دورات لا نهاية لعددها، من مولد وممات يتعاقبان؛ وحياتنا الصحيحة هى فى النجوم، لولا أننا مرتبطون بالأرض؛ ويستحيل علينا أن نفر من هذه العجلة الدائرة، وأن تظفر آخر الأمر باتحادنا مع اللّه فننعم بما فى ذلك من نشوة، إلا بالتطهير ونبذ اللذائذ والعيش الزاهد؛ فليست هذه نظرة قوم يرون الحياة سهلة ممتعة؛ بل هى أقرب إلى الروحانى الزنجى الذى قال:

سأنبئ اللّه عن كل متاعبى

حين أعود إلى الدار

لم يكن اليونان جميعًا، لكن كانت أكثرية كبرى منهم قوية العاطفة لا تسعد بحياتها، ويحارب بعضها بعضًا؛ يسوقها العقل فى ناحية وتسوقها العواطف فى ناحية أخرى؛ وكان لها من الخيال ما تتصور به الجنة كما كان لها من قوة تقرير ذاتها ما تخلق به صورة الجحيم؛ وكان اليونان يتمثلون بحكمة عندهم تقول: «لا تفرط فى شىء» لكنهم كانوا فى الواقع يسرفون فى كل شىء - فى التفكير الخالص، وفى الشِّعر، وفى الدين، وفى الخطيئة؛ وإن ما بلغ بهم مبلغ العظمة هو امتزاج العاطفة والعقل؛ ولم يكن العقل وحده ولا العاطفة وحدها لتحوّل العالم أبد الدهر بمقدار ما عملا معًا على تحويله؛ وليس نموذج اليونان فى أساطيرهم هو زيوس الأولمبى، لكنه بروميثيوس الذى جاء بالنار من السماء، فكان جزاؤه عذابًا سرمديًا.

وإذا نحن أخذنا هذه الصفات التى أسلفناها فى الفقرة السالفة على أنها تصور اليونان جميعًا، كان ذلك منا نظرة إلى الحقيقة من وجهة واحدة، كالذى يقول عن اليونان إنهم يتّسمون «بالرزانة»، فالواقع أن اليونان شهدت اتجاهين: أحدهما عاطفى دينى صوفى يهتم بالحياة الآخرة؛ والثانى مرح يعتدّ بتجربة الحواس ويعتمد على أحكام العقل، ويهمه تحصيل العلم بشتى الحقائق الواقعة؛ ويمثل هيرودوت هذا الاتجاه الثانى، كما كان يمثله الفلاسفة الأيونيون الأولون، ويمثله أيضًا ـ إلى حد ما ـ أرسطو؛ ويقول» بِيلُكْ Beloch[٢٠] بعد أن تناول الأورفيَّة بالشرح:

«لكن الأمة اليونانية كانت أكثر جيشانًا بفتوة الشباب من أن تذعن كلها إذعانًا لعقيدة تنكر هذا العالم الأرضى، وتحول الحياة الحقيقية إلى حياة آخرة؛ وعلى ذلك ظل المذهب الأورفىّ محصورًا فى دائرة ضيقة نسبية، هى دائرة المشْرِبين بتعاليمه، دون أن يكون لها أدنى تأثير فى ديانة الدولة الرسمية، بل لم يكن لها تأثير فى المجتمعات التى أخذت نفسها بالاحتفال بالرموز الخفية الدلالة، وأدخلتها ضمن شعائر الدولة، ووضعتها فى حماية القانون، كما فعل المجتمع الآثينى مثلاً. وكان لابد لألف سنة كاملة أن تمضى قبل أن يكتب النصر لهذه الأفكار فى العالم اليونانى ـ ولو أنها عندئذ كانت قد لبست ثوبًا لاهوتيًا يختلف كل الاختلاف عن ثوبها الماضى».

قد يبدو أن فى هذا القول مبالغة، خصوصًا فيما يتعلق بالأسرار الإلوسينية التى كانت مشبعة بالأورفية؛ وعلى كل حال فيمكن القول بصفة عامة أن مَنْ كان دينىَّ المزاج ولَّى وجهه شطر الأورفية، بينما العقليون ازدروها؛ وربما جاز لنا أن نقارن موقف الأورفية إذ ذاك بموقف «المذهب المنهجى» methodism فى إنجلترا فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر.

إننا نعلم كل شىء تقريبًا عما كان يتعلمه اليونانى المثقف عن أبيه، ولكننا لا نعلم إلا قليلاً جدًا عما كان يتعلمه فى سنينه الأولى من أمه، التى كانت إلى حد بعيد معزولة عن المدنيّة التى كان يمرح فيها الرجال؛ والأرجح فيما يظهر أن الآثينيين المثقفين ـ حتى فى أزهر عصورهم ـ قد احتفظوا من تقاليدهم ومن نشأتهم إبان الطفولة، بأسلوب أكثر بدائية فى تفكيرهم وشعورهم، مهما يكن من

أمر اعتمادهم على عقولهم فى العمليات الفكرية التى كانوا يجرونها فى رؤوسهم وهم على دراية بما يصنعون؛ وقد كان يحتمل دائمًا لذلك الأسلوب الموروث فى التفكير والشعور، أن يسود فى أيام الضيق؛ ولهذا السبب لا يكفى فى تحليل وجهة النظر اليونانية أن نذكر عنصرًا دون سائر العناصر.

ولم يتبيّن الباحثون تبينًا كافيًا تأثير الدين ـ وعلى الأخص الديانة اللا أوليمبية ـ على الفكر اليونانى إلا فى العصر الحديث وقد ظهر كتاب انقلابىّ هو كتاب «مقدمة لدراسة الديانة اليونانية» لمؤلفته «جين هارِسُن Jane Harrison. فاهتم اهتمامًا كبيرًا بالعناصر البدائية والعناصر الديونيسوسية فى ديانة سواد الشعب اليونانى؛ وحاول «ف. م. كورنفورد» F. M. Cornford فى كتابه «من يدرسون الفلسفة اليونانية إلى تأثير الدين على الفلاسفة؛ لكننا لا نستطيع قبول كل ما جاء فى هذا الكتاب من تفسيرات ولا نوافق على كثير مما جاء فيه من معلومات عن الأجناس البشرية خاصة بموضوع الكتاب[٢١]؛ وأكثر الكتب اتزانًا فيما أعلم هو كتاب «الفلسفة اليونانية الأولى» لمؤلفه جون بيرنت John Burnet وخصوصًا فى الفصل الثانى الذى عقده لـ «العلم والدين»، فهو يقول إن صراعًا نشب بين العلم والدين «بسبب الإحياء الدينى الذى شمل «هلاس» (اليونان) كلها إبان القرن السادس قبل الميلاد» مضافًا إليه انتقال دائرة النشاط من أيونيا إلى الغرب؛ ويقول «إن ديانة هلاس فى جزئها الذى يقع فى القارة، قد تطورت فى طريق يختلف كل الاختلاف عن الطريق الذى تطورت فيه الديانة فى أيونيا، وبصفة خاصة ما يتعلق فيها بعبادة ديونيسوس التى جاءت من تراقيا، ولا تكاد تجد لها ذكرًا عند هومر؛ فهذه العبادة كانت تنطوى على بداية مبدأ جديد كل الجدة فيما يختص بالنظر إلى الإنسان وعلاقاته بالعالم، ولا شك أننا نخطئ لو أننا عزونا للتراقيين أنفسهم أية نظرة تتصف بالسمو الرفيع؛ لكننا من جهة أخرى لا نستطيع أن نشك فى أن ظاهرة النشوة عندهم قد أوحت إلى اليونان بأن الروح أكثر من أن تكون نسخة خافتة للنفس، وأنها لا تبدى طبيعتها الحقيقية إلا إن «خرجت من البدن»...

وكأنما أوشكت الديانة اليونانية أن تبدأ المرحلة التى كانت الديانات فى الشرق قد بلغتها فعلاً؛ ويتعذر علينا أن ندرك كيف كان يمكن لأى شىء أن يقف فيها هذا الاتجاه، لولا نشأة العلم؛ وإنه لمن الأقوال المألوفة عن اليونان أنهم

أنقذوا من ديانة على النمط الشرقى لعدم وجود طائفة الكهنة عندهم؛ لكن هذا القول يخلط بين ما هو نتيجة وما هو سبب. فيجعل النتيجة سببًا؛ فالكهنة لا تخلق العقائد الجامدة، ولو أنهم يحافظون عليها بعد أن تتكون؛ ولم يكن للشعوب الشرقية فى المراحل الأولى من تطورهم كهنة أيضًا، بالمعنى المقصود بهذه الكلمة فى الاستعمال السابق؛ فالذى أنقذ اليونان ليس هو غياب طائفة الكهنة من بينهم بمقدار ما هو وجود المدارس العلمية.

«وبلغت الديانة الجديدة ـ لأنها جديدة بمعنى، وإن تكن بمعنى آخر قديمة قِدَم الإنسان ـ بلغت أعلى درجات رقيها عندما تأسست الجمعيات الأورفيّة؛ وقد كانت «أتكا» فيما نرى ـ هى الموطن الأصلى لهذه الجمعيات لكنها انتشرت بسرعة عجيبة، خصوصًا فى جنوبى إيطاليا وصقلية؛ وكانت فى بداية أمرها جماعات لعبادة ديونيسوس، لكنها تميزت بطابعين جديدين على الهلينيين، فهى أولاً قد نظرت إلى الوحى على أنه مصدر السلطة الدينية، وهى ثانيًا جمعيات منظمة على أساس أنها جماعات غير طبيعية؛ وتعزى الأشعار المشتملة على لاهوتهم إلى أورفيوس التراقىّ الذى هبط بنفسه إلى العالم السفلى، ولذا فهو دليل مأمون فى تجنيب الروح المفارقة لجسدها فى العالم الآخر، ما يحيط بها من الأخطار».

ويمضى «بيرنت» فى قوله بأن ثمة شبهًا يستوقف النظر بين العقائد الأورفيّة والعقائد السائدة فى الهند فى نحو ذلك الوقت عينه، ولو أنه يعتقد أنه لم يكن سبيل بين البلدين للاتصال؛ وبعد ذلك يتناول المعنى الأصلى لكلمة «عربدة» التى استعملها الأورفيون لتدل على «التقديس» والتى أريد بها أن تنَقّى روح المؤمن وتمكنه من الفرار من عجلة العودة إلى ولادة جديدة؛ وقد أسس الأورفيون ـ على خلاف كهنة المذاهب الأوليمبية ـ ما يصح أن نطلق عليه اسم «طوائف دينية» وأعنى بذلك جمعيات دينية، من حق كل إنسان ـ بغضّ النظر عن السلالة التى هبط منها أو الجنس من حيث الذكورة والأنوثة ـ أن ينضم إليها بعد أن يُشَرَّبَ تعاليمها؛ ومن تأثير هذه الطوائف نشأت الفكرة عن الفلسفة بأنها أسلوب للحياة.

الهوامش

(١) عرف المصريون والبابليون علم الحساب وشيئًا من علم الهندسة، لكنهم عرفوها معرفة عملية، أما الاستدلال القياسى المترتب على مقدمات كلية، فاختراع اليونان.

(٢) «ديانا» هو الاسم اللاتينى الذى يقابل «أرتميس» (فى اليونانية) فنجد اسم أرتميس مذكورًا فى الكتاب المقدس اليونانى، بينما ترانا قد حولنا الاسم إلى «ديانا» فى ترجمتنا للكتاب.

(٣) ولهذه الإلهة توأم ذكر، أو رفيق، هو «رب الحيوان» لكنه أقل شهرة منها؛ وقد اندمجت شخصية «أرتميس» فى «الأم الكبرى» إلهة آسيا الصغرى فى عصر متأخر.

(٤) انظر كتاب «الديانة «المينوسية ـ الميسينية» وآثارها الباقية فى ديانة اليونان» لمؤلفه Maltin p. Nilsson ص ١١ وما بعدها.

(٥) انظر كتاب «اصل الطغيان» لمؤلفه P. N. Ure.

(٦) مثال ذلك أن «جيمل» ـ وهى الحرف الثالث من أحرف الهجاء العبرية، معناها جمل، والعلامة الدالة على هذا الحرف هى صورة الجمل التى جرت فى ذلك مجرى العرف.

(٧) انظر كتاب Griechisch Geschichte لمؤلفه Beloch، فصل ١٢.

(٨) انظر كتاب تاريخ العالم القديم، لمؤلفه Rostovteseff، ج ١: ص ٣٩٩.

(٩) انظر كتاب «خمس مراحل فى الديانة اليونانية» ص ٦٧.

(١٠) انظر كتاب «الثقافة البدائية فى اليونان» لمؤلفه Rose J. E. (١٩٢٥) ص ١٩٢.

(١١) تاريخ زرادشت قائم على التخمين، فبعضهم يجعلونه سنة ١٠٠٠ ق. م، انظر «التاريخ، إخراج كيمبردج» ج ٤ ص ٢٠٧.

(١٢) لما هزمت أسبرطة أثينا، استعاد الفرس شاطئ آسيا الصغرى كله، واعترف لهم بالحق فيه «صلح أنتالسيداس» (٣٨٧ - ٦ قبل الميلاد) وبعد ذلك بنحو خمسين عامًا، اندمج كل هذا فى إمبراطورية الإسكندر.

(١٣) انظر كتاب اليونان «البدائية»، لمؤلفه Rose ص ٦٥ وما بعدها.

(١٤) انظر كتاب «مقدمة لدراسة الديانة الإغريقية» لمؤلفه J. H. Harrison ص ٦٥١.

(١٥) أقصد السكْر الروحى، لا السكْر من الكحول.

(١٦) ترجمة الشعر الوارد فى هذا الفصل إلى الإنجليزية هى للأستاذ جلبرت مرى.

(١٧) هذا هو نفسه ديونيسوس عند المتصوفة.

(١٨) هذا هو اسم من أسماء ديونيسوس الكثيرة.

(١٩) بروميوس: اسم آخر من أسماء ديونيسوس الكثيرة.

(٢٠) نفس المرجع: فى الجزء الأول، الفصل الأول، ص ٤٣٤.

(٢١) لكن كتب كورنفورد التى أخرجها عن محاورات أفلاطونية مختلفة، تدعو إلى الإعجاب التام.

الفصل الثانى

مدرسة ملطيا

أول ما يذكر فى أى كتاب لتاريخ الفلسفة يُكتَبُ للطلاب، هو أن الفلسفة قد بدأت بطاليس، الذى قال إن كل شىء مصنوع من ماء؛ وإن ذلك ليثبط المبتدئ الذى يجاهد - وربما كان جهاده هنا جهادًا على غير كثير من العسر - يجاهد نفسه كى يحسّ إزاء الفلسفة بكل ما يتوقعه منهاج الدراسة من احترام إزاءها؛ ومع ذلك فأمامنا مبرر قوى يحملنا على احترام طاليس، ولو أنه احترام موجّه إليه باعتباره رجلا من رجال العلم أكثر منه فيلسوفًا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة.

كان طاليس من أبناء ملطيا فى آسيا الصغرى، وهى مدينة تجارية مزدهرة كانت تضم عددًا كبيرًا من العبيد، كما كانت تشهد عراكا عنيفًا بين الأغنياء والفقراء من الأحرار أنفسهم؛ وانتصر الشعب فى ملطيا أول الأمر، وفتك بزوجات رجال الطبقة العالية وأبنائهم؛ ثم عادت السيادة لرجال الطبقة العالية، فأحرقوا معارضيهم أحياء، وأضاءوا الميادين المكشوفة فى المدينة بمشاعل من أجساد هؤلاء المعارضين [1] وفى معظم المدن اليونانية بآسيا الصغرى، فى العصر الذى عاش فيه طاليس، سادت ظروف كهذه الظروف.

واجتازت ملطيا - شأنها شأن سائر المدن التجارية فى أيونيا - مراحل من التطور الاقتصادى والسياسى إبان القرنين السابع والسادس؛ فالقوة السياسية

بادئ ذى بدء كانت فى أيدى الطبقة العالية التى كانت تملك الأرض الزراعية، لكن هذه الطبقة أخذت تخلى مكانها شيئًا فشيئًا لطائفة بلوتوقراطية[٢] من التجار؛ وهذه الطبقة بدورها حل محلها طاغية استولى على السلطان (كما هى العادة) بتأييد من الحزب الديمقراطى؛ وكانت مملكة ليديا تقع إلى الشرق من المدن اليونانية الساحلية، لكنها كانت معها على ود حتى سقطت نينوى (٦١٢ ق.م) فأطلق هذا يد ليديا حرة فى جهة الغرب، غير أن ملطيا استطاعت فى معظم الوقت أن تظل على ودها القديم، خصوصًا مع «كرويس» Croesees - آخر ملوك ليديا - الذى غلبه كورش Cyrus على أمره سنة ٥٤٦ قبل الميلاد؛ وكان هنالك كذلك علاقات هامة مع مصر، اعتمد فيها الملك على المرتزقة من اليونان، وفتحت بعض المدن أبوابها للتجارة اليونانية؛ وأول مستقر لليونان فى مصر، قلعة كانت تحتلها حامية من أهل ملطيا، على أن أهم مكان استقروا فيه بين عامى ٦١٠ - ٥٦٠ ق. م، هو دافنى؛ فهاهنا لجأ إرميا وكثيرون غيره من اليهود الذين لاذوا بالفرار من وجه «نبوخذ نصر» (إرميا، ٤٣، ص٥ وما بعدها) ولكن بينما أثرت مصر فى أهل اليونان أثرًا لاشك فيه، لم يؤثر اليهود فيهم، بل لانستطيع أن نفرض فى إرميا سوى أنه شعر بالفزع إزاء الأيونيين الجانحين نحو الشك.

أما عن تحديد التاريخ الذى عاش فيه طاليس، فأقوى ما لدينا من شاهد هو أنه - كما أسلفنا - اشتهر بتنبؤه بكسوف يقول لنا عنه الفلكيون إنه لابد أن يكون قد وقع سنة ٥٨٥ قبل الميلاد؛ وهنالك أدلة أخرى تتفق كلها - على ما فيها من قصور - على تحديد ما يقرب من هذا التاريخ تاريخًا لسائر ما أداه من أعمال: والتنبؤ بالكسوف لاينهض دليلا على نبوغ خارق بالنسبة إلى طاليس؛ ذلك لأن ملطيا كانت مرتبطة بليديا، وكانت هناك علاقات ثقافية بين ليديا وبابل، وكان الفلكيون البابليون قد استكشفوا من قبل أن الكسوف يحدث فى دورة منتظمة على مسافة يقرب طولها من تسعة عشر عامًا بين كسوف وآخر، وكان فى مستطاعهم أن ينبئوا بخسوف القمر على كثير جدًا من الدقة، أما فى كسوف

الشمس فقد كان يقف فى سبيل نجاحهم كون الكسوف يكون مرئيًا فى مكان وغير مرئى فى مكان آخر؛ وعلى ذلك فكل ما استطاعوا أن ينبئوا به فى هذا الصدد هو أنه فى التاريخ الفلانى يحسن بالناس أن ينظروا إلى السماء لعلهم مشاهدون كسوفًا؛ ومن الجائز أن ذلك هو كل ما عرفه طاليس؛ فلا هو ولا هم كانوا يعلمون لماذا يقع الكسوف فى هذه الدورة المتتابعة. ويقال إن طاليس قد ارتحل إلى مصر، وأنه جاء إلى اليونان من مصر بعلم الهندسة؛ وقد كان ما عرفه المصريون عن الهندسة لايكاد يجاوز بعض القواعد العملية؛ فليس لدينا ما يبرر أن طاليس قد ألمّ بالبراهين القياسية التى استكشفها اليونان فيما بعد؛ وربما عرف كيف يقيس بُعد سفينة فى البحر من مشاهدات يحصل عليها من نقطتين على اليابس، وكيف يحسب ارتفاع هرم من طول ظله؛ لكنه قد يعزى إليه نظريات أخرى كثيرة فى علم الهندسة، والأرجح أنها منسوبة خطأ إليه.

وكان طاليس أحد «الحكماء السبعة» فى اليونان، كل منهم اشتهر بحكمة قالها، وتجرى الرواية بأن حكمته التى قالها هى «أفضل الأشياء هو الماء».

وبناء على ما يقوله أرسطو، فإن طاليس قد ذهب إلى أن الماء هو العنصر الأصلى الذى تتألف منه سائر العناصر جميعًا؛ ويعتقد أن الأرض مرتكزة على الماء؛ ويَروى عنه أرسطو كذلك أنه قال إن فى المغناطيس روحا لأنه يحرك الحديد، وأنه رأى أن الأشياء كلها مليئة بالآلهة[٣].

وقوله إن كل شىء مصنوع من الماء، يمكن اعتباره فرضًا علميًا ، وليس هو بالقول الهراء؛ فمنذ عشرين عامًا [٤] كان الرأى الراجح هو أن كل شىء مصنوع من الهيدروجين الذى يتألف منه ثلثا الماء؛ فلئن كان الإغريق يتسرعون فى فرضهم الفروض، إلا أن المدرسة المَلطِيّة عَلَى الأقل كانت تأخذ نفسها باختبار تلك الفروض اختبارًا قائمًا على التجربة الحسية؛ ونحن لانعلم عن طاليس إلا علمًا أضأل من أن يعيننا على تكوين صورة لفلسفته ترضينا؛ غير أننا نعلم عن خلفائه فى ملطيا أكثر جدًا مما نعرف عنه؛ ومن المعقول أن يذهب بنا الظن إلى

أن شيئًا من وجهة نظرهم قد هبط إليهم منه؛ نعم إن ما قرره من علم ومن فلسفة كان ساذجًا، لكنه كان قمينًا أن يثير الفكر والملاحظة فى سواه.

وتُروى عنه أساطير كثيرة، لكنى لا أظننا نعلم أكثر من الحقائق القليلة التى ذكرتها؛ علَى أن بعض تلك الأساطير له متعته، فمنها أسطورة رواها أرسطو فى كتابه «السياسة» (١٢٥٩) إذ قال: «قد ليم على فقره، لأن لائميه قد فرضوا أن فقره دليل على أن الفلسفة لا خير فيها؛ وتقول الرواية إنه استعان بمهارته فى علم النجوم أن يتنبأ فى فصل الشتاء بأن محصول الزيتون فى العام المقبل سيكون موفورًا؛ ولما كان مالهُ قليلا، فقد دفع «عربونًا» يبيح له حق استعمال معاصر الزيتون كلها فى كيوس وملطيا، التى استأجرها بأجر قليل، إذ لم يكن إلى جانبه من يضاربه؛ فلما جاء أوان المحصول، وطُلبت المعاصر بكثرة دفعة واحدة وبغتة، أجَّرها بما شاء من أجر، وكسب مبلغًا من المال؛ وبهذا برهن للعالمَ أن الفلاسفة فى مستطاعهم أن يصبحوا أغنياء فى غير عناء إذا أرادوا، لولا أن طموحهم يتجه اتجاهًا آخر».

وثانى فلاسفة مدرسة ملطيا، هو أنكسمندر الذى نراه أحق بالعناية جدًا من طاليس؛ ولسنا ندرى عن تاريخه علمًا يقينًا، لكن قيل عنه إنه بلغ من عمره الرابعة والستين فى سنة ٥٤٦ قبل الميلاد، وهناك ما يبرر لنا أن نفرض بأن هذا التقدير قريب من الصواب، فمذهبه هو أن الأشياء كلها مستمدة من عنصر أوّلى واحد، لكن هذا العنصر ليس هو الماء كما ظن طاليس، ولا هو أى عنصر آخر مما نعرف؛ بل إنه لانهائى وخالد ولا حدود لزمانه، وهو «يحتوى على العوالم كلها» - ذلك لأنه ظن أن عالمنا هذا إن هو إلا عالم واحد من طائفة كبيرة؛ وهذا العنصر الأوّلى يتحول إلى العناصر المختلفة التى نألفها، ثم تتحول هذه العناصر المألوفة أحدها إلى الآخر، وله فى ذلك عبارة هامة تستوقف النظر:

«إن الأشياء تعود فترتدُّ إلى العنصر الذى منه نشأت؛ كما جرى بذلك القضاء، لأنها تعوّض بعضها بعضًا، ويرضى بعضها بعضًا، لما وقع منها من إجحاف، كما يقضى بذلك أمر الزمان».

ففكرة العدالة ، سواء فى ذلك العدالة الكونية والعدالة الإنسانية، قد لعبت دورًا فى الديانة والفلسفة اليونانيتين ، وهى فكرة لا يسهل أبدًا على الإنسان الحديث فهمها؛ والحق أن لفظة «العدالة» عندنا لاتكاد تعبر عن المعنى المراد، لكنه يتعذر علينا أن نجد كلمة أخرى تفضلها فى ذلك؛ والظاهر أن الفكرة التى أراد أنكسمندر أن يعبر عنها هى هذه: لابد أن يكون هناك نسبة معينة من النار ومن التراب ومن الماء فى العالم، لكن كل عنصر من هذه العناصر (وقد تخيلها آلهة) لاينى عن السعى فى سبيل اتساع رقعة مُلكه، غير أن ثمة نوعًا من الضرورة أو القانون الطبيعى لاينفكّ يردّ التوازن إلى حيث كان؛ فحيث كانت نار ـ مثلا ـ تُرى الآن رمادًا، والرماد من التراب ـ هذه الفكرة عن العدالة، والعدالة هنا معناها عدم مجاوزة الحدود المفروضة منذ الأزل ، هى من أعمق العقائد اليونانية؛ وكانت الآلهة خاضعة لحكم العدالة خضوع البشر له؛ ولم تكن هذه القوة العليا مشخصة ولا كانت فى رأيهم إلهًا أعلى.

وكان لأنكسمندر حجة يدلل بها على أن العنصر الأولى لايمكن أن يكون ماء ولا عنصرًا آخر غير الماء مما نعرف؛ لأنه لو كان بين هذه العناصر عنصر أولى لاكتسح العناصر الأخرى؛ ويَروى عنه أرسطو أنه قال: إن هذه العناصر المعروفة لنا يعارض بعضها بعضًا ؛ فالهواء بارد والماء رطب والنار حارة؛ «وعلى ذلك فلو كان أحد هذه العناصر لانهائيا، لزالت العناصر الباقية اليوم» وإذن فلابد أن يكون العنصر الأوّلى محايدًا فى هذا الصراع الكونى.

وكان ثمة حركة منذ الأزل، تمت فى غضونها نشأة العوالم؛ ذلك أن هذه العوالم لم تُخلق كما تقول اليهودية والمسيحية ، بل تطورت؛ وكذلك حدث تطور فى مملكة الحيوان ، فنشأت الكائنات الحية من العنصر الرطب حين أخذت الشمس تبخره؛ والإنسان ـ كأى حيوان آخر ـ هو سليل الأسماك؛ ولابد أن يكون الإنسان قد هبط من صنوف من الحيوان تختلف عنه لأنه كان من المستحيل عليه ـ بسبب طفولته الطويلة ـ أن يحتفظ ببقائه فى أول مراحل التطور لو كان عندئذ على صورته الراهنة.

كان أنكسمندر مليئًا بحب الاستطلاع العلمى؛ ويقال إنه أول إنسان رسم مصورًا جغرافيًا، وكان رأيه أن الأرض أسطوانية الشكل ؛ وأما رأيه فى حجم الأرض فمختلف عليه، فتارة يقال إنه اعتقد أن الأرض والشمس متساويان، وتارة يقال بل إنه رأى أن الشمس تكبر الأرض حجما بسبع وعشرين مرة، وطورًا يقال بثمانٍ وعشرين مرة، وفى كل موضع نرى أنكسمندر فيه أصيل الرأى، تراه علميا فى اتجاهه ومستندًا إلى أحكام العقل.

وثالث الثالوث من فلاسفة ملطيا، هو أنا كسمانس الذى يثير اهتمامنا بقدر ما يثيره أنكسمندر، لكنه مع ذلك يتقدم بضع خطوات هامة؛ ونحن أبعد ما نكون عن اليقين فى تحديد تاريخه، إلا أننا لانشك فى أنه أعقب أنكسمندر، كما أننا لانشك فى أنه ازدهر قبل سنة ٤٩٤ قبل الميلاد ، لأن الفرس قد خربوا مدينة ملطية فى تلك السنة، حين أرادوا أن يخمدوا الثورة الأيونية.

وعنده أن العنصر الرئيسىّ هو الهواء، فالرح هواء، والنار هواء مخلخل؛ وإذا ما تكثف الهواء، انقلب بادئ الأمر ماء، ثم إذا مضيت فى تكثيفه، انقلب ترابا وبعدئذ يكون صخورًا؛ ولهذه النظرية حسنةٌ هى أنها تجعل الفوارق كلها بين العناصر المختلفة، اختلافًا فى الكمية، يعتمد كل الاعتماد على درجة التكثف.

ومن رأيه أن الأرض تشبه المنضدة المستديرة، وأن الهواء يحيط بكل شىء «فكما أن روح الإنسان ـ لكونها هواء ـ تمسك جسده، فكذلك ترى النَّفَس والهواء يحيطان بالعالم كله» فقد يظهر أن العالم يتنفس.

كانت منزلة أنا كسمانس عند القدماء أعلى من منزلة أنكسمندر مع أن العالم الحديث يكاد يجمع على عكس ذلك؛ وقد كان لأنا كسمانس أثر هام فى فيثاغورس كما كان قوى التأثير فى جانب كبير من التفكير الفلسفىّ الذى ظهر بعد ذلك، فعلى الرغم من أن الفيثاغوريين قد اهتدوا إلى أن الأرض كُرِّية الشكل فقد اعتنق الذريّون مذهب أنا كسمانس فى أن الأرض على شكل القرص المستدير.

إن مدرسة ملطية لا تكتسب خطرها مما أنتجته ، بل مما حاولته؛ وهى مدينة بوجودها لاتصال العقل اليونانى ببابل ومصر؛ وكانت ملطية مدينة تجارية غنية، عَمِلَ اتصالُ أهلها بغيرهم من أبناء الأمم الكثيرة، على تلطيف التعصب البدائى والخرافات؛ وكانت أيونيا من الوجهة الثقافية أهم أجزاء العالم الهلينى كله ولبثت كذلك حتى خضعت لـ «دارا» فى مستهل القرن الخامس؛ وأوشكت ألا تمسها الحركة الدينية المرتبطة بديونيسوس وأورفيوس، فكانت ديانتها أولمبية، لكن يظهر أنها لم تنظر إلى الدين نظرة بالغة الجد؛ ولنا أن نعتبر تأملات طاليس وانكسمندر وانا كسمانس فروضًا علمية، وهى تأملات قد برّأت نفسها - إلا فى مواضع نادرة - من إقحام الرغبات البشرية والأفكار الخلقية عند تفسير الكون؛ فالأسئلة التى أثارها هؤلاء بتأملاتهم كانت أسئلة جديرة بالبحث، وجاءت حيويتهم مصدر وحى للباحثين من بعدهم.

والمرحلة التالية من مراحل الفلسفة اليونانية، أعنى المرحلة المرتبطة بالمدن اليونانية فى جنوبى إيطاليا، أكثر اصطباغًا بالدين، وبالمذهب الأورفى على وجه التخصيص - وهى مرحلة أهم ، وأدعى للإعجاب بما أنتجت، من مرحلة ملطية، لكنها أقل من هذه فى روحها العلمية.

الهوامش

(١) من كتاب «تاريخ العالم القديم» لمؤلفه روستوتتشف Rostotsev ج١ ص ٢٠٤.

(٢) Plutocracy.

(٣) يشك «بيرنت» فى كتابه «الفلسفة اليونانية الأولى» ص٥١ فى هذا القول الأخير.

(٤) بالنسبة إلى صدور الكتاب سنة ١٩٤٦. (المعرب)

الفصل الثالث

فيثاغورس

كان فيثاغورس الذى سأجعل تأثيره فى العصور القديمة والحديثة موضوع هذا الفصل ـ من أهم من شهدت الدنيا من رجال من الوجهة العقلية؛ وهو بهذه الأهمية كلها فى كلتا حالتيه: حين أصاب وحين أخطأ على السواء؛ فالرياضة بمعنى التدليل القياسىّ القاطع، تبدأ بفيثاغورس، وهى عنده مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بصورة عجيبة من التصوف؛ ولم يزل تأثير الرياضة فى الفلسفة، الذى يُعزى إليه إلى حدما ، لم يَزَلْ منذ عهده حتى اليوم، متصفًا بالعمق وبعدم التوفيق فى آن معًا.

لنبدأ حديثنا بالقليل الذى نعرفه عن حياته؛ فهو من أبناء جزيرة ساموس، وازدهر شأنه نحو عام ٥٣٢ قبل الميلاد؛ ويزعم بعضٌ أنه ابن مواطن له منزلته المرموقة، وهو مينسارنوس ، فى حين يزعم آخرون أنه ابن الإله أبولو؛ وسأترك للقارئ حرية الاختيار بين هذين البديلين؛ وكانت ساموس فى عهده يحكمها طاغية يدعى «پولكراتس»، وهو وغد كهل، أصبح مع الأيام عريض الثراء، وسيّدَ أسطول قوى..

وكانت ساموس تنافس ملطية فى التجارة، أوغل تجارها فى أسفارهم حتى بلغوا طرطسوس فى أسبانيا، الذى كان غنيًا بمناجمه ، وقد أصبح پولكراتس

طاغية على ساموس حول سنة ٥٣٥ قبل الميلاد، ولبث يحكم حتى سنة ٥١٥ قبل الميلاد؛ ولم تكن الوساوس الخلقية لتلتمس سبيلها إلى نفسه؛ فتخلص من أخويه اللذين كانا على اتصال به أول الأمر فى طغيانه ، واستخدم أسطوله فى القرصنة بصفة خاصة، وقد استفاد من خضوع ملطية للفرس، الذى وقع قبل ذلك بقليل، ولكى يحول دون التوسع الفارسىّ تجاه الغرب خطوة أخرى عقد حلفًا مع «أماسس» ملك مصر؛ لكن لما جاء قمبيز ملكا على الفرس، وحصر جهده كله فى غزو ومصر، تبين پولكراتس أن النصر قد يكتب لقمبيز؛ ولذا انقلب على عقبيه من فريق إلى فريق، وأرسل أسطولا مؤلفًا من أعدائه السياسيين ليهاجم مصر، لكن البحارة دبت بينهم الفتنة وعادوا إلى ساموس ليهاجموه، غير أنه غلبهم على أمرهم، لولا أنه سقط آخر الأمر فريسةَ حركةٍ غادرةٍ لعبتْ على جشعه، وهى أن رجلا من رجالات فارس فى «سرديس» ادّعى أنه معتزم أن يثور على «الملك العظيم» وأنه يدفع مبالغ طائلة من المال لبولكراتس إذا عاونه فى ثورته، فذهب بولكراتس إليه فى أرض وطنه بغية لقائه والاتفاق معه، وهناك ألقى عليه القبض وصُلب.

كان «پولكرتس» راعيًا للفنون، وازدانت ساموس على يديه بمنشآت تستوقف النظر، وكان «أنا كريون» هو شاعر البلاط فى عهده، ومع ذلك كله فقد كره فيثاغورس حكومته وغادر ساموس، ويقال إن فيثاغورس قد زار مصر ـ وليس ذلك بالمستحيل ـ وإنه ظفر هناك بكثير من حكمته،ومهما يكن من أمر ذلك، فليس من شك فى أنه ألقى رواسيه آخر الأمر فى كروتون فى جنوبى إيطاليا.

وكانت المدن اليونانية فى جنوبى إيطاليا غنية مزدهرة، كما كانت مدينتا ساموس وملطية؛ يضاف إلى ذلك أنها لم تكن معرضة لخطر الفرس(١)، وأكبر تلك المدن اثنتان، هما «سيبارس» و«كروتون»؛ أما سيبارس فقد لبثت مضرب الأمثال فى ترف الحياة فيها، ويزعم «ديودورس» أن عدد سكانها فى أزهر أيامها بلغ ثلاثمائة ألف نسمة، ولكن هذه مبالغة لاشك فيها؛ وكانت «كروتون» تقرب من

«سيبارس» فى حجمها؛ والمدينتان معًا كانتا تعتمدان على استيراد البضائع الأيونية إلى إيطاليا لاستهلاك بعضها فى إيطاليا نفسها، ثم لإعادة تصدير بعضها الآخر من سواحل إيطاليا الغربية إلى بلاد الغال وأسبانيا؛ وكانت المدن اليونانية فى إيطاليا فى قتال عنيف بعضها مع بعض، وفى الوقت الذى وصل فيه فيثاغورس إلى «كروتون» كانت هذه المدينة قد هزمت لتوّها فى حربها مع «لوكرى» غير أنها لم تلبث بعد قدومه إليها أن ظفرت بنصر كامل على «سيبارس» الذى اندكت من أساسها (سنة ٥١٠ ق. م)، وكانت سيبارس هذه وثيقة الصلة مع ملطية من حيث التجارة، واشتهرت «كروتون» بالطب، فطبيب من أطبائها يدعى «ديموسديز» هو الذى أصبح طبيبًا لبولكراتس، ثم طبيبًا لدارا.

أسس فيثاغورس فى «كروتون» جماعة من الأتباع، كانت قوية التأثير فى تلك المدينة حينًا من الدهر، لكن أهل المدينة عادوا فى النهاية فانقلبوا على فيثاغورس، حتى ارتحل هذا إلى «متابونتيون» (وهى أيضًا فى جنوبى إيطاليا) حيث قضى نحبه؛ ولم يلبث بعدئذ أن أصبح شخصية أسطورية تُنسب إليه المعجزات والقوة السحرية، لكنه كان كذلك مؤسس مدرسة من الرياضيين[٢]؛ وهكذا تنازعت ذكراه روايتان متعارضتان، ومن العسير أن تستخلص الحق من خليط ما يُروى.

وفيثاغورس بين من شهدهم التاريخ من رجال، هو من أشدهم استثارة للعجب والحيرة؛ فليس الأمر يقتصر على كون الروايات التى تروى عنه خليطًا يكاد يستحيل على إنسان أن يفصل صوابه من باطله، بل إن الحقائق التى هى أقرب إلى الحق الصراح وأبعد أجزاء تلك الروايات عن اختلاف الرأى، تصوِّر لنا نفسية غاية فى العجب؛ وتستطيع أن تصف فيثاغورس وصفًا موجزًا فتقول إنه «مزيج من «أينشتين» و«مسز إدى» فهو مؤسس ديانة، أهمّ اتجاه فيها هو مذهب تناسخ الأرواح [٣] وجَعْلُ أكل الفول خطيئة؛ وقد صُبَّتْ ديانته فى مذهب دينى يضع نفسه فى بعض أجزائه رقيبًا على الدولة، ويجعل للقديسين كلمة فى الحكم؛ لكن أصحاب الجمود النفسىّ لم يطيقوا حرمانهم من الفول، وأعلنوا الثورة بعد حين قَصُرَ أو طال.

وهاك بعض القواعد التى جاءت فى مذهب فيثاغورس الدينى:

١ ـ أن تمتنع عن أكل الفول.

٢ ـ ألا تلتقط ما قد سقط.

٣ ـ ألا تمس ديكا أبيض.

٤ ـ ألا تكسر الخبز.

٥ ـ ألا تخطو من فوق حاجز.

٦ ـ ألا تحرك النار بالحديد.

٧ ـ ألا تأكل من رغيف كامل.

٨ ـ ألا تنزع الزهر من إكليل.

٩ ـ ألا تجلس على مكيال.

١٠ ـ الا تأكل قلبًا

١١ ـ ألا تمشى فى الطرق العامة.

١٢ ـ ألا تسمح للعصافير أن تبنى أعشاشها فى دارك.

١٣ ـ إذا رفعت القدر عن النار، فلا تترك أثرها على الرماد، بل امزج الرماد بعضه فى بعض.

١٤ ـ لاتنظر إلى المرآة بجانب الضوء.

١٥ ـ إذا ما نهضت من فراشك، فاطْوِ الفراش وسَوِّ موضع جسدك منه(٤) وكل هذه الأوامر ينتمى إلى نوع التحريم الذى كان يفكر فيه البدائيون؛ ويقول كورنفورد فى كتابه «من الدين إلى الفلسفة» إنه يرى أن «مدرسة فيثاغورس تمثل التيار الأساسىّ فى الاتجاه الصوفى الذى جعلناه أحد المجريين الرئيسيين، حين جعلنا الآخر الاتجاه العلمى»؛ وهو يعتبر بارمنيدز الذى نسميه «مستكشف المنطق» «نتيجة تفرعت عن الفيثاغورية، ويرى أن أفلاطون نفسه قد وجد المعين

الرئيسى لوحيه فى الفلسفة الإيطالية» ويقول إن «الفيثاغورية حركة إصلاح فى المذهب الأورفى نفسه حركة إصلاح فى عبادة ديونيسوس»: إن التعارض بين الاتجاه العقلى من ناحية والاتجاه الصوفى من جهة أخرى، ذلك التعارض الذى يمتد ما امتدّ التاريخ، يظهر أول ما يظهر بين اليونان، فى صورة التعارض بين آلهة أولمب، والآلهة الآخرين الذين كانوا أقل من هؤلاء مدنيَّةً، وأعنى بهم أولئك الآلهة الذين كانوا أقرب من آلهة الأولمپ شبها بالعقائد البدائية التى يعالجها علماء الأجناس البشرية؛ وترى فيثاغورس فى هذا التقسيم يقع فى الجانب الصوفى، وإن تكن صوفيته من ضرب عقلى فريد فى نوعه؛ فقد كان ينسب إلى نفسه صفات شبيهة بالصفات الإلهية، والظاهر أنه قال هذه العبارة: هنالك ناس وهنالك آلهة، كما أن هنالك كائنات مثل فيثاغورس ـ لاهم من هؤلاء ولا أولئك» ويقول كورنفورد: «تميل المذاهب الفلسفية التى أوحى بها فيثاغورس إلى البحث فى العالم الآخر، إذ تجعل القيمة كلها لوحدة اللّه التى لاتراها العيون، وتتهم العالم المرئى بالبطلان والخداع، فهو سطح عكر تتكسَّر عليه أشعة الضوء السماوى، وتتعتَّم فى ضباب وظلام».

قال «ديكايارکوس» إن فيثاغورس عَلَّمَ «أولا أن الروح خالدة، وأنها تتحول ضروبا أخرى من الكائنات الحية، ثم عَلَّمَ أن كل ما يظهر فى الوجود يعود فيولد فى دورة معلومة، فلا شىء جديد كل الجدة؛ وأن كل ما يولد وفيه دبيب الحياة، ينبغى أن ننظر إليه جميعًا نظرتنا إلى أبناء الأسرة الواحدة»[٥] ويقال إن فيثاغورس كان يعظ الحيوان، كما قد فعل القديس فرنسيس، وكانت الجمعية التى أسسها، تقبل الرجال والنساء على قدم المساواة، وكانت المِلْكية فيها مشاعا للجميع، كما أنهم جميعًا كانوا يعيشون على غرار واحد؛ بل إن ما يستكشفونه فى العلم والرياضة، كانوا يعتبرونه كشفًا جميعًا، وينسبونه إلى فيثاغورس حتى بعد موته، نسبة فيها معنى من معانى التصوف؛ وحدث أن خرج «هپاسوس» من أهالى «ميناپونتيون» على هذه القاعدة فتحطمت به السفينة جزاء من عند الآلهة الغضبى عما اقترف من إثم.

لكن ما شأن هذا كله بالرياضة؟ إن الرابطة بينه وبين الرياضة هى رابطة

خلقية، لأنه كان بهذا يُعْلى من شأن الحياة التأمُّلية، ويلخص لنا «بيرنت» ما فى هذه التعاليم من صيغة خلقية فيقول:

نحن فى هذا العالم غُرَباء، والجسم هو مقبرة الروح، ومع ذلك فلا يجوز لأحد منا أن يلتمس الفرار بالانتحار، لأننا مِلْك لله، هو راعينا، وما لم تشأ إرادته الفرار، فلا حق لنا فى تهيئته لأنفسنا بأنفسنا؛ والناس فى هذه الحياة ثلاثة ضروب تقابل الضروب الثلاثة من الناس الذين يفدون إلى الألعاب الأولمپية: فأحط الطبقات جماعة جاءت تبيع وتشترى، ويتلوها ارتفاعا أولئك الذين جاءوا يتنافسون فى المضمار؛ وخير الناس جميعًا هم أولئك الذين جاءوا ينظرون إلى ما يجرى وحسبْهم ذلك؛ وعلى ذلك فأعلى درجات التطهير النفسىّ هو العلم الذى لايجعل الهوى أساسه، وإن مَنْ يستطيع تكريس نفسه لذلك لهو الفيلسوف الحق، الذى فكّ الأغلال التى تربطه «بعَجَلة الميلاد»(٦).

إن ما يطرأ على معانى الألفاظ من تغيرات كثيرًا ما يكون كبير الفائدة جدًا فقد أسلفتُ لك القول فى لفظة «عربدة» وما تطور إليه معناها (فى اللغة الإنجليزية) وهأنذا أحدثك عن لفظة «نظرية» فهذه الكلمة (فى الإنجليزية أيضًا) كانت فى الأصل لفظة أورفية، يفسرها كورنفورد بمعنى «تأمل عاطفى وجدانى» وهو يقول فى ذلك ما يأتى: «إن المشاهد يوحِّد بين شخصه وبين الإله المتألم، يموت بموته، ويبعث من جديد فى ولادته الجديدة»؛ و«التأمل العاطفى الوجدانى» عند فيثاغورس، كان يُفهم بمعناه العقلى ويتمثل فى المعرفة الرياضية؛ وعلى هذا النحو، أكسبت الفيثاغورية كلمة «نظرية» معناها الحديث شيئًا فشيئًا؛ لكن الكلمة مازالت تحتفظ بعنصر الكشف النشوانى فى معناها، بالنسبة إلى كل أولئك الذين استمدوا وحيهم من فيثاغورس، وقد يبدو هذا غريبًا فى أعين مَنْ تعلم قليلا من الرياضة فى المدرسة وهو كاره؛ أما أولئك الذين مارسوا بالفعل تلك النشوة المسْكِرة التى تنشأ عن الفهم المفاجئ الذى تتيحه الرياضة آنا بعد آن، أعنى أولئك الذين يحبون الرياضة حبا، فسيرون النظرة الفيثاغورية جد طبيعية، حتى ولو لم تكن صوابا؛ فقد يظهر لنا أن الفيلسوف التجريبى عبدٌ لمادته، أما الرياضى البحت فهو كالموسيقىّ يخلق عالمه بتنسيقه الجميل خلقا حرًا.

ومن المفيد أن نلاحظ فى شرح «بيرنت» للعنصر الأخلاقى فى الفيثاغورية، تعارضه مع القيم الحديثة؛ ففى مباراة الكرة، ترى أصحاب العقول الحديثة يعتبرون اللاعبين أعظم شأنًا من المتفرجين؛ وكذلك فى الدولة تراهم أكثر إعجابًا بالساسة الذين يعتركون فى المضمار منهم بمن يكتفى بالنظر؛ وهذا التغير فى القيم مرتبط بتغير مثله فى النظام الاجتماعى ـ فلكل من الجندى والرجل المهذب والغنى الحاكم والحاكم المستبد، معياره الخاص فى قياس ما هو خير وما هو حق؛ أما السيد المهذب فرباطه بالتفكير النظرى الفلسفى قوىّ طويل، لأنه مرتبط بفكرة النبوغ عند اليونان، ولأن فضيلة التأمل الفكرى قد وجدت سندًا يؤيدها من اللاهوت، ولأن المثل الأعلى فى صورة الحقيقة البعيدة عن الهوى هو الذى أكسب الحياة العلمية وقارها؛ ولك أن تعرّف السيد المهذب بأنه عضو فى جماعة تَساوَى أفرادُها وتعيش على مجهود العبيد، أو على الأقل تعيش على مجهود طائفة لا يكون دنوُّ منزلتها محلا لريبة مرتاب؛ ولابد لنا أن نلاحظ هنا أن هذا التعريف يشمل التقديس ويشمل الحكيم بمقدار ما تكون حياة هذين تأمُّلاً فكريًا أكثر منها نشاطًا عمليًا.

وتعريف الحقيقة فى عصرنا الحديث، كتعريف البراجمانية والذرائعية لها، وهما اتجاهان عمليان أكثر منهما تأملين نظريين؛ أقول إن تعريف الحقيقة عند أصحاب هذه الاتجاهات العملية قد أوحى به العصر الصناعى بالقيس إلى عصر سيادة الأرستقراطية.

ومهما يكن الرأى فى النظام الاجتماعى الذى يبيح الرق، فإننا مدينون للسادة المهذبين ـ بالمعنى الذى أسلفناه لهذه الكلمة ـ بالرياضة البحتة؛ ولما كان المثل الأعلى التأمُّلى قد أدى إلى خلق الرياضة البحتة، فإنه إذًا مصدر نشاط نافع، وهذا بدوره زاد من قيمته فى أعين الناس، وأدى إلى نجاحه فى اللاهوت والأخلاق والفلسفة، وهو نجاح لم يكن ليظفر به لولا ما أظهره من نفع فى عالَم الرياضة.

وحسبنا ما ذكرناه شرحًا لفيثاغورس من وجهيه: باعتباره نبيًا دينيًا من جهة، وباعتباره عالمًا فى الرياضة البحتة من جهة أخرى؛ فهو قوىّ الأثر إلى حد بعيد جدًا فى كلا الجانبين، ولم يكن الجانبان منفصلين بمقدار ما يبدو من انفصالهما للعقل الحديث.

إن معظم العلوم فى بدايتها تكون مرتبطة بشىء من العقائد الباطلة يخلع عليها قيمة وهمية؛ فعلم الفلك كان مرتبطًا بالتنجيم، والكيمياء كانت مرتبطة بمحاولات بدائية لاستخراج الذهب من النحاس وما إلى ذلك؛ كذلك كانت الرياضة مرتبطة بنوع من الخطأ، لكنه خطأ ألطف فى نوعه مما ذكرنا؛ فقد خيل للناس أن الرياضة يقينية ومضبوطة ويمكن انطباقها على العالم الواقع؛ أضف إلى ذلك أن وسيلة الحصول عليها هى الفكر الخالص الذى لا حاجة فيه إلى المشاهدة بالحواس؛ ونتيجة هذا كله، ظن الناس أنها تهيئ لهم مثلا أعلى للمعرفة يقصر دونه نوع المعرفة الحسية التى نستمدها من الحياة اليومية؛ وحَسِبَ الناسُ ـ معتمدين فى ذلك على الرياضة ـ أن الفكر أعلى منزلة من الحس، وأن الحدس أهدى إلى الحق من الملاحظة، فإذا وجدنا أن عالم الحس لايطابق الرياضة فلننبذ عالم الحس؛ وهكذا جعل الناس يلتمسون بالوسائل المختلفة ذلك المثل الأعلى للرياضة، ونجم عن ذلك من الآراء ما أصبح مصدرًا لكثير من الخطأ فى الميتافيزيقا وفى نظرية المعرفة؛ وإنما يبدأ هذا الضرب من الفلسفة بفيثاغورس.

وكلنا نعلم أن فيثاغورس قد ذهب إلى أن «الأشياء كلها أعداد»، ونحن إذا فهمنا هذه العبارة من وجهة نظر حديثة وجدناها كلامًا ليس له معنى؛ لكن ما أراده فيثاغورس بعبارته لم يكن يخلو من المعنى خلوًا تاما، فقد أدرك أهمية الأعداد فى الموسيقى، ولاتزال بعض المصطلحات الرياضية المستعملة اليوم تنبئ عن العلاقة التى كانت بين الحساب والموسيقى، مثل قولنا «الوسط التوافقى» و«المتوالية التوافقية»؛ فالأعداد كانت ترد فى ذهن فيثاغورس على هيئة أشكال، كما تبدو فى زهر اللعب وورق اللعب، ومازلنا حتى اليوم نقول: «مربع العدد» و«مكعب العدد» وهى ألفاظ ورثناها عنه؛ كذلك كان فيثاغورس يتحدث عن أعداد

مستطيلة وأعداد مثلثة وأعداد هرمية وهلم جرًا؛ وكان يقصد بذلك عدد الحصى المطلوب لتكوين هذه الأشكال؛ وأرجح الظن أنه تصور العالم مؤلفًا من ذرَّات، والأجسامَ تشكيلاتٍ من ذريرات لذرَّات رُتِّبَتْ على أشكال مختلفة؛ وبهذا أراد أن يجعل علم الحساب هو الدراسة الرئيسية فى علم الطبيعة وفى علم الجمال.

وأعظم كشف قام به فيثاغورس، أو قام به أتباعه المباشرون، هو النظرية الخاصة بالمثلثات قائمة الزوايا، وهى أن مجموع المربعين القائمين على الضلعين المجاورين للزاوية القائمة يساوى المربع القائم على الضلع الثالث، وهو وتر المثلث؛ وكان المصريون قبل ذلك يعلمون أن المثلث الذى يكون طول أضلاعه ٣ و٤ و٥ يكون فيه زاوية قائمة؛ لكن يظهر أن اليونان هم أول مَن لاحظوا أن ٣^{٢} + ٤^{٢} = ٥^{٢} ، فلما جعلوا هذا الفرض أساسًا لسلوكهم، تبين لهم برهان النظرية العامة.

ولكن شاء سوء الحظ لفيثاغورس أن تؤدى نظريته إلى نتيجة مباشرة، وهى الكشف عن الأطوال التى يستحيل قياسها، وهو كشف يهدم فلسفته كلها من أساسها فيما يظهر، ففى المثلث القائم الزاوية المتساوى الساقين، يكون المربع المقام على الوتر ضعف المربع المقام على أىّ من الضلعين الآخرين؛ فافرض أن طول ضلع من أضلاع المثلث بوصة واحدة، فكم يكون طول الوتر؟ افرض أن طول الوتر هو م/ن من البوصات، إذن م^{٢}/ن^{٢} = ٢؛ فإذا كان هنالك مضاعف مشترك بين م، ن فاقسمهما عليه، فيكون إما م أو ن عددًا فرديًا ؛ ولما كانت م^{٢} = ٢ ن^{٢}، كانت م^{٢} عددًا زوجيًا وكانت بالتالى م عددًا زوجيًا كذلك وتكون ن على ذلك عددًا فرديًا؛ ثم افرض أن م = ٢ ب، إذن ٤ ب^{٢} = ٢ ن^{٢} وإذن ن^{٢} = ٢ ب^{٢}، وإذن تكون ن عددًا زوجيًا؛ وهو عكس الفرض، وإذن فليس هناك كسر م/ن يكون قياسًا لطول الوتر؛ هذا البرهان السالف هو فى جوهره البرهان المذكور فى إقليدس الكتاب العاشر (٧).

هذا التدليل يبرهن على أنه مهما تكن الوحدة الطولية التى تتخذها، فستجد أن هناك أبعادًا ليس بينها وبين تلك الوحدة الطولية نسبة عددية مضبوطة، بمعنى أنك لن تجد عددين م، ن بحيث إذا كررنا ذلك البعد المعين عدد م من

المرات كان مساويا للوحدة الطولية عدد ن من المرات؛ فاتخذ علماء الرياضة اليونان من ذلك دليلا على أن الهندسة لابد لها أن تقوم على أساس غير علم الحساب؛ وفى محاورات أفلاطون فقرات تبين أن معالجة الهندسة على أساس مستقل خاص بها، كانت شائعة فى عهده شيوعًا ملحوظًا، وهى طريقة بلغت كما لها عند إقليدس؛ فإقليدس يبرهن فى الكتاب الثانى بالبرهان الهندسىّ عدة أشياء نبرهن عليها نحن اليوم بالجبر برهانًا لاتكلف فيه، مثال ذلك: (أ + ب)^{٢} = أ^{٢} + ٢اب + ب^{٢} وإنما ظن إقليدس أن اتخاذ برهان هندسىّ للعمليات الهندسية ضرورة لامندوحة عنها، بسبب الصعوبة التى تترتب على الأبعاد المستحيل قياسها بالعدد الحسابى قياسًا مضبوطًا؛ وتراه يطبق نفس الطريقة حين يتناول التناسب بالدرس فى الكتابين الخامس والسادس؛ وعلى الجملة فنظامه الهندسىُّ كله يمتعك من وجهة النظر المنطقية، وفيه سبْق لما شهدناه فى علماء الرياضة فى القرن التاسع عشر من تعسف صارم؛ ولبثتْ طريقة إقليدس أفضل طريقة ممكنة فى الهندسة ما دام لم يكن هناك نظرية حسابية شاملة لموضوع الأبعاد المستحيل قياسها شمولا يفسر لنا كل شىء فيه؛ ولما أنشأ ديكارت الهندسة العددية، جعل الحساب فى منزلة السيادة من جديد، وقد زعم بطريقته إمكان حل مشكلة الأبعاد المستحيل قياسها، حلا لم يكن قد اهتدى إليه أحد إلى عهده. لقد كان تأثير الهندسة فى الفلسفة وفى الطريقة العلمية عميقًا، فالهندسة، كما بدأها اليونان، تبدأ ببديهيات واضحة بذاتها (أو ظُنّ أنها كذلك) ثم تمضى فى تدليلها بخطوات قياسية، لكى تنتهى إلى نظريات أبعد جدًا من أن تكون واضحة بذاتها، وهم يسلمون بأن البديهيات والنظريات على السواء تصور المكان الحقيقى تصويرًا صحيحًا، مع أن المكان يأتينا العلم به عن طريق الخبرة؛ ومن ثم خيل إليهم أنه من الممكن للإنسان أن يحصِّل بعض العلم عن الدنيا الواقعة إذا ما بدأ أولا باستخراج الحقائق الواضحة بذاتها، ثم استخدم طريقة الاستنتاج القياسىّ بعد ذلك؛ ولقد أثرت هذه النظرة فى أفلاطون وكانت ومعظم من جاء بينهما من الفلاسفة؛ وإذا ما رأيت «إعلان الاستقلال» يتضمن هذه العبارة: «نحن نعتقد أن

هذه الحقائق واضحة بذاتها» فاعلم أنه قد صيغ على غرار إقليدس، ومذهب الحقوق الطبيعية الذى ظهر فى القرن الثامن عشر يستخدم البديهيات الإقليدية فى السياسة(٨) وكتاب نيوتن «الأصول» متأثر بالطريقة الإقليدية تأثرًا تاما فى صورته، على الرغم من أن مادته قائمة على التجربة الحسية قياما لاسبيل إلى الشك فيه؛ وكذلك اللاهوت فى صُوَره الإسكولائية الدقيقة، يستمد أسلوبه من المصدر نفسه؛ فالديانة الشخصية مستمدة من النشوة، واللاهوت مستمد من الرياضة، وكلاهما يمكن تعقب أصوله إلى فيثاغورس.

فعقيدتى هى أن الرياضة كانت المصدر الأساسى الذى عنه تفرع الاعتقاد فى حقيقةٍ أبدية مضبوطة، وفى عالم معقول فوق مستوى الحس؛ إن الهندسة تبحث فى دوائرِ مضبوطة؛ لكن ليس بين ما يقع تحت الحس من أشياء دائرةٌ مضبوطة، فمهما حرصتَ فى استعمال الفرجار، فلابد أن يكون فى الدوائر التى ترسمها به بعضُ أوجه النقص وعدم الاطراد؛ وهذا فيه إيحاء بأن كل تدليل مضبوط ينطبق على موضوعات الفكر لاموضوعات الحواس؛ ومن الطبيعى أن نمضى وراء ذلك خطوة، فنقيم الحجة على أن الفكر أسمى منزلة من الحواس، وأن ما ندركه بالتفكير أقرب إلى الحق مما ندركه بالحواس؛ كذلك ترى الرياضة البحتة عاملا يؤيد المذاهب الصوفية فى العلاقة بين الزمان والأبداية؛ ذلك لأن موضوعات الرياضة ـ كالأعداد مثلا ـ إذا كانت صحيحة إطلاقا، فهى أبدية ولاتقع فى الزمان، ويمكن أن نتصور أمثال هذه الأشياء الأبدية على أنها أفكار اللّه؛ ومن ثم جاء مذهب أفلاطون بأن اللّه عالم بالهندسة، كما جاءت عقيدة «سير چيمز چينز» بأن اللّه قد اختص نفسه بعلم الحساب؛ إن العقائد الدينية العقلية ـ مميزةً من العقائد التى هبط بها الوحى ـ ما فتئتْ منذ فيثاغورس ـ ومنذ أفلاطون على وجه أخص ـ متأثرة بالرياضة وبالنهج الرياضى تأثرًا كاملا شاملا.

كان امتزاج الرياضة باللاهوت؛ الذى بدأ على يدى فيثاغورس، صفةً تميزت بها الفلسفة الدينية فى اليونان، وفى العصور الوسطى، وفى العصور الحديثة حتى «كانت»؛ وكانت الأورفية قبل فيثاغورس شبيهة بالديانات الأسيوبة التى

يكتنفها الخفاء؛ أما عند أفلاطون والقديس أوغسطين وتوما الأكوينى وديكارت وسبينوزا وليبنتز، فترى امتزاجًا وثيقًا بين العقيدة الدينية والتدليل العقلى، بين الطموح الخلقى والإعجاب المنطقى بما هو غير خاضع لقيود الزمن؛ وإنما هبط إليهم ذلك الامتزاج الوثيق بين الجانبين من فيثاغورس، وأصبح يميز اللاهوت المصطبغ بصبغة العقل فى أوروبا، يميزه من تصوف آسيا الذى تراه أكثر صراحة فى نزعته الصوفية؛ ولم نستطع أن نبين فى وضوح جلىّ مواضع الخطأ عند فيثاغورس إلا فى العصور الحديثة جدًا؛ فلست أعلم عن رجل آخر كان له من التأثير فى نطاق الفكر ما كان لفيثاغورس، وأقول ذلك لأن ما قد يبدو لك أفلاطونيا، ستجده عند التحليل فيثاغوريًا فى جوهره؛ فكل الفكرة القائلة بوجود عالم أزلىّ، ينكشف للعقل ولاينكشف للحواس، مستمدة من فيثاغورس؛ ولولاه لما فكر المسيحيون فى المسيح على أنه «الكلمة» ولولاه أيضا لما حاول رجال اللاهوت أن يلتمسوا البراهين على وجود اللّه وخلود الروح؛ غير أن هذا كله كان فى فيثاغورس مايزال كامنا ، وسيتضح فى غضون كلامنا كيف أصبح الكامن ظاهرًا صريحًا.

الهوامش

(١) كانت المدن اليونانية فى صقلية مهددة بالقرطاجنيين، اما فى إيطاليا فلم يكن يحس احد بأن ذلك خطر داهم.

(٢) يروى عنه أرسطو أنه «اشتغل أولا بالرياضة والحساب. ثم تنازل بعدئذ فى جزء من حياته إلى الاشتغال بالألاعيب التى كان يمارسها فيريسديز.

(٣) جاء فى مسرحية «الليلة الثانية عشرة» لشيكسبير ما يأتى:

المضحك ـ ما رأى فيثاغورس فى الطيور البرية؟

مالفوليو ـ رأيه هو أن روح جدتنا ربما كانت حالة فى جسد طائر المضحك ـ وما رأيك أنت فى هذا الرأى؟

مالفوليو ـ انا أسمو بالروح عن هذا، ولا اوافق على ذلك الرأى أبدًا

المضحك ـ مع السلامة، مازلت فى ظلام جهلك، فإما أن تعتنق رأى فيثاغورس وإما شككت فى قدرتك العقلية

(٤) مقتبس من كتاب «بيرنت»: «الفلسفة اليونانية الأولى».

(٥) كورنفورد، نفس المرجع، ص٢٠١.

(٦) «الفلسفة اليونانية الأولى» ص١٠٨.

(٧) لكنه ليس برهان إقليدس نفسه؛ راجع كتاب Heath «الرياضة اليونانية» ـ من الجائز أن يكون أفلاطون قد عرف هذا البرهان.

(٨) عبارة «واضحة بذاتها» وضعها فرانكلن (فى إعلان الاستقلال الأمريكى) بدل العبارة التى كان جفرسن قد استعملها وهى «مقدسة ولا تحتمل الشك».

الفصل الرابع

هرقليطس

يتخذ الناس في عصرنا الحاضر موقفين متعارضين إزاء اليونان، أما أحدهما وهو الموقف الذى أوشك أن يكون غامًا منذ النهضة حتى العصور الحديثة جدًا - فينظر إلى اليونان باحترام يكاد يبلغ حد الخرافة؛ فينظر إليهم على أنهم مبدعون أفضل الجوانب من كل شىء، وعلى أنهم رجال ذوو نبوغ خارق للطبيعة البشرية يستحيل على المحدثين أن يرجوا الوقوف معهم فيه على قدم المساواة؛ وأما الموقف الآخر - وهو الموقف الذى أوحت به انتصارات العلم وإيمانٌ مستبشر يتفاءل بتقدم الإنسان - فيعتبر سلطان القدماء كابوسًا جاثما، ويذهب إلى أن من الأفضل اليوم أن ننسى معظم ما أضافوه إلى عالم الفكر؛ ولستُ بمستطيع أن أعتنق أيًا من هذين الرأيين المتطرفين ؛ وعندى أن كلاً من الرأيين بعضه صواب وبعضه خطأ؛ وقبل الدخول فى أية تفصيلات، سأحاول أن أقرر أى نوع من الحكمة يمكننا حتى اليوم أن نحصّله من دراستنا للفكر اليونانى.

إنه فى حدود المستطاع أن نفرض عدة فروض فى طبيعة العالم وتكوينه؛ وما تقدُّم الميتافيزيقا - بمقدار ما أصابت الميتافيزيقا من تقدم - إلا تهذيبٌ تدريجىٌ لهذه الفروض جميعًا ، واستخراجٌ لدقائق ما يترتب عليها من نتائج، وإعادةُ صياغة كل منها بحيث يصمد للاعتراضات التى يوجهها إليه أنصار الفروض المنافسة؛ وإنه لمما يمتع خيال الإنسان ويحدّ من شر الجمود الفكرى أن نتعلم

كيف نتصوّر الكون كما يصوره لنا كلٌّ من هذه الأنظمة الفلسفية؛ وفضلا عن ذلك فحتّى لو تعذر علينا أن نؤيد بالبرهان القاطع أيًا من هذه الفروض، ففى مستطاعنا تحصيل معرفة ـ بمعنى هذه الكلمة الصحيح ـ حين نكشف عما هو متضمن وذلك إذ نحاول أن نجعل كلاً من هذه الأنظمة الفلسفية متسقًا مع نفسه من جهة، ومع الحقائق المعروفة من جهة أخرى؛ وتكاد الفروض التى سادت الفلسفة الحديثة أن تكون كلها قد سبق اليونان إلى التفكير فيها: فمهما قُلْتَ فى الثناء على قدرتهم الابتكارية المبدعة فى الأمور المجردة، فلا إخالك تجاوز بالثناء حد الإنصاف؛ وعلى هذا الأساس سأقول معظم ما أقوله هنا عن اليونان؛ فسأعتبر أنهم هم الذين خلقوا التفكير النظرى خلقًا ، ذلك التفكير الذى استقل لنفسه بحياة خاصة به ونمو خاص به، والذى برهن على أنه قادر على البقاء والتطور ـ على الرغم من أنه كان فى البداية صبيانيا إلى حد ما ـ خلال أمد يزيد على ألفين من السنين.

نعم إن اليونان قد خلقوا شيئًا آخر، دَلَّ على أنه أكبر نفعًا وأبقى أثرًا للفكر المجرد من النظريات: ذلك أنهم استكشفوا الرياضة وفنَّ التدليل القياسىّ؛ فقُلْ عن الهندسة بنوع خاص إنها ابتكار يونانى خالص، كان يستحيل بغيره أن تقوم للعلم الحديث قائمة، إلا أن ضيق نظر اليونان وانحصاره فى جانب واحد يظهر فى الرياضة؛ فتفكير اليونان كان يتجه بهم فى التدليل على نحو قياسى، يبدأ مما يظهر لهم أنه بديهى، ولم يكن تفكيرهم يسير سيرًا استقرائيا بادئًا مما شاهدته الحواس؛ وقد وفق اليونان فى التفكير القياسى توفيقا هائلا، ضلل العالم القديم، بل جاوز ذلك وضلل الشطر الأعظم من العالم الحديث كذلك؛ ولم يستطع المنهج العلمى الذى يحاول أن ينتهى إلى مبادئ عامة بطريق استقرائى يبدأ من مشاهدة الحواس للحقائق الجزئية الواقعة، أقول لم يستطع هذا المنهج العلمى إلا بخطوات وئيدة أن يحل محل العقيدة الهلينية التى تؤمن بالاستدلال القياسى الذى يبدأ من بديهيات جلية الوضوح، يشتقها الفيلسوف من عقله اشتقاقًا؛ ولهذا السبب ـ فضلا عن غيره من الأسباب ـ نرى من الخطأ أن نعامل اليونان باحترام خرافى: فعلى الرغم من أن فئة قليلة منهم هم الذين أشرقت

عليهم أشعة المنهج العلمى لأول مرة، إلا أنهم بصفة إجمالية لم يكونوا يستسيغون المنهج العلمى بطبيعة عقولهم ؛ وإن محاولة تمجيدهم بالتصغير من شأن التقدم العلمى الذى تم فى القرون الأربعة الأخيرة لمما يقعد بالفكر الحديث عن النهوض.

وهنالك ـ فضلا عن ذلك ـ حجة أهم من هذه التى أسلفناها، نسوقها ضد المغالاة فى احترام غيرنا، يونانا كانوا أو غير يونان؛ فإذا أقبلتَ على دراسة فيلسوف، كان الموقف الصحيح هو ألا تشعر نحوه باحترام ولاباحتقار؛ بل أن تنظر إليه أول الأمر بنوع من مشاركته وجدانَه مشاركةً تقوم على افتراض أنك توافقه فى وجهة النظر، حتى يمكنك أن تعرف كيف يكون شعورك فى الواقع حين تؤمن بنظرياته؛ وعندئذ فقط، لك أن يثير فى نفسك موقف الناقد، وهو موقف يجب أن يكون شبيها ـ ما استطعت إلى هذه المشابهة سبيلا ـ بالحالة العقلية لشخص فى سبيله إلى نبذ آراء كان يعتقد فى صدقها؛ على أن الاحتقار قد يتسلل إلى موقفنا فى النصف الأول من هذه المراحل التى ذكرناها، والاحترام قد يتسرب إلى موقفنا فى نصفها الثانى، على شريط أن تظل ذاكرًا لنقطتين: الأولى هى أن الرجل الذى استحقت آراؤه ونظرياته أن تكون موضع درس، لك أن تفرض فيه أنه كان على قدر من الذكاء، والثانية هى أنه لايحتمل أبدًا لأى إنسان أن يكون قد بلغ الحق النهائى الكامل فى أى موضوع كائنًا ما كان؛ إن الرجل الذكى إذا ما عرض أمامك رأيًا ظاهر البطلان، لاينبغى أن تحاول البرهنة على أنه مصيب على وجه ما من أوجه الصواب؛ إننا بهذا المران على الخيال التاريخى والنفسى، نزداد فى أفق تفكيرنا، وفى تبيّن مقدار الحماقة فى كثير من أهوائنا الفكرية العزيزة على نفوسنا، إذا نظر إليها أبناء عصر آخر يختلفون فى مزاجهم العقلى عن أبناء عصرنا.

لقد ظهرَ بين فيثاغورس وهرقليطس ـ الذى سنتناوله بالدرس فى هذا الفصل ـ فيلسوف آخر يقل عنهما أهمية، وهو اكسانوفان؛ ولسنا نعلم اليقين عن تاريخه الزمنى، وأهم ما يحدده لنا هو أنه يشير إلى فيثاغورس، ثم يشير إليه

هرقليطس؛ وهو أيونيُّ المولد، لكنه عاش معظم حياته فى جنوبى إيطاليا؛ وذهب إلى أن الأشياء كلها من تراب وماء؛ وكان فيما يختص بالآلهة حرًا فى تفكيره بغير تردد «إن هومر وهزيود قد نَسَبَا إلى الآلهة كل ما يجلب العار والصغار للبشر، فنَسَبَا إليهم السرقة والزنا والخداع بعضهم تجاه بعض... إن البشر ليظنون أن الآلهة وُلدوا كما وُلدوا، ولهم ثياب يرتدونها كثيابهم، ولهم صوت وصورة... نعم، ولو كان للثيرة وللخيل أو الأسد أيْد، وكان فى مستطاعها أن ترسم الرسوم بأيديها، وأن تنتج الأعمال الفنية كما ينتجها الإنسان، إذن لصَوَّرَت الخيلُ الآلهة على صورة الخيل، والثيرةُ على صورة الثيرة، ولجعل كل نوع منها أجسام الآلهة على غرار نوعه هو... إن أهل إثيوبيا يجعلون آلهتهم سود البشرة، فطس الأنوف. ويقول التراقيون إن آلهتهم زرق العيون، حمر الشعر». وكان اكسانوفان يعتقد فى إله واحد يختلف عن الناس شكلا وتفكيرًا، فهو «بغير جهد يسيّر الأشياء جميعًا بقوة عقله». وتهكّم اكسانوفان من المذهب الفيثاغورى فى تناسخ الأرواح «فيُروَى أنه (أى فيثاغورس) كان ذات يوم سائرًا فى طريقه، فشهد شخصًا يسىء إلى كلب، فقال له: قف ولاتضربه، لأنه يحتوى على روح صديق! ولقد عرفت ذلك لما سمعتُ صوته». كذلك ذهب اكسانوفان إلى أنه من المستحيل على إنسان أن يثبت الصدق فى أمور اللاهوت «فالحقيقة المؤكدة هى أنه ليس بين الناس، ولن يكون بينهم أبد الدهر، مَن يعرف شيئًا عن الآلهة أو عن كل هذه الأشياء التى أتحدث عنها؛ نعم ، حتى ولو شاءت المصادفة لشخص أن يقول الصواب التام فى أمر من الأمور، فسيظل هو نفسه على غير علم بصوابه - إنك لن تجد غير التخمين أينما وجَّهت النظر»(١).

إن اكسانوفان لينخرط فى سلك العقليين الذين كانوا يعارضون الميول الصوفية التى ظهرت فى فيثاغورس وغيره، ولكنه لايحتل مكانةً فى الصف الأول إذا نظرنا إليه باعتباره مفكرًا لايعتمد على سواه.

وقد رأينا أنه من الصعب جدًا أن نميز مذهب فيثاغورس من مذهب تلاميذه؛ وعلى الرغم من أن فيثاغورس نفسه قد ظهر فى عصر مبكر جدًا، إلاّ أن تأثير مدرسته قد ظهر أغلبه بعد تأثير فلاسفة آخرين ؛ وفى طليعة هؤلاء الذين

ابتكروا نظرية لايزال لها أثرها، هرقليطس الذى ازدهر حوالى ٥٠٠ قبل الميلاد؛ ولسنا نعلم عن حياته إلا قليلا جدًا، فنعلم أنه كان من الطبقة الأرستقراطية فى أفسوس، وأهم ما يشتهر به بين الأقدمين رأيه بأن كل شىء فى تغير دائم، لكننا سنرى أن هذا الرأى جانب واحد من فلسفته عما بعد الطبيعة.

وعلى الرغم من ان عرقليطس أيونىٌّ، إلا أنه لم يتصف بالنظرة العلمية التى تميَّزَ بها أهل ملطية[٢] ؛ بل كان صوفيا من نوع فريد، وذهب إلى أن النار هى العنصر الرئيسى؛ فكل شىء ـ مثل لهب النار ـ يولد بموت غيره، «إن أصحاب الفناء خالدون، والخالدون هم من أصحاب الفناء؛ وكل واحد يعيش بموت غيره ويموت بحياة غيره». وفى العالم وحده، لكنها وحدة مؤلفة من اجتماع الأضداد «إن الأشياء جميعًا تخرج من الواحد، والواحد يخرج من الأشياء جميعًا» لكن الكثرة أقل واقعية من الواحد، الذى هو الله.

والظاهر مما بقى لنا من كتاباته أنه لم يكن ذا شخصية محببة، فقد كان كثير الازدراء لغيره، وكانت ميوله تناقض الميول الديمقراطية؛ فهو يقول عن أبناء وطنه ما يأتى: «إن أهل افسوس يحسنون صنعًا لو شنقوا أنفسهم بحيث لايبقى من رجالهم رجل واحد، فتُتْرك المدينة للصِّبْية غير ذوى اللُّحى، ذلك لأن رجالهم طردوا همودورس ـ وهو أفضلهم جميعًا ـ قائلين: «إننا لن نبقى بيننا مَن هو أفضل منا، فإن كان ثمة بيننا من ينطبق عليه هذا الوصف فليسكن مكانًا آخر، وبين قوم آخرين». كذلك أساء هرقليطس القول عن مشاهير أسلافة، ولم يستثن منهم إلا واحدًا، و«هومر لابد أن يُحذَف من القائمة ليُضرب بالسياط»، و«لم أجد واحدًا بين كل من سمعتُ أحاديثهم، استطاع أن يفهم أن الحكمة لم يبلغها أحد»؛ «إن تعلُّم أشياء كثيرة لايُعلِّم الفهم، وإلا لتعلَّم الفهمَ هزيود وفيثاغورس واكسانوفان وهيكانيوس»؛ «إن فيثاغوروس... قد زعم لنفسه حكمة لم تكن سوى معرفة أشياء كثيرة وفن إيقاع الأذى». أما الاستثناء الوحيد الذى أفلت من هجومه، فهو «تيوتاموس» الذى أفرَدَه دون الآخرين بقوله عنه «إنه يَرْجَحُ بفضله فَضْلَ الباقين جميعًا» فإذا أردنا أن نعرف سبب هذا الثناء، وجدنا أن «تيوتاموس»

قال: «إن معظم الناس أشرار». وقد انتهى به ازدراؤه للناس جميعا إلى الظن بأن القوة وحدها هى التى تستطيع أن ترغمهم على العمل فى صالح أنفسهم: «إن كل حيوان يساق إلى مرعاه بالضربات» وقال أيضًا: «إن الحمير تؤثر لنفسها القش على الذهب».

وأنت على صواب إذا توقعت أن يكون هرقليطس ممن يؤمنون بالقتال، فهو يقول: «الحرب أب للجميع ومَلِكٌ على الجميع؛ والحرب هى التى جعلت بعض الأفراد ناسًا وبعضهم آلهة، وهى التى جعلت بعض الناس أحرارًا وبعضهم عبيدًا» ويقول أيضًا: «لقد أخطأ هومر حين قال: «وددت لو أن الكفاح امَّحى من بين الآلهة والناس! ، فهو بذلك لم يدرك أنه كان يدعو بخراب العالم، ذلك لأنه إذا استجيبت دعوته، لزال كل شىء » ويقول أيضًا: «لابد أن نعلم أن الحرب مشتركة بين الجميع، وأن الكفاح عدل، وأن كل شىء يوجد ويفنى بالكفاح».

ونزعته الخلقية ضرب من التقشف الشامخ بأنفه، وهو أقرب شىء إلى تقشف نيتشه، إذ يذهب إلى أن النفس مزيج من نار وماء ، والنار منها جانب شريف، والماء جانب وضيع، ويسمى النفس التى رجحت فيها النار نفسًا «جافة»: «إن النفس الجافة أحكم النفوس وأفضلها» «إنه مما يلذ الأنفس أن تصبح رطبة بمائها» «حين يسكر الرجل يضع زمامه فى يد غلام لا لحية له، يظل يثب به ولايدرى أين يضع قدميه، ذلك لأن نفسه بها بلل» «إن فناء الأنفس فى صيرورتها ماء» «إنه من العسير على الإنسان أن يحارب رغبات قلبه، فكل ما يشتهيه القلب إنما يُشْتَرَى على حساب النفس» «ليس من الخير للناس أن يحصلو على كل ما يريدون الحصول عليه» فلعلنا من هذه الأقوال نصيب إذا قلنا إن هرقليطس يقدر القوة إن ظفر بها الإنسان من سيطرته على نفسه، ويحتقر العواطف التى تصرف الناس عن مطامحهم الأساسية.

ويقف هرقليطس موقفًا عدائيًا إلى حد كبير إزاء العقائد الدينية فى عصره أو على الأقل إزاء الديانة الباخيّة، لكن عداءه إزاءها ليس هو العداء الذى يكون عند صاحب النزعة العقلية العلمية: فله مذهبه الدينى الخاص، ويفسر اللاهوت

السائد فى عصره بحيث يلتئم مع ذل المذهب، وهو يرفض بعد هذا اللاهوت السائد فى كثير من الازدراء؛ وقد تجد من ينسبه إلى الديانة الباخيّة (مثل كورنفورد) ومن يعدّه مفسرًا لخفايا الأسرار (مثل بفليدرر Pfliderer) لكننى لا أظن أن العبارات الباقية لنا منه تؤيد هذا الرأى ؛ فهو يقول مثلا: «إن الأسرار (الدينية) الشائعة بين الناس أسرار لاقدسية فيها» وذلك يدل على أن ثمة ـ فى رأيه ـ أسرارًا ممكنة لاتوصف «بعدم القدسية»، لكنها تختلف عما هو شائع فى عصره؛ ولولا أنه كان شديد الازدراء للعامة بحيث لا يحب لنفسه أن يشتغل بالدعاوة، لأمكن أن يكون مصلحا دينيًا.

وفيما يلى كل ما بقى لنا من أقوله ، مما له علاقة بموقفه إزاء اللاهوت فى عصره:

إن مولانا الذى نرى راعيه فى دلفى، لا هو يفصح عما يريد، ولا هو يكتمه، لكنه يدل على مراده بما يرمز إليه.

والعَّرافةُ بشفتين هاذيتين تنطق أشياء لامرَحَ فيها ولازخرف ولا عطر، فتْعبر ألف سنة بصوتها بفضل الإله الكامن فيها.

إن الأنفس تتشمم فى العالم السفلى.

الميتات العظمى تظفر بأنصبة أوفر (ومن يموتون هذه الميتات العظمى يصبحون آلهة).

المشاة بالليل والسحرة وكهنة باخوس وكاهنات دِنان الخمر، كل هؤلاء يتاجرون بالأسرار.

إن الأسرار الذائع أمرها بين الناس هى أسرار بغير قدسية والناس يتوجهون بصلواتهم إلى هذه الأوثان، كأنما يتوجه الإنسان بالدعاء إلى بيته، إذ هو لايدرى ماذا عسى أن تكون الآلهة أو يكون الأبطال.

لأنهم إذا لم يتوجهوا إلى ديونيسيوس باحتفالاتهم الدينية وإذا لم يتوجهوا إليه حين يتغنون بالترنيمة الجنسية المخجلة ، كانوا يفعلون ما يفعلون دون أن يعرفوا

للخجل معنى؛ لكن هادس (العالم الأسفل) هو بعينه ديونيسيوس، الذى يجنّون جنونًا فى تكريمه والذى فى سبيله يقيمون عيد دِنان الخمر.

إنهم يطهرون أنفسهم عبثًا حين يدنسون أنفسهم بالدماء، فهم فى ذلك أشبه بمن يخوض فى الطين ليغسل قدميه من الطين، فكل من رآه يصنع هذا، لابد أن يحكم عليه بالجنون.

لقد ذهب هرقليطس إلى أن النار هى العنصر الأول الذى خرج منه كل شىء آخر؛ ولعل القارئ يذكر أن طاليس كان يعتبر الماء أصل الأشياء، وأن أنا كسمانس ظن أن العنصر الأول هو الهواء؛ وها هو ذا هرقليطس قد آثر النار، وأخيرًا جاء أمباذقليس واقترح حلا يوفق بين وجهات النظر كأنه فى ذلك من أصحاب السياسة، وذلك بأن قَبِلَ العناصر الأربعة: التراب والهواء والنار والماء؛ وها هنا عند هذا الحدّ وقفتْ كيمياءُ القدماء وقفة الأموات، ولم يَخْطُ هذا العلم خطوة أخرى إلى الأمام حتى أخذ الكيمياويون المسلمون فى بحثهم عن حجر الفيلسوف، وإكسير الحياة، وعن طريقة يحوّلون بها المعادن الخسيسة ذهبًا.

إن ميتافيزيقا هرقليطس فيها من الديناميكية قَدَرٌ يُقْنع أشد المحدثين ميلا إلى الحركة:

«إن هذا العالم الذى يستوى عند الجميع، لم يخلقه إله ولا إنسان ، لكنه كان ، وهو لايزال، وسيظل إلى الأبد «نارًا» ما تنطفئ فيها الحياة فتشتعل بمقدار وتخبو بمقدار».

«إن النار تتحول أولا إلى بحر، ثم يتحول نصف البحر إلى تراب، ونصفه الثانى إلى ريح».

«وإن الإنسان ليتوقع فى عالم كهذا تغيّرًا لاينقطع ، وهذا التغير الذى لاينقطع هو ما آمن به هرقليطس».

لكن له إلى جانب ذلك مذهبًا آخر، اهتم به أكثر من اهتمامه بمذهب التغير الدائم ، وأعنى به مذهب امتزاج الأضداد، فهو يقول: «إن الناس لايعرفون كيف يعود ما هو متباين التكوين إلى الاتفاق مع نفسه؛ والأمر هنا عبارة عن اتساق

الأنغام الصادرة من أوتار متضادة، كنغم النفوس، ونغم القيثارة» وعقيدته فى الكفاح مرتبطة بهذه النظرية، لأنه فى الكفاح تشترك الأضداد لتنتج حركة هى حركة الانسجام؛ إن فى العالم وحدة، ولكنها وحدة نتجت عن تباين:

«أزواج الأشياء هى أشياء كاملة وأخرى غير كاملة، هى ما ينجذب بعضه إلى بعض وما ينفصل بعضه عن بعض، هى المتناغم والناشز؛ إن الواحد متألف من كل الأشياء، وكل الأشياء صادر عن الواحد».

وتراه أحيانًا يتحدث كأنما الوحدة آصل من التباين:

«الخير والشر واحد».

«كل الأشياء بالنسبة للّه عادلة وخيرة وصيحة؛ أما الناس فيرون بعض الأشياء خطأ وبعضها صوابًا».

«الطريق الصاعد والطريق الهابط هما طريق واحد بعينه».

«اللّه هو النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام والشبع والجوع؛ لكنه يتخذ أشكالا عدة، كما يطلق على النار أسماء تختلف ـ إذا ما امتزجت بالتوابل ـ باختلاف الشذى الذى يفوح فى كل حالة».

ومع ذلك فإذا لم يكن هناك أضداد يلتئم بعضها مع بعض لما كان هناك اتحاد: «إنه الضد الذى يكون مصدر الخير لنا».

وهذا المذهب ينطوى على جرثومة فلسفة هيجل، التى تبدأ بالتأليف بين الأضداد.

وتشبه الميتافيزيقا عند هرقليطس قرينتها عند أنا كسمندر، فى أن فكرة العدالة الكونية تسودها، وهى عدالة تمنع الكفاح بين الأضداد من أن ينتهى بنصر تام لضد على ضد.

«إن كل الأشياء تتحول إلى نار والنار تتحول إلى أى شىء، كما يتحول الذهب إلى سلع والسلع إلى ذهب».

«إن النار تحيا بموت الهواء، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت التراب، والتراب يحيا بموت الماء».

«لن تجاوز الشمس مدارها، وإن تجاوزته ، كَشَفَ أمرها خادماتُ العدالة».

«لابد أن نعلم أن الحرب مشتركة بين الجميع، وأن الكفاح عدل».

وما فتئ هرقليطس يتحدث عن «الله» باعتباره متميزًا من «الآلهة»، «إن سبيل الإنسان لاحكمة فيها، أما سبيل الله ففيها الحكمة... إن الله يسمى الإنسان رضيعًا، حتى إن كان يافعًا فى نظر الإنسان... إن أحكم الناس قرد بالنسبة لله ، كما أن أجمل القردة قبيح إذا قورن بالإنسان».

ولاشك أن الله هو تجسيد العدالة الكونية.

والمذهب القائل بأن كل شىء فى تحوّل دائم، هو أشهر آراء هرقليطس، وهو الرأى الذى زاده أتباعه تأكيدا، كما يصف لنا أفلاطون فى محاورة تياتيتوس .

«إنك لاتستطع أن تخطو مرتين فى نهر بعينه، لأن ماء جديدًا سيظل دفاقًا عليك[٢]».

«إن الشمس تتجدد كل يوم».

والرأى الراجع عند معظم الباحثين هو أن هرقليطس قد عَبَّرَ عن عقيدته فى التغيّر الشامل لكل شىء بقوله: «إن الأشياء كلها دفاقة» لكن قد تكون هذه العبارة رمزية كقول وشنطن: «لا أستطيع يا أبت أن أقول الكذب» وقول ولنجتن: «انهضوا أيها الحراس واهجموا عليهم»؛ فكلمات هرقليطس ـ كما هى الحال فى سائر الفلاسفة قبل أفلاطون ـ لاتصادفها إلا فى سياقٍ اخترعه أفلاطون وأرسطو اختراعا، بُغْيَةَ أن يدحضوها، إننا إذا تخيلنا ما يصيب أىَّ فيلسوف حديث، لو كانت الوسيلة الوحيدة لمعرفة فلسفته هى مناقشة منافسيه لتلك الفلسفة، عرفنا أن الفلاسفة قبل سقراط لابد أن يكونوا قد بلغوا من الإبداع حدًا بعيدًا، ما داموا يحتفظون بالعظمة حتى حين ننظر إليهم خلال ضباب الحقد الذى اكتنفهم به

أعداؤهم؛ ومهما يكن من أمر ذلك، فإن أفلاطون وأرسطو يتفقان على أن هرقليطس ذهب إلى أنه «لاشىء قط موجود، وكل شىء فى حالة الصيرورة» (أفلاطون) وأنه «لاشىء قط موجود وجودًا دائمًا» (أرسطو).

وسأعود إلى بحث هذا المذهب حين أتحدث عن أفلاطون، الذى اهتم اهتماما كبيرًا بتفنيده؛ فلن أحاول الآن أن أتقصَّى بالنظر ما عسى أن تقوله الفلسفة فى هذا المذهب، وسأكتفى بأن أذكر كيف أحَسَّ الشعراءُ إزاءه، وماذا قال رجال العلم حياله.

إن البحث عن شىء يتصف بالدوام، هو من أعمق الغرائز التى تؤدى بالإنسان إلى الفلسفة؛ ولاشك أنه مشتق من حب الإنسان لداره ورغبته فى مأوى يسكن إليه من الخطر ، ولذا نرى هذا الميل على أشده عند أولئك الذين هم أكثر من سواهم تعرضًا للكوارث؛ والدين ينشد هذاالدوام فى صورتين: اللّه والخلود؛ فليس فى اللّه تغيُّرٌ ولا ظلّ فيه للتحول، وكذلك الحياة بعد الموت سرمدية لايطرأ عليها تغير، فلما جاء القرن التاسع عشر ببِشْرِه، حوَّل أنظار الناس عن هذه الأفكار الساكنة؛ حتى إن اللاهوت الحديث الحر ليعتقد أن عالم السماء فى تقدم، وأن اللّه فى تطور؛ لكن حتى فى هذه الفكرة لاتزال تلمس شيئًا من الدوام ، وهو التقدم نفسه وما ينطوى عليه من هدف منشود، فإذا نزلت بالناس أدنى الكوارث، فالأغلب أن يرتدوا بآمالهم إلى ما كانت تتعلق به قديمًا من صور أسمى من أرضنا هذه وما عليها؛ فإذا ما يئس الإنسان من الحياة فوق هذه الأرض، لم يَعُدْ أمامه غير السماء يبحث فيها عن السلام. لقد شكا الشعراء من قوة «الزمن» الذى يكتسح أمامه كل ما يولونه الحب:

إن الزمان ليُذْوِى نضارة الشباب

ويحفر الأخاديد فى جبهة الجمال

ويَطْعَم على اغلى ما فى الطبيعة من درر نوادر

وليس يصمد شىء أمام منجله الذى يحصد

غير أن الشعراء عادة يضيفون إلى مثل هذا القول إيمانهم بأن أشعارهم هى التى تستحيل على الفناء.

لكن شعرى سيظل راسخًا فى وجه الزمان

ينطق بالثناء عليك، رغم يده القاسية

لكن ذلك لايزيد على غرور أدبى توارثه الشعراء.

أما المتصوفة الذين يميلون إلى التفلسف، فتراهم لايستطيعون إنكار أن كل ما هو فى الزمن صائر إلى الزوال، ولذلك ابتكروا فكرة الأبدية، وهم لايعنون بها مقاومة تناهض الزمن الذى لا ينتهى، بل يريدون بها وجودًا خارج نطاق الزمن بأجمعه؛ فالحياة الأبدية فى نظر بعض رجال اللاهوت - مثل «إنج» شيخ الدين - لاتعنى وجودًا خلال كل لحظة زمنية من لحظات الزمن المقبل؛ بل تعنى نوعًا من الوجود مستقلا عن الزمن كل الاستقلال، ليس فيه «قبل» و«بعد» وبالتالى يستحيل فيه التغيُّر استحالة منطقية، وقد عَبَّرَ ڤون Vaughan عن هذا الرأى تعبيرًا شعريًا فقال:

رايت الأبدية ذات مساء

تشبه حلقة كبيرة من الضوء النقىّ الذى لاينتهى

كلها ساكن وكلها ساطع

وأسفلها رأيت «الزمان» ساعات وأياما وأعواما

تجره أفلاك السماء

فيتحرك كأنه ظل كبير، قُذِف فيه

بالعالم وكل ما يتصل به

وحاولت فلسفات كثيرة من أشهر ما أنتجه الفلاسفة من نظم فكرية، أن تضع هذه الفكرة فى نثر رصين، تدلى فيه بالحجة التى لو تابعتهم فيها متابعة الصابر، أرغمتك فى نهاية الأمر على الإيمان بها.

بل إن هرقليطس نفسه، رغم قوة إيمانه بالتغيّر ، أبْقى على «شىء» يكون له الدوام؛ فلئن خَلَتْ فلسفته من فكرة الأبدية (متميزة من فكرة الزمن الذى يمتد إلى غير نهاية) التى جاءتنا من بارمنيدس، إلا أنك واجدٌ فى فلسفته أن النار الأبدية لاتخبو أبدًا، فالعالم «كان أبدًا، ولايزال، ولن يزال إلى الأبد نارًا لاتخبو فيها الحياة» لكن النار شىء يتحول تحولا لاينقطع ، ودوامها هو أقرب إلى دوام الفاعلية منه إلى دوام العنصر الثابت - ولو أنه لاينبغى لنا أن نعزو هذه الفكرة إلى هرقليطس.

وحاول العلم ما حاولته الفلسفة من هروب يفرُّ به من مذهب التغيُّر الدائم، بأن يلتمس قاعدة ثابتة وسط الظواهر المتغيرة؛ والظاهر أن الكيمياء قد أشبعت هذه الرغبة عند الإنسان، إذ وُجد أن النار التى يبدو أنها تُفنى ما تلحق به، لاتفعل فى الحقيقة أكثر من تحويل المادة من صورة إلى صورة، فالعناصر يعاد تركيبها على صورة جديدة، لكن كل ذرة مما كان موجودًا قبل الاحتراق لاتزال موجودة بعد تمام الاحتراق؛ وبناء على ذلك زعم الزاعمون أن الذرات لايطرأ عليها فناء، وأن كل ما يصيب العالمَ من تغيّر إنْ هو إلا إعادة ترتيب العناصر التى لاتفنى؛ وظلت هذه النظرة سائدة حتى كُشِفَ عن فاعلية الإشعاع وما يترتب عليها من نتيجة هى أن الذرات يمكن أن يطرأ عليها الانحلال.

لكن علماء الطبيعة لم يفزعوا لهذا، وابتكروا وحدات جديدة أضأل حجما من الذرات، أطلقوا عليها اسم «إلكترونات» و«بروتونات» وهى التى تتألف الذرات من تركيبها؛ وافترض العلماء - مدى بضعة أعوام - أن هذه الوحدات تتصف بعدم قابليتها للفناء، وهو ما كانت توصف به الذرات فيما مضى؛ لكن شاء سوء الحظ أن يتبين أن البروتونات والإلكترونات، يمكن أن تلتقى وأن تنفجر، فلا يتكون عن ذلك مادة جديدة، بل يتكون موجة من الطاقة تنتشر فى الكون بسرعة الضوء؛ وهكذا حلت الطاقة محل المادة من حيث اعتبارها أساسًا ثابتًا؛ لكن الطاقة تختلف عن المادة فى أنها ليست تهذيبًا لفكرة العامة عن «الشىء»، وإنما هى

مجرد صفة تميز العمليات الفيزيقية، ويجوز لنا أن نجمع بخيالنا فنجعل هذه الطاقة هى النار التى دعا إليها هرقليطس، على أن نتصور الاحتراق نفسه لا ما يحترق، «فما يحترق» قد اختفى من علم الطبيعة الحديث.

وإذا ما انتقلنا من الصغير إلى الكبير، وجدنا علم الفلك لم يعد يسمح لنا أن نعتبر الأجرام السماوية سرمدية، فالكواكب خرجت من الشمس، وخرجت الشمس من السديم؛ وقد دام وجودها حينًا، وسيدوم وجودها حينًا آخر، لكنها عاجلا أو آجلا - وربما كان ذلك بعد مليون مليون عام - ستنفجر وتدمر الكواكب كلها؛ أو على الأقل هذا ما يقوله علماء الفلك، وإذا ما دنا هذا اليوم الآخر، ربما وجدوا أنهم قد أخطأوا الحساب.

إن مذهب التغير الدائم، كما بَشَّر به هرقليطس، يبعث الأسى، وليس فى وسع العلم - كما رأينا - أن يفنده؛ وإن من بين الغايات الرئيسيةالتى يطمح إليها الفلاسفة، أن يحيوا الآمال التى يظهر أن العلم قد قضى عليها، ولهذا جاهد الفلاسفة جهادًا لايفتر، فى البحث عن شىء لايخضع لحكم «الزمن»، ويبدأ هذا البحث بـ «بارمنيدس».

الهوامش

(١) اقتبسنا هذا النص من كتاب Edwyn Bevan: «الرواقيون والمتشككون» اكسفورد، ١٩٢٣، ص١٢١.

(٢) راجع كورنفورد فى المرجع المذكور آنفا (ص١٨٤) فهو يؤكد هذا تأكيداً أظنه قد أصاب فيه، فكثيراً ما يساء فهم هرقليطس إذ يظن أنه شبيه بسائر الأيونيين.

(٣) لكن راجع قوله: «إننا نخطو ولانخطو فى نهر بعينه، نحن موجودون وغير موجودين».

الفصل الخامس

بارمنيدس

لم يكن اليونان يتوخون القصد فى نظرياتهم ولا فى طرائق سلوكهم؛ فترى هرقليطس يذهب إلى أن كل شىء يتغير ؛ فيرد عليه بارمنيدس قائلا: ألا شىء قط يتغير.

كان بارمنيدس من أهالى إليا فى جنوبى إيطاليا؛ وازدهر فى النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد ؛ ويروى لنا أفلاطون أن سقراط فى شبابه (ربما كان ذلك حوالى سنة ٤٥٠ قبل الميلاد) التقى ببارمنيدس الذى كان عندئذ فى شيخوخته، وتعلّم منه شيئًا كثيراً؛ وسواء وقع هذا اللقاء بينهما فعلا أو لم يقع، فلنا أن نستنتج علَى الأقل حقيقة ثبتت صحتها ثبوتًا قاطعًا بطرق أخرى، وهى أن أفلاطون نفسه قد تأثر بتعاليم بارمنيدس؛ فقد كان فلاسفة جنوبى إيطاليا وصقلية أكثر ميلا إلى التصوف والتدين من فلاسفة أيونيا، الذين كانوا يميلون على وجه الإجمال إلى النزعة العلمية والتشككية؛ نعم إن الرياضة ازدهرت بتأثير فيثاغورس فى «إغريقيا الكبرى» Magna Graecia أكثر مما ازدهرت فى أيونيا، إلا أن الرياضة ـ فى ذلك الحين ـ كانت وثيقة الصلة بالتصوف؛ وبارمنيدس متأثر بفيثاغورس، غير أننا لاندرى إلاّ على سبيل التخمين، إلى أى حد كان ذلك التأثر به؛ والذى جعل لبارمنيدس قيمة من الوجهة التاريخية هو ابتكاره لصورة من المحاجّة الميتافيزيقية تراها ـ على ضروب شتى ـ ماثلةً فى معظم الميتافيزيقيين الذين جاءوا بعد ذلك حتى هيجل، بما فى ذلك هيجل نفسه؛ وكثيراً ما يقال عنه

إنه منشئ المنطق، لكن الذى أنشأه حقيقة هو الميتافيزيقا القائمة على أساس منطقى.

وضع بارمنيدس مذهبه فى قصيدة عنوانها «فى الطبيعة»، وفى رأيه أن الحواس خادعة، ويعتبر كثرة الأشياء المدركة بالحواس أوهاما لا أكثر؛ والكائن الحقيقى الوحيد هو «الواحد» الذى هو لانهائى ولايقبل الانقسام؛ وليس هذا الواحد - كما ارتأى هرقليطس - وحدة قوامها الأضداد، لأنه ليس هناك أضداد؛ فالظاهر أنه رأى - مثلا - أن «بارد» معناها «غير حار» و«مظلم» معناها «غير ذى ضوء»؛ ولا ينظر بارمنيدس إلى «الواحد» نظرتنا نحن إلى الله، إذ الظاهر أنه يتصوره ماديا وله امتداد لأنه يتحدث عنه على أنه كرى الشكل؛ لكنه مع ذلك لايقبل الانقسام لأنه بأسره موجود فى كل مكان.

ويقسم بارمنيدس تعاليمه قسمين يسميهما على التوالى «طريق الحقيقة» و«طريق الظن» وليس بنا حاجة إلى العناية بهذا القسم الثانى، وأما ما يقوله عن طريق الحقيقة - بمقدار ما وصل إلينا بعد فعل الزمن - فأهم جوانبه ما يلى:

«إنك لاتدرى ما ليس بموجود - لأن ذلك مستحيل - بل لايمكنك أن تنطق به، لأنه ما يمكن التفكير فيه وما يجوز وجوده شىء واحد فى كلتا الحالتين».

«إذن فكيف يمكن لما هو موجود فعلا أن يصير موجودًا فى المستقبل؟ أو كيف يمكن له أن يجىء إلى عالم الوجود؟ إنه لو كان قد جاء إلى عالم الوجود، إذن فليس هو بالموجود؛ وليس هو بالموجود أيضًا لو كان سيصير موجودًا فى المستقبل؛ وعلى فالصيرورة تنمحى، وانقضاء الشىء فى عالم الماضى يزول الكلام فيه».

«إن الشىء الذى يمكن أن يكون موضوعا للتفكير ، والشىء الذى من أجله يوجد التفكير ، هو هو بعينه واحد فى كلتا الحالتين ، لأنك لن تجد تفكيرًا بغير شىء موجود، يدور حوله الكلام»[1].

ومغزى هذا القول هو ما يأتى : إنك إذا فكرت، كان تفكيرك عن شىء؛ وإذا استعملت اسمًا فلابد أن يكون اسمًا لشىء؛ وعلى ذلك فالفكر واللغة كلاهما

يستلزمان وجود أشياء خارجة عنهما؛ ولما كان فى مقدورك أن تفكر فى شىء أو تتحدث عنه فى أية لحظة، لافرق بين لحظة وأخرى ، فما يمكن التفكير فيه أو الكلام عنه ـ كائنًا ما كان ـ لابد أن يكون موجودًا فى كل آن ؛ وينتج عن ذلك الا تغيّر ما دام التغير معناه أن الأشياء توجد بعد إن لم تكن، أو ينعدم وجودها بعد أن كانت.

وهذا هو أول مثال شهدته الفلسفة لحِجاج ينبنى على الفكر واللغة ثم ينتقل منهما إلى العالم بأسره؛ وبالطبع لايمكن قبول مثل هذا التدليل على أنه سليم، لكنه حقيق منا بالنظر، لنرى ماذا يحتوى من الحق.

ويمكننا أن نضع مراحل التدليل فى الصورة الآتية: إذا لم تكن اللغة خالية من المعنى، فلابد أن يكون للألفاظ معانٍ، وعلى وجه العموم، لاينبغى أن تكون معانى الألفاظ ألفاظًا أخرى فحسب، بل لابد أن تكون معانيها أشياء موجودة سواء تحدثنا عنها أو لم نتحدث؛ فافرض ـ مثلا ـ أنك تتحدث عن چورج وشنطن، فما لم يكن ثمته شخص تاريخى كان يسمى بهذا الاسم، فالاسم (فيما يبدو) يصبح لامدلول له، والعبارات التى تحتوى هذا الاسم تصبح عبارات بغير معنى؛ فيعتقد بارمنيدس أنه لايكفى أن نقول إن چورج وشنطن لابد أن قد كان موجودًا فيما مضى، بل لابد كذلك أن يكون موجودًا لايزال ـ بمعنى من معانى الوجود ـ مادام فى مقدورنا الآن أن نستخدم الاسم استخداما له معنى؛ وهذا الرأى ظاهر البطلان، لكن كيف نستطيع تفنيد هذا التدليل.

لنأخذ اسمًا خياليًا، وليكن هاملت مثلا، وانظر فى هذه العبارة: «كان هاملت أميرًا على الدانمركة» فهذه عبارة صادقة بمعنى من معانى الصدق، لكنها ليست صادقة بالمعنى التاريخى المألوف؛ والعبارة إن وضعت وضعًا صحيحًا وجب أن تكون: «يقول شكسپير إن هاملت كان أميرًا على الدانمركة» أو بعبارة أصرح «يقول شكسپير إنه كان على الدانمركة أمير اسمه هاملت» ومن ثم لايعود لدينا أى شىء خيالى، فشكسپير والدانمركة والصوت الذى تنطق به اسم هاملت، كلها حقائق واقعة، غير أن الصوت «هاملت» ليس فى الحقيقة اسما، لأنه ليس هناك شخص اسمه «هاملت»، فإذا قلت إن «هاملت» اسم يطلق على شخص خيالى، لم يكن

قولك هذا صادقًا كل الصدق، وينبغى أن تقول بدل ذلك : «لقد تخيل متخيل أن هاملت اسم لشخص حقيقى».

فهاملت فرد خَلَقَه الخيال، وذواتُ القرن الواحد نوع من الحيوان تخيله الإنسان بخياله، وبعض الجمل التى يرد فيها كلمة «وحيد القرن» جُمَلٌ صحيحة، وبعضها باطل، على أنها لاتكون صحيحة أو باطلة بطريق مباشر فى أى حالة من الحالات، فانظر فى قولنا «وحيد القرن له قرن واحد» وقولنا «البقرة لها قرنان»، فلكى تبرهن على صدق العبارة الثانية، يلزم أن تنظر إلى بقرة، ولايكفى هنا أن تقول إنه جاء فى كتاب من الكتب أن الأبقار يقال إنها من ذوات القرنين؛ لكن الدليل على أن وحيد القرن له قرن واحد لايوجد إلا فى الكتب، والواقع هو أن التعبير الصحيح عن ذلك هو: «تقول بعض الكتب إن هناك حيوانات لها قرن واحد ويطلق على الواحد منها وحيد القرن»، فكل العبارات التى يقولها عن وحيد القرن إن هى إلا عبارات عن كلمة «وحيد القرن» كما أن كل العبارات عن هاملت هى فى الحقيقة عن كلمة «هاملت».

ولكن لاجدال فى أننا ـ فى معظم الحالات ـ لانتكلم عن كلمات، بل نتكلم عما تعنيه تلك الكلمات، وهذا يعود بنا إلى حجة بارمنيدس، وهى أنه إذا أمكن استعمال كلمة استعمالا مفيدًا، فلابد أن تعنى شيئًا ما، لا أن تكون بغير شىء تعنيه، وعلى ذلك فما تعنيه الكلمة لابد أن يكون موجودًا بمعنى من معانى الوجود.

فماذا إذن نحن قائلون عن «جورج وشنطن»؟ الظاهر أننا بين امرين، أحدهما أن نقول إنه لايزال موجودًا، والآخر هو أن نقول إننا حين نقول كلمة «جورج وشنطن» فلسنا نتحدث فى الحقيقة عن الرجل الذى كان يطلق عليه هذا الاسم؛ وكلا الأمرين يبدو مُشْكِلاً ، وسأحاول أن أبيِّن معنى من المعانى يكون بها هذا الاسم صوابا.

يزعم بارمنيدس أن للكلمات معنى ثابتًا، وهذا فى الحقيقة هو أساس برهانه الذى يحسبه قاطعًا؛ ولكن على الرغم من أن القاموس أو الموسوعة تقدم لنا ما

يمكن تسميته بالمعنى الرسمىْ أو المعنى المعترف به لكلمة ما، فلن نجد شخصين يستخدمان كلمة بعينها، ويكون فى راسيهما نفس الفكرة.

إن جورج وشنطن نفسه كان فى مستطاعه أن يستعمل اسمه وأن يستعمل كلمة «أنا» على أنهما مترادفان؛ كان فى مستطاعه أن يدرك أفكار نفسه وحركات جسمه، وبذلك يصبح فى مقدوره أن يستخدم اسمه بمعنى أخصب من المعنى الذى يمكن لأى إنسان آخر أن يستعمل به ذلك الاسم؛ فقد كان يمكن لأصدقائه وهم معه أن يدركوا حركات جسمه، وكان يمكن كذلك أن يحدسوا ما يدور بخاطره من أفكار؛ ومع ذلك فاسم «جورج وشنطن» لم يزل بعدُ يدل عندهم على شىء معين وقع لهم فى خبراتهم هم؛ وكان عليهم بعد موته أن يستعيضوا عن إدراكاتهم له بذكرياتهم عنه، ومعنى ذلك أنهم بعد موته إذا استعملوا اسمه فإنما يستعملونه ليدلوا به على عملية فكرية تختلف عن العملية التى تحدث عند استعماله أثناء وجودهم معه؛ وأما بالنسبة لنا، نحن الذين لم نَرَه رؤية العين أبدًا، فالعمليات العقلية (حين نستعمل اسمه) تختلف عن الحالتين السابقتين معًا؛ فقد نتصور صورته ونقول لأنفسنا «نعم، نقصد هذا الرجل»؛ وقد يرد إلى أذهاننا عبارة «أول رئيس للولايات المتحدة» وإذا كنا على تمام الجهل به، فلن يكون لنا أكثر من «الرجل الذى كان يدعى (جورج وشنطن)»، ومهما كان ما يوحى به الاسم لنا، فلا يكون ذلك هو الرجل نفسه أبدًا، مادمنا لم نعرفه قط؛ إنما يكون ما يوحى به الاسم شيئًا موجودًا الآن أمام حواسنا أو ذاكراتنا أو أذهاننا، وهذا يبين المغالطة التى تنطوى عليها حجة بارمنيدس.

هذا التغير الدائم فى معانى الكلمات يتستر وراء الحقيقة الواقعة التى هى أن التغير - بصفة عامة - لايؤثر أبدًا فى صدق.أو بطلان القضايا التى ترد فيها هذه الكلمات ؛ فإذا أخذت أية جملة صادقة ورد فيها اسم «جورج وشنطن». فستظل - بصفة عامة - صادقة إذا استبدلت بالاسم عبارة «أول رئيس للولايات المتحدة» على أن لهذه القاعدة شواذًا، فقبل اختيار وشنطن للرياسة، كان يمكن للمتكلم أن يقول: «أرجو أن يكون جورج وشنطن هو أول رئيس للولايات المتحدة فى الانتخاب

المقبل» لكنه لم يكن ليستطيع أن يقول بدل ذلك: «أرجو أن يكون أول رئيس للولايات المتحدة هو أول رئيس للولايات المتحدة فى الانتخابات المقبلة» إلا إذا كان شاذًا عن المألوف فى تحمسه لقانون الهوية؛ لكنه من اليسير علينا أن نستخلص قاعدة عامة نستثنى بها هذه الحالات الشاذة، وبعد ذلك نستطيع فى أية عبارة ورد فيها اسم جورج وشنطن، أن نستبدل بالاسم أية عبارة وصفية لاتنطبق إلا عليه وحده؛ ولاسبيل أمامنا لمعرفة ما يعرفه عنه إلا عن طريق أمثال هذه العبارات الوصفية.

ويرى بارمنيدس أننا ما دمنا نستطيع الآن أن نعرف ما تعتبره أغلبية الناس ماضيًا، فيستحيل أن يكون ماضيًا فى حقيقة الأمر، بل لابد أن يكون موجودًا الآن بمعنى من معانى كلمة وجود؛ ومن ثم يستنتج إن التغير لاوجود له، وأن ما قلناه عن «جورج وشنطن» يَرُدُّ على هذه الحجة؛ فيمكن أن يقال إننا لانعلم شيئًا عن الماضى بأحد معانى هذه الكلمة، لأنك حين تتذكر ما مضى، فإن التذكر يقع الآن، وليس تذكرك للحادثة هو الحادثة نفسها؛ غير أن التذكر فيه وصف للحادثة الماضية، وفى معظم أغراضنا العملية، لاضرورة للتمييز بين الوصف وبين ما يوصف.

ويبين هذا التدليل كله كيف أنه من السهل جدًا أن تنتهى إلى نتائج ميتافيزيقية عن اللغة، وأن الوسيلة الوحيدة التى نتّقى بها التدليلات الباطلة التى من هذا القبيل، هى أن نرقى بدراسة اللغة من الوجهة المنطقية ومن الوجهة النفسية، عما وقف عنده معظم الميتافيزيقيين فى هذه الدراسة حتى اليوم .

ومع ذلك فأظن لو بُعِث بارمنيدس اليوم حيًا، وقرأ ما أنا قائله الآن ، لاعتبره غاية فى التفاهة. وتسألنى قائلا: «كيف تعرف أن عبارتك عن جورج وشنطن تشير إلى زمن مضى؟ فأنت نفسك تعترف بأن دلالة الألفاظ المباشرة هى أشياء موجودة الآن؛ فذكرياتك ـ مثلا ـ تقع الآن، لافى الزمن الذى تظن أنك تستعيده بالذاكرة؛ فلو قبلنا الذاكرة مصدرًا من مصادر المعرفة فلابد أن يكون الماضى ماثلا أمام العقل الآن ولابد تبعًا لذلك أن يكون مايزال موجودًا على نحو ما»

ولن أحاول الردّ على هذه الحجة الآن، لأن الرد يحتاج إلى مناقشة موضوع الذاكرة، وهو موضوع عسير؛ وإنما قدَّمْتُ هذه الحجة فى هذا الموضوع لأذكّر القارئ أن النظريات الفلسفية ـ لو كانت هامة ـ يمكن بصفة عامة أن تُعاد فى صورة جديدة بعد تفنيدها وهى فى صورتها الأصلية، إن التفنيد قلما يكون قاطعًا، فليس هو فى معظم الحالات إلا مقدمة تؤدى إلى تعديل جديد.

إن ما قَبِلَتْهُ الفلسفة اللاحقة حتى عصرنا الحديث جدًا، من بارمنيدس، ليس هو استحالة التغيّر بكافة أنواعه، فذلك إشكال يدعو إلى ارتباك عنيف لايسهل قبوله، بل هو القول باستحالة تحلل العنصر، فكلمة «عنصر» لم ترد عند أخلافه المباشرين، لكن فكرة العنصر تراها موجودة فى تأملاتهم، فقد كان المفروض فى العنصر أنه الموضوع الذى يثبت على حال واحدة، مع تغير محمولاته، وبهذا المعنى أصبح العنصر ـ ولبث كذلك أكثر من ألفى عام ـ معنى من المعانى الرئيسية فى الفلسفة وعلم النفس وعلم الطبيعة واللاهوت؛ وسأعرض له بالبحث المفصّل فى موضع آخر. وكل ما يهمنى الآن هو أن اذكر أن العنصر قد أدخل ليكون وسيلةً يبرّرون بها حجج بارمنيدس، دون أن ينكروا الحقائق الواقعه التى لاسبيل إلى نكرانها.

الهوامش

(١) يلاحظ بيرنت على ذلك قائلا: «أظن أن معنى ذلك هو هذا... لايمكن أن يوجد تفكير عن اسم، ثم لايكون لهذا الاسم مسمى حقيقى».

الفصل السادس

أمباذقليس

يمثل أمبـاذقليس فى شـخـصه أكمل تـمـثيل ذلك الخليط الذى شـهدنـاه فى فيثاغورس، وأعنى به أن يكون فيلسوفا ونبيًا وعالما ومهرجًا فى آن معا؟ وقد كان أمبـاذقـليس فى أزهـر أعـوامه حـوالى سـنـة ٤٤٠ ق. م، وإذن فـقـد كـان يـعـاصـر بارمنيدس، وإن يكن أصغر منه، ولو أن مذهبه يتصل من بعض وجوهه بصلات من التقارب مع مذهب هرقليطس، أكثر مما يتصل بمذهب بارمنيدس؛ وهو من أهـالى مـديـنـة أكـراجـاس، علـى الساحل الجـنـوبى من صـقـلـيـة، وكـان سـيـاسـيـا ديمقـراطـيـاً ، ويـزعـم فى الوقت نـفسه أنه إله؛ فـقـد كـان ثـمـة صـراع لاينقطع بين الديمقراطية والطغيان فى معظم المدن اليونانية، وفى مـدن صقلية بوجه خاص؛ فلايلبث حزب من هذين الحزبين أن ينكسر حتى يُحكم على زعمائه بالإعدام أو النفى فورًا؛ أما هؤلاء الذين يحكم عليهم بالنفى فقلما طاف بضمائرهم رادع يمنعهم عن الاتصال بأعداء اليونان ـ فارس فى الشرق، وقرطاجنة فى الغرب؛ وقد نفى أمباذقليس حين حانت الساعة لذلك، لكنه بعد نفيه ـ فيما يظهر ـ آثر لـنـفسه أن يـعيش سيـرة الحـكيم عن أن يـلـعب دور الـلاجئ الـهـارب الـذى يـدس الدسـائس ؛ ويـبدو فى حدود الاحتمال أن قد كـان أمبـاذقليس فى شبـابه أورفىّ المذهب بشىء من التحوير فى الأورفية قليل أو كثير، وأنه قبل نفيه مزج السياسة بالعلم، وأنه لم يصبح نبيًا إلا فى مراحل حياته المتأخرة، وهو فى منفاه.

وتروى الأساطير روايات كثيرة عن أمباذقليس؛ فقد زعم عنه الزاعمون أنه أتى بالمعجزات، أو ما بدا للناس كالمعجزات، أتاها بالسحر أحيانا، وبمعرفته. العلمية أحيانًا أخرى؛ ويُروى لنا عنه أنه استطاع أن يتحكَّم فى الريح، وأنه أعاد إلى الحياة امرأة رآها الناسُ ميتة لفترة دامت ثلاثين يومًا ؛ ثم يقال كذلك إنه مات آخر الأمر بوثبةٍ وثبها فى فوهة بركان إطنه، ليثبت أنه كان إلهًا: ويقول عنه الشاعر:

إن أمباذقليس العظيم، ذلك الروح المتوثب

قفز فى إطنه فشُوىَ بدنه من الراس إلى القدم

وقد نظم «ماثيو آرنُلْد» قصيدة فى هذا الموضوع، ولكن القصيدة ـ رغم كونها من أردأ شعره ـ لم يرد فيها البيتان المذكوران.

وكتب أمباذقليس ما كتبه نظما ـ كما فعل بارمنيدس، وقد أثنى عليه لوكريشوس ـ الذى تأثر به ـ ثناء عظيما باعتباره شاعرًا، على أن الرأى لم يجمع على شىء فى أمر شاعريته؛ ولما كان كل ما بقى لنا من كتاباته نتفًا متناثرة، فلا مناص من أن تظل شاعريته عندنا موضع شك.

ولامندوحة لنا عن تناول آرائه العملية وآرائه الدينية منفصلين لأن هذه لاتتسق مع تلك. وسأتناول آراءه العلمية أولا، ثم أعقّب عليها بفلسفته، ثم أتناول بعد ذلك عقيدته فى الدين.

وأهم ما أضافه من رأى فى دنيا العلم كشفه بأن الهواء عنصر قائم بذاته، وقد برهن على ذلك برهانًا يقوم على المشاهدة، وهى أنك إذا وضعت دلوًا أو ما يشبه الدلو من آنية، مقلوبًا فى الماء، فالماء لايدخل الدولو؛ وفى ذلك يقول:

«إذا شاهدت فتاة تلعب بساعة مائية مصنوعة من نحاس لامع، ثم شاهدتها تضع فوهة الأنبوبة على كفها الجميلة، ثم تغمس الساعة المائية فى كمية من الماء الفضى الذى يلين للضغط، فإن الماء لايتدفق داخل الأنبوبة، لأن الهواء الداخلى يضغط على الثغرات المحْكَمة ، فيصد الماء عن الدخول، حتى تكتشف الفتاة عن الماء الضغوط، وعندئذ يخرج الهواء ويدخل مكانه مقدار مساوٍ له من الماء».

وقد وردت هذه الفقرة فى سياق شرحه للتنفس

وكذلك كشف مثلا واحدًا على الأقل للقوة الطاردة عن المركز، وهو أنك إذا أدرت فنجانًا من الماء مربوطًا بخيط، فإن الماء لاينسكب منه.

وعرف أن بين النباتات اتصالا جنسيًا ، وكانت له نظرية عن التطور وبقاء الأصلح، (ولو أننا لابد أن نعترف بأنها نظرية على شىء من الغرابة) فقد كان ثمة بادئ ذى بدء «صنوف لاعدد لها من المخلوقات الفانية، منتشرة فى بقاع الأرض، مختلفة الأشكال إلا ما كان أبدعه من منظر للرائى » فكان هنالك برءوس بغير أعناق، وأذرعة بغير أكتاف، وأعين بغير جباه، أى أنه كان هنالك أعضاء مفردة تنشد التجمع؛ ثم اجتمعت هذه الأعضاء كيفما اتفق لها، فنشأ عن ذلك كائنات زاحفة لها أيد لايحصى عددها، وكائنات لها وجوه وصدور تتجه اتجاهات مختلفة، وكائنات لها أجساد الثيرة ووجوه الإنسان، وأخرى لها وجوه الثيرة وأجساد الإنسان، وكائنات تجتمع فيها الذكورة والأنوثة معًا، لكنها عقيمة لاتلد؛ ولم يستطع البقاء من هذا كله إلا بعض هذه الأشكال دون بعضها الآخر.

وأما فى الفلك فقد عرف أن القمر يضىء بأشعة منعكسة عليه، وظن أن ذلك صحيح أيضًا بالنسبة للشمس؛ وقال إن الضوء يستغرق فى انتقاله زمنًا، لكنه زمن يبلغ من القصر حدًا لا نتمكن معه من ملاحظته؛ وعرف كذلك أن كسوف الشمس يحدث بتوسط القمر بين الأرض والشمس، وهى حقيقة نقلها - فيما يظهر - عن أنا كسجوراس.

وكان هو واضع أساس المدرسة الإيطالية فى الطب، وقد أثرت المدرسة الطبيعة التى تفرعت عنه، فى أفلاطون وأرسطو؛ بل إن «بيرنت» (ص٢٣٤) ليذهب إلى القول بأنها أثرت فى اتجاه التفكير العلمى والفلسفى بأسره.

وإن ذلك كله ليدل على قوة الحركة العلمية فى عصره، التى لم يظهر لها مثيل فيما مرّ على اليونان بعد ذلك من عصور.

وسأنتقل الآن إلى فلسفته الكونية، فقد كان - كما أسلفنا القول - هو الذى جعل من التراب والهواء والنار والماء العناصر الأربعة (ولو أنه لم يكن هو الذى استخدم كلمة «عنصر»)؛ وكل عنصر من هذه العناصر الأربعة قديم، لكن العناصر يمكن أن تمتزج بنسب مختلفة، فينتج عن امتزاجها المواد المركبة المتغيرة، التى

نصادفها فى العالم؛ والحب هو الذى يصل هذه العناصر، والبغضاء هى التى تفصلها؛ وكان الحب والبغضاء ـ فى رأى أمباذقليس ـ عنصرين أوليين يتساويان منزلة مع التراب والهواء والنار والماء، وقد مضت دهور كان الحب فيها صاحب السيادة، ودهور أخرى كانت البغضاء أقوى الجانبين؛ وجاء عصر ذهبى تم فيه النصر للحب، وعندئذ كان الناس لايعبدون إلا أفروديت القبرصية (فقرة رقم ١٢٨)، وليست تغيرات العالم مسيَّرة وفق هدف منشود، لكنها «المصادفة» و«الضرورة» وحدهما هما اللذان يسيّرانها؛ والعالم يسير فى دورات متعاقبة، فإذا ما مزج «الحبّ» العناصر مزجا تاما، أخذت البغضاء شيئًا فشيئًا تشنّها حربًا من جديد، حتى إذا ما وفّقت البغضاء إلى التفرقة بينها، عاد «الحبُّ» فوحَّدَها شيئًا فشيئًا ؛ وعلى ذلك تكون كل مادةٍ مركبةٍ مؤقتةً، وليس ثمة من دوام إلا للعناصر ولقوتى «الحب» و«البغضاء».

وفى هذا شبه بهرقليطس، لكنه شبه أميل إلى التساهل عند أمباذقليس، لأن البغضاء لاتسيطر وحدها على العالم، بل يعمل «الحب» إلى جانبها، فينتجان التغيّر؛ وجاء أفلاطون فجمع بين الرأيين، رأى هرقليطس ورأى أمباذقليس، فى محاورة «السوفسطائى» (٢٤٢):

«كان فى أيونيا ـ ثم فى صقلية فى عصور أحدث ـ ربات انتهين إلى أن الجمع بين المبدأين (مبدأ الواحد ومبدأ الكثير) آمن عاقبة، وزعمن أن الوجود واحد وكثير، وأن العداوة والود هما اللذان يمسكان أجزاء الكثير بعضها مع بعض، فهى ماتزال منفصلة ومتصلة، كما تقول «ربات» الفكر العنيفات، أما الربات الرقيقات فلا يصررن على دوام الصراع بين التنافر والوئام، بل يقلن إنهما يتراخيان، ويظهر الواحد تلو الآخر؛ ويسود السلام والوحدة أحيانًا فى ظل أفروديت، ثم يتلوهما مرة أخرى التكثر والقتال، بسبب مبدأ التنافر».

وذهب أمباذقليس إلى أن العالم المادى كرىّ الشكل، وأنه فى العصر الذهبى كانت البغضاء خارج الكرة والحب داخلها، ثم أخذت البغضاء تتسلل إلى الداخل شيئًا فشيئًا فتطرد الحب، حتى إذا ما بلغ الأمر أسوأ حالاته، كانت البغضاء بأكملها داخل الكرة والحب خارجها، ثم تبدأ حركة مضادة (وهو لايوضح سبب

ذلك) حتى يعود العصر الذهبى من جديد، لكنه لايعود إلى الأبد، لأن الدورة كلها تتكرر مرة أخرى؛ وكان من الممكن أن يفترض عقل الإنسان عندئذ أن أحد الطرفين يجوز أن يثبت ويدوم، لكن أمباذقليس لم يَر هذا الرأى؛ فقد أراد أن يفسر الحركة مع اعترافه بحجج بارمنيدس، لكنه لم يرد أن ينتهى به التفكير فى أية مرحلة من مراحله إلى كون لايطرأ عليه التغير (كما فعل بارمنيدس).

وآراء أمباذقليس الدينية آراء فيثاغورية فى صبغتها الغالبة، فهو يقول فى إحدى فقراته ـ وهى تشير فى أغلب الظن إلى فيثاغورس ـ «كان بينهم رجل ذو علم نادر، أمهر ما يكون الإنسان فى شتى فنون الحكمة، رجل حصَّل أقصى ما يحصّله الإنسان من ثروة الحكمة، لأنه كلما ركز فكره بكل قوته، استطاع فى يُسْر أن يرى كل شىء مما عسى أن يقع فى حياة عشرة رجال، لا بل عشرين رجلا مجتمعين»؛ ولم يعبد الناس فى العصر الذهبى ـ كما ذكرنا ـ إلا أفروديت، «ولم يكن المذبح يفوح برائحة الدماء النقية التى تراق من العجول، لأن ذلك كان مكروهًا أشد الكراهية عند الناس، كرهوا أن يأكلوا أعضاء الحيوان الجميلة بعد إزهاق روحه».

وهو حينًا يتحدث عن نفسه مُعظِّمًا لنفسه باعتباره إلهًا: «بشراكم جميعًا أيها الأصدقاء الذين يسكنون المدينة الكبرى المطلة على صخرة أكراجاس الصفراء، والشامخة بذروتها إلى جانب القلعة، الذين يشغلون أنفسهم بخير الفنون، ويفسحون من أرضهم سهلا للغريب؛ الذين لايعرفون كيف تكون الوضاعة؛ إنى لأتحرك بينكم إلهًا خالدًا؛ فلست الآن بالفانى، أنزل من الجميع منزلة التكريم كما ينبغى أن يكون، وتتوج هامتى أكاليل الزهر؛ إننى كلما دخلت مصحوبًا برجال ونساء أبواب المدن الزاهرة، وجدت إجلالاً؛ إن الناس ليتبعوننى جماعات جماعات لا عدد لأفرادها، يسألوننى كيف السبيل إلى الكسب؛ بعضهم يطلب منى نبوءة بما هو آت، وبعضهم يلتمسون منى كلمة تبرئهم مما ألمّ بهم من علل أشقتهم بآلامها أياما عدة... لكن فيم تشدُّقى بهذه الأشياء، كأنما هى عظيمة من عظائم الأمور أن امتاز على الناس الذين يعتورهم الفناء والفساد؟».

وحينًا آخر يشعر كأنما هو مذنب أثيم، يدنو من ختام أجله جزاء ما اقترف من إثم.

«إن لقوة «الضرورة» راعيًا ينطق بلسانها، وللآلهة نظامًا قديمًا ، أزليًا، أقسموا الأيمان على المحافظة عليه محافظة تامة، وذلك هو أنه كلما زلّ شيطان من الشياطين التى كتب لبقائها زمن محدود؛ زلّ شيطان فغمس بالخطيئة يديه فى الدماء، أو تابع البغضاء وحنث فى أيمانه، قُضى عليه بأن يُشرَّد ثلاث مرات، كل مرة مداها عشرة آلاف عام، فلا يأوى خلالها إلى مساكن المنعَم عليهم؛ وخلال تلك الفترة كلها يُقْضى عليه بأن يولد فى شتى ضروب الكائنات الحية الفانية، وأن يَستبدل بطريق من طرق الحياة الشقيَّة طريقا آخر من طرق الشقاء؛ فالهواء العنيف يدفعه إلى البحر، والبحر يلفظه إلى اليابس، واليابس يقذفه فى أشعة الشمس المشتعلة، وتعود الشمس فتطوح به من جديد إلى أعاصير الهواء؛ وهكذا يتسلمه كل واحد من الآخر، وكلها ترفضه؛ وهأنذا اليوم أحد هؤلاء الشياطين المعذبين، لأننى منفىٌّ ضَلَّ مكان الآلهة، ومن أجل هذا ترانى أومن بتنافر البغضاء الذى لايعرف الإحساس».

ولسنا ندرى ماذا كانت خطيئته ، وقد تكون خطيئة مما لانعدُّه نحن إثما كبيرًا، لأنه يقول:

«واحسرتاه، إن قضاء الموت الذى لايرحم لم يقض علىّ القضاء المبرم قبل أن أقترف هذه الشرور، شرور التهام الطعام بشفتىّ!..

«حرِّم على نفسك أوراق الغار تحريمًا تاما..

«يأيها التعساء يا من كملت تعاستهم، ارفعوا أيديكم عن الفول!».

وعلى ذلك فربما لم تكن جريمته سوى أنه مضغ شيئًا من أوراق الغار، أو أكل شيئًا من الفول.

وقد سبق «أمبادقليس» «أفلاطون» إلى الفكرة التى جاءت فى أشهر فقرة كتبها أفلاطون، وهى الفقرة التى يشبِّه فيها هذا العالم بكهف، لانرى فيه إلا ظلال الحقائق التى تقع فى العالم المضىء من فوقنا؛ ومصدر هذه الفكرة يرجع إلى تعاليم المذهب الأورفى.

وبعض الناس يحظى فى النهاية بالنعيم الأبدى فى رفقة الآلهة، ولعل هؤلاء هم الذين يترفعون عن الخطيئة خلال التجسدات الكثيرة التى تظهر فيها أرواحهم:

«ولكنهم[1] يظهرون آخر الأمر بين البشر الفانى مظهر أنبياء وناظمى أناشيد وأطباء وأمراء، وبعدئذ يصعدون آلهةً مَجَّدَهم الشرفُ، يقاسمون سائر الآلهة مدفأتهم ويجلسون معهم إلى مائدة واحدة، أحراراً من متاعب بنى الإنسان، آمنين من بطش القضاء، وبمنجاة من الأذى».

وظاهر أن فى هذا كله قليلا جداً مما لم يرد فى تعاليم الأورفية والفيثاغورية.

وتظهر أصالة الرأى عند أمبازقليس ـ خارج نطاق العلم ـ فى مذهبه عن العناصر الأربعة، وفى استخدامه لمبدأى الحب والبغضاء فى تفسير التغير.

وقد أبى أن يأخذ بالواحدية، وذهب إلى أن مجرى الطبيعة خاضع فى نظامه للمصادفة والضرورة أكثر مما يخضع للغاية المنشودة؛ وفلسفته فى هذه الجوانب أقرب إلى العلم من فلسفات بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو؛ ولو أنه فى جوانب أخرى أذعن للخرافات السائدة فى عصره، لكنه فى إذعانه لخرافات عصره لم يكن أسوأ حالا من كثير من رجال العلم فى العصر الحديث.

الهوامش

(١) لسنا نعرف من «هم» لكن من حقنا أن نفرض أنهم أولئك الذين احتفظوا لأنفسهم بالطهر.

الفصل السابع

أثينا وعلاقتها بالثقافة

تبدأ عظمة أثينا من عهد الحربين الفارسيتين (٤٩٠ ق م، ٤٨٠ ـ ٧٩ ق م)) أما قبل ذلك العهد كانت أيونيا وإغريقيا الكبرى (وهو اسم يطلق على المدن الإيطالية فى جنوبى إيطاليا وصقلية) هما اللتان تنجبان عظماء الرجال؛ فقد اكتسبت أثينا منزلة رفيعة بسبب نصرها على دارا ملك الفرس عند مراثون (٤٩٠) ونصر الأساطيل المشتركة على ابنه وخليفته إكزرسيس (٤٨٠) تحت زعامة أثينا، وكان الأيونيون فى الجزر وفى جزء من أرض القارة فى آسيا الصغرى قد ثاروا فى وجه الفرس، وأثيناهى التى أعادت لهم حريتهم، بعد أن طرد الفرس من أرض الوطن باليونان، ولم تسهم إسبرطة فى هذا الأمر، لأن الأسبرطيين لم يعنوا إلا بأرضهم، ومن ثم كانت أثينا هى أهم عضو فى عقد محالفة مع الفرس، وكان التحالف بين المدن اليونانية ينص على أن كل دولة مشتركة فيه ينبغى أن تقدم إما عددًا من السفن، وإما تكاليف هذا العدد، فآثر معظم المدن أن يدفع التكاليف، وبهذا آلت إلى أثينا سيادة بحرية على حلفائها الآخرين، وجعلت بعدئذ تحول هذا التحالف إلى إمبراطورية شيئًا فشيئًا. ولقد أثرت أثينا وازدهرت تحت زعامة بركليز السديد، بركليز الذى حكم بمحض اختيار أبناء البلاد نحوًا من ثلاثين عامًا، حتى سقط فى سنة ٤٣٠ ق. م.

كان عهد بركليز أسعد وأمجد فترة فى تاريخ أثينا، ففى ذلك العهد افتتح إسخيلوس - الذى كان قد شارك فى الحروب الفارسية - المأساة اليونانية، وبين مآسيه واحدة تسمى «فارس» أقلع فيها عن عادة اختيار موضوعات من هومر؛ وهو فى المأساة يتناول هزيمة، دارا، وسرعان ما أعقبه سوفوكليز، ثم جاء بعد هذا يوريبيد، الذى عاش شطرًا من عمره فى الأيام السود التى شهدت الحرب البلوبنيزية التى جاءت بعد سقوط پركليز وموته، وهو يمثل فى مسرحياته ما ساد العصر الأخير من روح الشك، وعاصره أرستوفان الشاعر الهزلى، فسخر من كل المبادئ النظرية ناظرًا إليها من وجهة نظر الإدراك الفطرى القوى السليم المحدود الأفق، وهو يتوجه باللوم إلى سقراط خاصة، على أنه منكر لوجود زيوس، ويخوض فى ألغاز لا قدسية فيها وتشبه العلم دون أن تكون علمًا صحيحًا.

استولى إكزرسيس على أثينا، وأشعل النار فى المعابد التى تقوم على الأكروبوليس حتى محاها، فكرس پركليز نفسه لإعادة بنائها، ومن بين ما شيده معبد الباثنون وغيره من المعابد التى لا زال آثارها موضع الإعجاب فى عصرنا، فقد عينت الدولة فدياس النحات ليصنع التماثيل الضخمة للآلهة والإلهات، حتى أصبحت أثينا فى ختام تلك الفترة أجمل وأفخم مدينة فى العالم الهلينى كله.

ولئن كان هيرودوت - أبو التاريخ - من أبناء هالكارناسوس من مدن آسيا الصغرى، إلا أنه عاش فى أثينا، ولقى التشجيع من الدولة الأثينية، وكتب تاريخه عن الحروب الفارسية من وجهة النظر الأثينية.

فلعل ما صنعته أثينا فى عهد باركليز أن يكون أعجب ما يثير الدهشة فى عصور التاريخ كلها؛ فقد كانت أثينا حتى ذلك العهد متلكئة الخطى وراء المدن اليونانية الأخرى، فما أنجبت رجلاعظيما لا فى الفن وفى الأدب (ما عدا سولون الذى كان مشرعا للقوانين قبل أى شىء آخر)؛ فما هو إلا أن ألهبهم النصر والثروة والحاجة إلى التعمير، وعندئذ ظهر رجال العمارة والنحت والمسرحية، الذين لا يشق لهم غبار حتى يومنا هذا، إذ أنتجوا من الآيات ما كان له السيطرة

فى مقبل الأيام حتى العصر الحديث؛ فلو تذكرت قلة السكان عندئذ، لازددت دهشة على دهشة، فيقدر عدد سكان أثينا فى أقصى تكاثرهم (حوالى ٤٣٠ ق. م) بنحو ٢٢٠,٠٠٠ نسمة (بما فى ذلك العبيد)، وربما كان عدد السكان فى الأراضى المحيطة بأثينا، التى كانت تكون ريف أتيكا، أقل من ذلك، فما حدث قبل ذلك ولا بعد ذلك أبدًا أن أنتج سكان يقربون من هؤلاء قلة فى نسبة العدد إلى المساحة المسكونة، مثل ما أنتج أولئك من آيات روائع.

ولا تقدم أثينا فى الفلسفة (فى عصر پركليز) إلا اسمين عظيمين هما سقراط وأفلاطون، نعم إن أفلاطون ينتمى إلى عصر متأخر عن ذلك قليلا، أما سقراط فقد أنفق شبابه وشطرا من صدر رجولته فى ظل پركليز، وقد بلغ اهتمام الأثينيين بالفلسفة حدا جعلهم يرهفون آذانهم لما يقوله معلمون من مدن أخرى، فهاهم أولاء السوفسطائيون يقصد إليهم الشبان الذين أرادوا أن يتعلموا فن التفنيد؛ وترى سقراط الأفلاطونى فى محاورة بروتاجوراس يبسط لنا وصفا مسليًا ساخرًا للتلاميذ المتحمسين وهم يتمسكون بألفاظ من عسى أن يزورهم من أعلام؛ وسنرى أن پركليز استدعى أنا كسجوراس، الذى يزعم سقراط أنه تعلم منه (من أنا كسجوراس) أولية العقل فى الخلق.

ولقد وقعت حوادث أكثر المحاورات الأفلاطونية ـ فيما يفترض أفلاطون نفسه ـ إبان عهد پركليز،وإن تلك المحاورات لتقدم لنا صورة محببة إلى النفس عن حياة الأثرياء عندئذ؛ فأفلاطون ينتمى إلى أسرة أثينية أرستقراطية، وقد نشأ بين تقاليد العصر الذى سبق فعل الحروب والديمقراطية فى تدمير ما كان للطبقات العليا من ثروة واطمئنان، ولذا نرى شبانه ـ الذين لم يكن بهم حاجة إلى عمل ـ ينفقون معظم فراغهم فى متابعة العلم والرياضة والفلسفة، فم يكادون يحفظون هومر عن ظهر قلب، وهم نقدة مستنيرون فى حكمهم على المحترفين من منشدى الشعر، وكان فن التدليل القياسى قد استكشف لعهد قريب، فواجهوا به النظريات الجديدة ـ صحيحها وباطلها ـ التى ظهرت فى دائرة المعرفة كلها، وقد كان من الممكن فى ذلك العصر ـ ما لم يكن ممكنا إلا فى القليل من العصور

الأخرى ـ كان من الممكن أن يكون الإنسان ذكيا وسعيدًا، وأن يكون ذكاؤه هو وسيلة سعادته.

لكن توازن القوى الذى أنتج هذا العصر الذهبى، كان مهددًا بالزوال، إذ كانت تتهدده عوامل من الداخل ومن الخارج على السواء ـ أما من الداخل فالديمقراطية هى مصدر الخطر، وأمامن الخارج فأسبرطة هى مصدره، ولكى نفهم ما حدث بعد پركليز لابد لنا أن نوجز القول فى تاريخ «أتكا» السابق لذلك العهد.

كانت «أتكا» فى بداية العصر التاريخى منطقة زراعية صغيرة تكفى نفسها بنفسها؛ ولم تكن أثينا ـ عاصمة أتكا ـ مدينة كبيرة، لكنها كانت تحتوى على عدد متزايد من مهرة الصناعة والفن، والذين أرادوا أن يبعثوا بإنتاجهم خارج البلاد، هذا إلى أن المزارعين تبينوا شيئًا فشيئًا أنه مما يعود عليهم بربح أوفر أن يزرعوا الكروم والزيتون بدل الغلال، وأن يستوردوا معظم غلالهم من ساحل البحر الأسود، لكن زراعة الكروم والزيتون تتطلب مالا أكثر مما كانت تتطلبه زراعة الغلال، ولهذا وقع صغار المزراعين فى الدين، وقد كانت أتكا ـ شأنها فى ذلك شأن الدول اليونانية ـ الأخرى ـ كانت ملكية فى العصر الهوميرى، غير أن الملك لم يلبث أن أصبح موظفا دينيا بغير نفوذ سياسى؛ وآل الحكم إلى أيدى الطبقة الأرستقراطية التى أنزلت الظلم بمزارعى الريف وصناع المدن على السواء، فجاء سولون فى أوائل القرن السادس، وعمل على معالجة هذا التطرف فى الحكم بحيث مال نحو الديمقراطية، ولبث شىء من صنيعه دائمًا خلال فترة استبدادية أعقبت عهده، كانت فيها السيادة لـ «پيزاسترانواس» وأبنائه، فلما بلغ هذا العهد الاستبدادى ختامه، استطاع أبناء الطبقة الأرستقراطية ـ باعتبارهم من مناهضى الاستبداد ـ أن يتقدموا إلى الديمقراطية أقوياء الجانب وظلت العوامل الديمقراطية تزيد الأرستقراطية قوة ـ كما حدث فى إنجلترا إبان القرن التاسع عشر . حتى سقط پركليز، لكن حياة پركليز لم تدن من ختامها حتى نهض زعماء الديمقراطية فى أثينا وجعلوا يطالبون لأنفسهم بقسط أوفر من القوة السياسية.

أضف إلى ذلك أن سياسته الاستعمارية التى كان الانتعاش الاقتصادى فى أثينا مرتبطا بها ارتباطا وثيقا، سببت مشاحنات مع أسبرطة لم يزل يتفاقم أمرها، حتى انتهت آخر الآمر بنشوب حرب البلوپونيز (٤٣١ ـ ٤٠٤) التى هزمت فيها أثينا هزيمة نكراء.

غير أن مكانة أثينا لم تزل رفيعة على الرغم من سقوطها السياسى، وتركزت فيها الفلسفة دهرًا يقرب من الألف عام، نعم إن الإسكندرية فاقتها فى الرياضة والعلوم، ولكن أفلاطون وأرسطو رفعا أثينا فى عالم الفلسفة إلى منزلة لا تدنو منها مدينة أخرى، ولبثت الأكاديمية التى كان أفلاطون يعلم فيها، قائمة بعد أن زالت سائر المدارس الأخرى، وبقيت كأنها جزيرة تعتصم بها الوثنية مدى قرنين بعد اعتناق الإمبراطورية الرومانية للعقيدة المسيحية، وأخيرًا جاء «وستنيان» سنة ٥٢٩ م، وأغلقها مدفوعًا بتعصبه الدينى، وعندئذ خيمت العصور المظلمة على ربوع أوروبا.

الفصل الثامن

أناكسجوراس

على الرغم من أن أناكسجوراس الفيلسوف لم يكن يساوى فيثاغورس أو هرقليطس أوبارمنيدس، إلا أن له أهمية تاريخية ملحوظة، فهو أيونى استأنف التقليد الأيونى المتميز بالصبغة العلمية العقلية؛ وكان اول من قدم الفلسفة للأثنيين وأول من فكر فى أن يكون العقل علة أولى للتغيرات الطبيعية.

ولد فى كلازومينى فى أيونيا حوالى سنة ٥٠٠ ق . م، لكنه أنفق ما يقرب من ثلاثين عامًا من حياته فى أثينا، تمتد على وجه التقريب من ٤٦٢ إلى ٤٣٢ ق. م. ويجوز أن پركليز هو الذى استدعاه إلى أثينا، إذ كان پركليز معنيًا بتمدين أبناء مدينته تلك، وربما كان «أسپاسيا» الذى جاء من ملطية، هو الذى قدم أناكسجوراس إلى پركليز، يقول أفلاطون فى محاورة فيدوروس:

«صادف (پركليز) أناكسجوراس مصادفة عابرة فيما يظهر، وكان أناكسجوراس رجلا من رجال العلم؛ ولما كان (پركليز) يملأ نفسه بالنظريات الخاصة بأجرام السماء، وبلغ حد العلم بالطبيعة الحقيقية للذكاء والحمق، وهى نفس الموضوعات التى كان يدير أناكسجوراس مناقشاته، حولها، فقد استمد من معينه كل ما عسى أن يعينه على التقدم فى فن الحديث».

ويقال كذلك أن أناكسجوراس أثر فى يوريبيد، لكن هذا القول أكثر تعرضًا للشك فى القول السابق.

لقد آبدى الآثينيون ـ شأنهم فى ذلك شأن أبناء المدن الأخرى فى سائر العصور ومختلف القارات ـ أبدوا شيئًا من الكراهية لأولئك الذين حاولوا أن يتعلقوا بمستوى من الثقافة أعلى من المستوى الذى اعتادوه، فلما بلغ پركليز مرحلة الشيخوخة، جعل معارضيه يهاجمونه عن طريق مهاجمتهم لأصدقائه، فاتهموا فيدياس بأنه قد غش فى جزء من الذهب الذى كان معدًا ليزين به تماثيله، وسنوا قانونًا يجيز اتهام أولئك الذين لا يمارسون شعائر الدين، ويذيعون نظريات خاصة «بأجرام السماء»؛ وبناء على هذا القانون، وجهوا الاتهام إلى أناكسجوراس الذى أدانوه بأنه يعلم تلاميذه أن الشمس صخر ملتهب وأن القمر من تراب (وقد عاد متهمو سقراط فوجهوا إليه نفس هذه التهمة، فسخر منهم لأنها تهمة قدم بها العهد)؛ ولسنا ندرى على وجه اليقين ماذا حدث حيال ذلك، سوى أن أناكسجوراس كان لابد أن يغادر أثينا؛ والأرجح فيما يظهر أن پركليز هو الذى أخرجه من سجنه ومهد له سبيل الفرار؛ وعاد إلى أيونيا حيث أسس مدرسة وأوصى أن يكون موعد وفاته من كل عام يوم عطلة لتلاميذ المدرسة، ونفذت له وصيته.

ذهب أناكسجوراس إلى أن كل شىء قابل للانقسام إلى ما لا نهاية، وأن أصغر أجزاء المادة لا يخلو من آثار لشتى العناصر جميعًا، وإنما تبدو الأشياء على ما هى تبعا للعنصر الغالب عليها؛ فمثلا كل شىء يحتوى على نار، لكننا لا نسمى الشىء نارًا إلا إذا كان عنصر النار هوالسائد، وهو ـ مثل أمپاذقليس ـ لا يوافق على وجود الفراغ، قائلاً إن الساعة المائية أو الجلد المشدود يدل على أن هناك هواء حيث يظن أنه فراغ.

وهو يختلف عن أسلافه فى (اعتباره العقل (ناوس) عنصرًا أصيلا يدخل فى تركيب الكائنات الحية جميعًا، فيفرق بينها وبين المادة الميتة؛ وهو يقول إن فى كل شىء جزءًا من كل شىء، ما عدا العقل، وبعض الأشياء تحتوى عقلا إلى جانب

شتى العناصر؛ وللعقل قوة على كل شىء تدب فيه الحياة، والعقل لا نهائى يحكم نفسه بنفسه ولا يخالطه عنصر آخر، فلو استثنيت العقل وحده، وجدت كل شىء يحتوى على أجزاء من الأضداد جميعًا، كالحار والبارد، والأبيض والأسود، ومن رأيه أن الثلج أسود اللون (إلى حد ما).

والعقل مصدر الحركة كلها، فهو يسبب حركة دائرية تنتشر فى أرجاء العالم كله، وتجعل أخف الأشياء ينزاح إلى الحافة، وأثقلها يهوى تجاه المركز، والعقل متجانس، فهو لا يختلف سموا فى الحيوان عنه فى الإنسان، وإنما ترجع سيادة الإنسان الظاهرة إلى أن له يدين، وكل الفوارق البادية بين درجات الذكاء، إن هى فى حقيقة أمرها نتيجة لفوارق فى الأجسام.

ولهذا ترى أرسطو وسقراط الأفلاطونى يأسفان على أن أناكسجوراس قد أدخل عنصر العقلى فى حسابه، لكنه لم يستفد منه إلا قليل جدا، فيذكر أرسطو أن أناكسجوراس لم يجعل العقل عنصرًا إلا ليتخذ منه سببًا حين تعز عليه الأسباب، وهو لا يحجم عن تفسير الأشياء تفسيرًا آليًا إذا وجد إلى ذلك سبيلاً، وأنكر أن تكون الضرورة والمصادفة أصلين لوجود الأشياء، ومع ذلك لا تراه يذكر «تدبيرًا إلهيًا» فى فلسفته عن الوجود، والظاهر انه لم يفكر طويلا فى أمور الأخلاق والدين، ومن المحتمل أن يكون منكرًا للآلهة كما زعم عنه متهموه، وقد تأثر بأسلافه جميعًا إلا فيثاغورس، فتأثر ببارمنيدس بمثل ما تأثر به (أى ببارمنيدس) أنباذقليس.

وله منزلة عالية فى العلم، فهوأول من بين أن القمر يضىء بأشعة منعكسة، ولوأننا نجد عند بارمنيدس فقرة خفية المعنى تدل بعض الدلالة على انه أيضًا قد عرف ذلك، وكذلك قدم أناكسجوراس النظرية الصحيحة عن الكسوف والخسوف، وعرف أن القمر أدنى فلكا من الشمس، وقال إن الشمس والنجوم صخور مشتعلة، وإذا كنًا لا نحس حرارة النجوم، فما ذاك إلا لبعدها، وقال إن الشمس أكبر من پلپونيسوس، وإن فى القمر جبالا (وظن كذلك أن فيه سكانا).

الفصل التاسع

الذريون

اثنان هما اللذان وضعا أساس المذهب الذرى: لوقيبوس، وديمقرايطس؛ ومن العسير أن تفضل أحدهما عن الآخر، لأنهما يذكران معًا فى معظم الحالات؛ والظاهر أن بعض آثار لوقيبوس قد نسبت فيما بعد إلى ديمقريطس.

جاء لوقيبوس الذى ازدهر ـ على ما يظهر ـ حوالى سنة ٤٤٠ ق . م[1]، من ملطية، وتابع الفلسفة العلمية العقلية المرتبطة بتلك المدينة، وقد تأثر ابلغ الأثر ببارمنيدس وزينون؛ لكنه بلغ من قلة الذكر حدًا جعل أبيقور (وهو من أتباع ديمقريطس فيما بعد) ينكر وجوده إنكارًا تاما فيما يقال؛ وقد عاد بعض المحدثين إلى نشر هذه النظرية؛ لكننا إلى جانب هذا نصادف عدة إشارات إليه عند أرسطو، ويظهرلنا من غير المعقول أن تُذكر هذه الإشارات (وبينها نصوص مقتبسة) لو كان الرجل أسطورة لا أكثر.

وأما ديمقريطس فشخصية معاملها أكثر وضوحًا من ذلك بكثير؛ وهو من أهالى أبديرا فى تراقية، وأما عن تاريخه فقد قال هو عن نفسه إنه كان يافعًا لما كان أناكسجوراس شيخًا، فافرض أنه حوالى ٤٣٢ ق.م ؛ ويظن أنه ازدهر حوالى ٤٢٠ ق.م، وقد أكثر من الأسفار فى البلاد الجنوبية والشرقية طلبًا للمعرفة؛ ويجوز أن قد قضى زمنًا طويلا فى مصر، ولا شك فى أنه زار فارس، وبعدئذ عاد

إلى أبديرا حيث أقام؛ ويقول عنه « زلر Zeller»: «إنه يفوق كل من سبقه ومن عاصره من الفلاسفة فى اتساع علمه، وهو يفضل معظم هؤلاء وأولئك فى حدة تفكيره وسلامته المنطقية.

عاصر ديمقريطس سقراط والسوفسطائيين، وكان ينبغى ـ لو اتخذنا الترتيب الزمنى أساسًا ـ أن نضعه فى مكان بعد هذا من سلسلة تاريخنا، والذى يحول دون ذلك هو تعذر انفصاله عن لوقيبوس، وعلى هذا الأساس ترانى أبحثه قبل سقراط والسوفسطائيين، على الرغم من أن جزءًا من فلسفته قصد به أن يكون ردًا على برتاجوراس الذى ينتمى إلى نفس المدينة التى ينتمى إليها ديمقريطس، والذى كان أشهر السوفسطائيين إطلاقًا. ولما زار بروتاجوراس مدينة أثينا، قوبل هناك مقابلة حماسية، على حين ترى ديمقريطس من ناحية أخرى يقول «ذهبت إلى أثينا فلم يعرفنى أحد» فقد انكرت أثينا فلسفته زمنًا طويلاً، ويقول «بيرنت»: «ليس من المقطوع به أن أفلاطون قد عرف شيئًا على الإطلاق عن ديمقريطس... لكن أرسطو ـ من جهة أخرى ـ يعرف ديمقريطس حق المعرفة، لأنه هو أيضا كان أيونيا من الشمال»[٢] فأفلاطون لا يذكره قط فى محاوراته، ويقول «ديوجنيس ليرتيوس» إنه كان يكرهه أشد الكراهية حتى لقد تمنى أن تحرق كتبه لها؛ لكن «هيث Heath» يعده رياضيًا ممتازًا[٣].

إن الأفكار الرئيسية التى يشترك فيها لوقيبوس وهرقليطس فى الفلسفة التى تعزى إليهما معًا، هى فى الحقيقة من وضع الأول؛ لكننا لا نكاد نرى سبيلا للفصل بين الرجلين فى تحليل تلك الأفكار الرئيسية بحيث ننسب لكل منهما نصيبه، ولانرى لهذا الفصل أهمية بالنسبة لغرضنا الذى نهدف إليه، بحيث يستحق منا عناء المحاولة؛ والذى أدى بـ «لوقيبوس» ـ إن لم تقل بـ «ديمقريطس» ـ إلى القول بالمذهب الذرى، هو محاولته أن يجد موقفًا وسطًا بين الواحدية والتعددة، كما يتمثلان فى بارمنيدس وأنباذقليس على التوالى؛ وقد جاءت وجهة نظر الذريين قريبة الشبه بما يقوله العلم الحديث، على صورة تستوقف النظر، وتراهما قد اجتنبا معظم الأخطاء التى كان التفكير التأملى عند اليونان أقرب إلى الوقوع فيها؛ فهما يعتقدان أن كل شىء مكون من ذرات، والذرات لا تقبل

الانقسام من الوجهة المادية، وإن تكن قابلة لهذا الانقسام من الوجهة الهندسية؛ ويذهبان إلى أن الذرات يفصلها بعضها عن بعض فراغ، وأن الذرات يستحيل فناؤها، وأنها كانت منذ الأزل، وستظل إلى الأبد في حركة دائمة، وأن هنالك من هذه الذرات عددًا لا نهاية له، بل لا نهاية لعدد أنواع الذرات التى تختلف بعضها عن بعض شكلا وحجمًا. ويقول أرسطو[٤] إن الذريين يذكرون أيضًا أن الذرات تختلف فى درجة الحرارة، فأشدها حرارة هى الذرات الكرية التى تتألف منها النار، وأنها كذلك تختلف فى الثقل، وهنا يقتبس من ديمقريطس العبارة الآتية: «كلما كبر حجم الذرة غير القابلة للأنقسام، ازداد ثقلها»، لكن هذا الرأى القائل بأن آراء الذريين قد نصت على أن للذرات ـ بحكم طبيعتها الأولية ثقلاً، لا يزال موضع خلاف بين الباحثين.

كانت الذرات من الأزل فى حركة، لكن الشراح يختلفون على طبيعة الحركة الأولى؛ فبعضهم ـ خصوصًا «زلر» ـ يذهبون إلى أن أصحاب الفلسفة الذرية كانوا يظنون أن الذرات ساقطة أبدًا إلى أسفل، وأن أثقلها كان أسرعها هبوطًا، فكانت فى هبوطها تلحق بالذرات الأخف، وتصدمها، فتنحرف هذه هنا وهناك كما تنحرف كرات البلياردو حين يخبط بعضها بعضا؛ ولاشك فى أن هذا هو الرأى الذى أخذ به أبيقور، وأبيقور إنما أقام آراءه فى معظم نواحيها على أسس من آراء ديمقريطس فى محاولته ـ التى أعوزتها البصيرة النافذة أحيانًا ـ أن يهتدى بما أورده أرسطو من أوجه النقد، لكن ثمة من المبررات ما يكفى لإقناعها بأن الثقل لم يكن عند لوقيبوس وديمقريطس صفة أصيلة فى الذرات، والأرجح أنهما كانا يعتقدان أن الذرات فى أول أمرها كانت تتحرك حركات لا انتظام فيها، كالذى يقال فى النظرية الحديثة عن الحركة فى الغازات، فمن أقوال ديمقريطس أنه لم يكن فى الفراغ اللانهائى أعلى ولا أسفل، وشابه بين حركة الذرات فى النفس وحركة جزيئات الغبار فى شعاع الشمس حين تسكن الريح؛ فهذه وجهة نظر أقرب إلى العقل من وجهة نظر أبيقور، وفى رأيى أن من حقنا أن نعزوها إلى لوقيبوس وديمقريطس[٥].

ونتج عن تصادم الذرات أن كونت مجموعاتها دوامات، ويمضى المذهب الذرى بعد ذلك فى شرح هذه الحركة الدائرية على نحو ما قال به أناكسجوراس لكن وجه التقدم هو أن تشرح الدوامات شرحًا آليا، أكثر مما تفسر بفعل العقل.

كان من الشائع قديمًا أن يوجه اللوم إلى الذريين على نسبتهم كل شىء للمصادفة، مع أنهم، على خلال ذلك، كانوا جبريين متزمتين، يؤمنون بأن كل شىء يحدث وفق قوانين طبيعية، حتى لقد أنكر ديمقريطس صراحة إمكان أن يحدث أى شىء بفعل الصدفة[٦]. وعلى الرغم من أن لوقيبوس مشكوك فى وجوده إلا أن المعروف عنه هو أنه قال شيئًا واحدًا وهو: «لا شىء يحدث للاشىء، بل يحدث كل شىء على أساس وبحكم الضرورة»؛ نعم إنه لم يبين لماذا لزم للعالم أن يكون فى البداية على الصورة التى كانت، فيجوز أن تكون هذه البداية عنده هى وحدها نتيجة المصادفة، أما وقد تم للعالم وجوده، فطريق سيره بعدئذ محدد على صورة واحدة بمقتضى القوانين الآلية؛ وقد توجه أرسطو وغيره، باللائمة إليه وإلى ديمقريطس، لأنهما لم يفسرا كيف نشأت الحركة فى الذرات بادئ ذى بدء، لكن الذريين كانوا فى هذا أقرب إلى المنهج العلمى من ناقديهم، فالسببية لابد لها أن تبدأ من شىء، وما دامت قد بدأت، فلا يمكن أن نلتمس سببا لذلك الشىء الأول الذى عنده بدأت، فقد تنسب العالم إلى «خالق» لكنك فى هذه الحالة نفسها لابد أن تترك «الخالق نفسه» بغير تعليل؛ فالواقع أن نظرية الذريين أقرب إلى نظرية العلم الحديث من أية نظرية أخرى مما ذهب إليه القدماء.

وقد أراد الذريون - على عكس سقراط وأفلاطون وارسطو - أن يفسروا العالم بغير اعتماد على فكرة الغاية أو العلة الغائية «فالعلة الغائية» لحادثة ما، هى حادثة فى المستقبل من أجلها حدثت الحادثة التى نحن بصددها، وهذه الفكرة الغائية لها تطبيق فى الأمور الإنسانية، فلماذا يخبز الخباز الخبز؟ لأن الناس سيحسون الجوع؛ ولماذا تمد السكك الحديدية؟ لأن الناس ستنشأ عندهم رغبة فى السفر؛ وفى مثل هذه الحالات تفسر الأشياء بغاياتها؛ فإذا سألنا «لماذا؟» عن حادثة ما؛ فنحن إنما نقصد إلى أحد أمرين؛ فإما أن نقصد: «إلى أى غرض تؤدى هذه الحادثة؟» وإما أن يكون المقصود: «ما الظروف السابقة التى سبقت

الحادثة فسببتها؟»؛ والجواب عن السؤال الأول تفسير غائى للشىء، أعنى تفسيراً، للشىء بعلله الغائية، وأما الجواب عن السؤال الثانى فتفسير آلى؛ ولست أرى كيف كان يمكن للناس أن يعلموا مقدمًا أى هذين السؤالين ينبغى أن يسأل أم هل ينبغى للمعلم أن يسأل السؤالين معا؛ لكن التجربة قد دلت على أن السؤال الآلى هو الذى يؤدى إلى المعرفة العلمية، على حين لا يؤدى السؤال الغائى إليها؛ وقد ألقى الذريون السؤال الآلى، وأجابوا عنه إجابة آلية، ثم جاء من بعدهم حتى عصر النهضة، فكانوا أكثر اهتمامًا بالسؤال الغائى، وبهذا ساروا بالعلم فى طريق مسدود.

على أن السؤالين كليهما محدودان بحد كثيرًا ما ينسى فى التفكير العامى وفى الفلسفة على السواء؛ فليس فى مستطاع الإنسان أن يسأل أيا من السؤالين عن العالم باعتباره كلا واحدًا (بما فى ذلك الله) وكل ما يمكن هو أن نسأل عن أجزاء العالم؛ أما التفسير الغائى فسرعان ما يصل بك عادة إلى «خالق» أو على الأقل إلى «مدبر» يحقق أغراضه فى مجرى الطبيعة، لكن إذا أخذ العناد مأخذه من شخص بحيث تمسك بالغائية تمسكًا شديدًا فسيسأل بعد ذلك: ما الغاية التى يحققها وجود «الخالق» وعندئذ يتضح فى جلاء أن سؤاله خروج على الدين؛ فضلا على أن سؤاله هذا بغير معنى، لأنه لكى يكون ذا معنى، لابد لنا أن نفرض أن «الخالق» قد خلقه «خالق أعلى منه» أراد بخلقه إياه أن يحقق لنفسه غرضًا وعلى ذلك ففكرة الغاية لا يمكن تطبيقها إلا داخل حدود الكون لا على الكون بأسره دفعة واحدة.

ومثل هذا يمكن أن يقال عن التفسيرات الآلية، فحادثة تسببها حادثة أخرى، وهذه الأخرى تسببها ثالثة وهكذا؛ أما إذا سألنا عن سبب للكل، ألفينا أنفسنا منساقين مرة أخرى «للخالق» الذى لابد أن يكون هو نفسه غير معلول لعلة؛ وعلى ذلك فكل التفسيرات السببية لابد أن تكون لها بداية نفرضها فرضًا جزافًا، ومن هذا يتبين أن الذريين لم يكن بهم عيب حين تركوا الحركات الأولى للذرات بغير تعليل.

ولا ينبغى أن يذهب بك الظن إلى أن العلل التى ساقوها تأييدًا لنظرياتهم، كانت تجريبية كلها؛ فلقد عادت العصور الحديثة إلى النظرية الذرية لتفسر بها حقائق كيميائية، لكن هذه الحقائق لم تكن معروفة لدى اليونان، فلم يكن فى الأزمان القديمة حد فاصل كل الفصل بين المشاهدة التجريبية والتدليل المنطقى؛ نعم إن پارمنيدس قد ازدرى الحقائق المشاهدة بالحس ازدراء، لكن أمباذقليس وأناكسجوراس أبيا إلا أن يمزجا ميتافيزيقاهما بمشاهدات أجرياها على الساعات المائية والدلاء التى تتحرك حركة دوارة؛ فإلى أن جاء السوفسطائيون لم يتطرق الشك لأحد من الفلاسفة - فيما يظهر - بأنه من الممكن للميتافيزيقا والفلسفة الكونية الكاملتين أن يقوما على مزيج من تدليل عقلى فى الأغلب مع قليل من المشاهدة الحسية؛ وقد شاء حسن الحظ للذريين أن يضعوا أصابعهم على فرض علمى لم يقم الدليل على صدقه إلا بعد ألفى عام، لكن إيمانهم به - رغم صدقه - كان إذ ذاك لا يقوم على أى أساس سليم[٧].

كان لوقيبوس كسائر فلاسفة عصره، يعنيه أن يلتمس وسيلة للتوفيق بين آراء پارمنيدس وبين الحقيقة الصارخة، حقيقة أن فى العالم تغيرًا وحركة؛ فكما يقول ارسطو[٨]:

«على الرغم من أن هذه الآراء (آراء پارمنيدس) تبدو كأنما تلزم منطقيًا فى البحث الدياليكتيكى، إلا أن الإيمان بصدقها يظهر قريبًا جدًا من الجنون إذا ما جعل المرء فى اعتباره الحقائق الواقعة؛ إذ إنك لن تجد مجنونًا قد أوغل فى جنونه إلى حد أن يفترض بأن النار والثلج «شىء واحد»؛ لكنك قد تجد من الناس من يكتفون من درجات الجنون بدرجة تجعلهم لا يرون فرقًا بين ما هو صحيح فعلا وبين ما يبدو صحيحًا بحكم العادة».

على أن لوقيبوس قد ظن أنه وفق إلى نظرية لا تتنافى مع الإدراكات الحسية، ولا تناقض النشأة والزوال، ولا الحركة وتكثر الأشياء؛ فقد تساهل فى الرأى ليصون حقائق الواقع الذى تدركه الحواس؛ كذلك تنازل من جهة أخرى لأصحاب المذهب الواحدى فسلم معهم بأنه لا يمكن أن تكون هنالك حركة بغير فراغ، فنتج

عن تساهله هنا وهناك، الرأى الذى صاغه كما يأتى: «إن الفراغ لا وجود، وليس بين أجزاء الوجود جزء مما يدخل فى دائرة اللاوجود، لأن ما هو موجود بمعنى الكلمة الدقيقة هو امتلاء مطلق، على أن هذا الامتلاء ليس بواحد بل هو على خلاف كثرة لا نهاية لعددها ولا ترى العين أجزاءها بسبب ضآلة حجمها، والكثير يتحرك فى فراغ (لأن ثمة فراغًا) فإذا ما اجتمع هذا الكثير بعضًا مع بعض تكون من اجتماعه نشأة جديدة، ثم إذا تفرق تكون من فرقته زوال، فضلا عن أجزاء هذه الكثرة تفعل وتنفعل كلما تصادف اتصال بعضها ببعض (لأنها عندئذ لا تكون واحدة) وهى تلد جديدًا باجتماعها وتشابكها؛ ومن جهة أخرى يستحيل أن ينشأ من الواحدة بمعنى الواحدية الصحيح تكثر، ولا أن ينشأ من الكثرة بمعنى التكثر الصحيح واحد؛ فذلك مستحيل».

فلنلاحظ أن هنالك نقطة واحدة لم يختلف عليها أحد حتى الآن، وهى أن الحركة مستحيلة فى الامتلاء؛ وهم جميعًا فى هذا الرأى مخطئون، فقد تحدث حركة دائرية فى الامتلاء، على شرط أن تكون هذه الحركة موجودة فى ذلك الامتلاء منذ الأزل؛ إنهم رأوا ما رأوه على أساس أن الشىء لا يتحرك إلا فى مكان خال، وأنه لا خلاء فى الامتلاء، ولقد يجوز بحق أن قول قائل إن الحركة يستحيل أن تبدأ فى الامتلاء، لكنه لا يجوز أن يزعم الزاعم وهو صادق فى زعمه أن الحركة يستحيل عليها الحدوث فى الامتلاء على أية صورة من الصور؛ ومهما يكن من أمر فقد خيل لليونان أن الإنسان إما أن يسلم تسليمًا بعالم ثابت لا يتغير كالذى يقول به پارمنيدس وإما أن يسلم بوجود الفراغ.

لقد بدت حجج پارمنيدس ضد اللاوجود مستحيلة التنفيذ من الوجهة المنطقية، وهى تثبت عدم وجود فراغ، ثم تأيدت تلك الحجج حين تبين لهم أنه حيثما كان يظن ألا شىء موجود، كانت ثمة هواء (وفى هذا مثل يوضح المزيج المهوش من المنطق ومشاهدة الحواس، الذى كان شائعًا)، ونستطيع أن نحدد موقف پارمنيدس على الوجه الآتى: «إنك تزعم أن ثمة فراغًا موجوداً، وإذن فالفراغ ليس عدما، وإذن فليس فراغًا»؛ ولسنا نزعم أن الذريين قد ردوا على هذه الحجة وكل ما فعلوه هو أنهم أعلنوا عزمهم على إهمالها على أساس أن

الحركة حقيقة واقعة ندركها بخبرتنا، وعلى ذلك فلابد أن يكون ثمة فراغ، مهما يتعذر علينا تصوره[٩].

ولنأخذ الآن فى استعراض ما طرأ على هذه المشكلة فيما بعد ذلك؛ فأول وأوضح طريقة لاجتناب المشكلة المنطقية هو أن نفرق بين المادة والمكان؛ فبناء على هذه النظرية ليس المكان عدما، لكنه فى طبيعته شبيه بالوعاء الذى يجوز أن يمتلئ أو لا يمتلئ أى جزء منه بالمادة. ويقول أرسطو (علم الطبيعة ٢٠٨ب): «إن النظرية القائلة بأن الفراغ موجود تتضمن وجود المكان، لأنك تستطيع أن تعرف الفراغ بأنه المكان تجرد من الجسم». وجاء نيوتن فعرض هذا الرأى عرضًا أوضح ما يكون العرض، إذ هو يثبت وجود المكان المطلق، وهو يميز ـ تبعًا لذلك ـ الحركة المطلقة من الحركة النسبية؛ وفى الخلاف الذى نشب على رأى كوبرنيق، كان الجانبان المتعارضان كلاهما يسلمان بهذه الوجهة من النظر (مهما يكن إدراكهما بهذا التسليم ضئيلا) ما داما قد ظنا أن هنالك اختلافا بين قولنا «إن أجرام السماء تدور من الشرق إلى الغرب»؛ وقولنا «إن الأرض تدور من الغرب إلى الشرق. فلو كانت الحركة كلها نسبية لكان هذان القولان عبارتين مختلفتين تعبران عن حقيقة واحدة بطريقتين، كقولنا «چون هو والدچيمز» و«چيمز هو ابن چون». لكن لو كانت الحركة كلها نسبية، وكان المكان غير ذى وجود قائم بذاته، لألفينا انفسنا أمام حجج پارمنيدس ضد فراغ، لا نجد لها ما يفندها

لقد قال ديكارت ـ الذى أورد من الحجج ما أشبه به على وجه الدقة حجج الفلاسفة اليونان الأولين ـ قال إن الامتداد هو جوهر المادة، وعلى ذلك تكون المادة موجودة فى كل مكان، والامتداد فى رأيه صفة يوصف بها موضوع، لا موضوع تحمل عليه صفة ما؛ والموضوع الذى يوصف بالامتداد هو المادة، وبغير وجود المادة الموصوفة بالامتداد لا يكون للامتداد نفسه وجود، وعنده أن المكان الفارغ عبارة لا معنى لها، كالسعادة بغير كائن حساس يقال عنه إنه سعيد؛ وكذلك آمن ليبنتز بالامتلاء (أى عدم وجود فراغ) وبنى إيمانه ذاك على أسس تختلف بعض الشىء عن أسس ديكارت؛ لكنه ذهب إلى أن المكان عبارة عن مجموعة علاقات لا أكثر؛ ولقد دار نقاش مشهور حول هذا الموضوع بين ليبنتز

ونيوتن، ومثل نيوتن فى ذلك النقاش نائب عنه هو كلارك؛ ولبث الخلاف قائمًا بغير حسم حتى جاء أينشتين، فكانت نظريته هى العامل القاطع فى نصر ليبنتز.

وبينما ترى عالم الطبيعة الحديث لا يزال يعتقد أن المادة ذرية التركيب بوجه من الوجوه، فإنه لا يؤمن بوجود مكان فارغ؛ فحيث لا تكون مادة، فإن شيئًا ما يكون موجودًا، وعلى الأخص موجات ضوئية؛ فلم يعد للمادة تلك المكانة الرفيعة التى ظفرت بها فى عالم الفلسفة بفضل ما أورده پارمنيدس من حجج؛ إنها ليست عنصرًا ثابتًا لايتغير، بل هى لا تزيد على كونها طريقة لتجمع مجموعات من حوادث وبعض الحوادث ينتمى إلى مجموعات يمكن اعتبارها أشياء مادية، وبعضها الآخر ـ كموجات الضوء مثلا ـ لا تنتمى إلى مثل تلك المجموعات: إن الحوادث هى قوام العالم، ولكل حادثة أجل قصير؛ وعلى هذا الوجه يكون علم الطبيعة الحديث فى جانب هرقليطس ضد پارمنيدس؛ لكنه كان فى جانب پارمنيدس حتى عهد آينشتين ونظرية النشاط الذرى (الكوانتم).

أما النظرة الحديثة فى موضوع المكان، فهى أن المكان لا هو عنصر كما ذهب نيوتن، وكما كان ينبغى أن يذهب لوقيبوس وديمقريطس، ولا هو صفة توصف بها أجسام ممتدة، كما ظن ديكارت؛ لكنه مجموعة علاقات كما ارتأى ليبنتز؛ ولسنا نستطيع قولا قاطعًا فيما إذا كان هذا الرأى لا يتعارض مع وجود الفراغ؛ فيجوز إذا ما استعنّا بالمنطق المجرد وحده ألا نجد تعارضًا عن الآخر بمسافة معينة تطول أو تقصر، ولا يلزم عن تلك المسافة وجود أشياء متوسطة بين ذينك الشيئين، لكن هذه النظرة ليست بذات نفع إطلاقًا لعلم الطبيعة الحديث: فمنذ ظهر أينشتين أصبحت المسافة بين حوادث لا بين أشياء، وهى تتضمن الزمان ما تتضمن المكان، إن النظرة الأولى هى فى جوهرها فكرة تنبنى على أساس السببية، وليس فى علم الطبيعة الحديث فعل من بعد؛ وعلى كل حال فهذا كله قائم على أسس تجريبية أكثر مما يقوم على أسس منطقية، فضلا عن النظرة الحديثة لا يمكن وضعها إلا فى صورة المعادلات التفاضلية، وهى على هذه الصورة لا يفهمها فلاسفة العصر القديم.

وقد يظهر تبعًا لذلك، أن التطور المنطقى لآراء الذريين ينتهى إلى نظرية نيوتن فى المكان المطلق، وهذا المكان المطلق يحل لنا مشكلة وصف اللاموجوة بأنه حقيقة واقعة؛ وليس فى الإمكان أن تجد ما تعارض به هذه النظرية من الوجهة المنطقية وإنما الاعتراض الرئيسى هو أن المكان المطلق يستحيل إطلاقًا أن نعرف عنه شيئًا، وعلى ذلك فلا يمكن اتخاذه فرضًا ضروريًا فى علم يقوم على التجربة الحسية؛ واعتراض آخر أقرب إلى النزعة العملية مما ذكرنا، وهو أن علم الطبيعة يمكنه أن يستغنى عن ذلك المكان المطلق؛ ومع ذلك فالعالم الذى تصوره الذريون ما يزال ممكنًا من الوجهة المنطقية، وهو أقرب شبها بالعالم الواقعى من أى عالم آخر مما تصور الفلاسفة القدماء.

لقد عمد ديمقريطس إلى تحليل نظرياته تحليلا على كثير من التفصيل، وإن بعض تحليله هذا ليسترعى منا الاهتمام؛ فقال إن كل ذرة لا يمكن النفاذ خلالها ولا تقسيمها لأنها لا تحتوى على فراغ؛ فأنت إذا استخدمت سكينًا لقطع تفاحة، كان على السكين أن تلتمس لنفسها أماكن خالية حتى تستطيع أن تنفذ خلال التفاحة، ولو كانت التفاحة لا تحتوى على خلاء، لكانت صلبة إلى حد الصلابة اللانهائى، ولكانت تبعًا لذلك غير قابلة للانقسام انقساما ماديا؛ فكل ذرة لا يطرء عليها تغير من الداخل، وهى فى حقيقة أمرها بمثابة «الواحد عند پارمنيدس»؛ وكل ما تفعله الذرات هو أن تتحرك ويخبط بعضها بعضها، ثم يشترك بعضها مع بعض إذا تصادف أن كانت فى أوضاع تسمح لها بالتشابك؛ إنها مختلفة الأشكال اختلافًا شديدًا، فالنار قوامها ذرات كرية صغيرة، وكذلك النفس؛ وتصادم الذرات يحدث دوامات، والدوامات تنشئ أجسامًا، ثم تنشئ فى النهاية عوالم مختلفة[١٠]؛ فهنالك عوالم كثيرة، بعضها فى طريقه إلى النماء وبعضها فى طريقه إلى الفناء، وبعضها قد لا يكون فيه شمس ولا قمر، وبعضها قد يكون فيه شموس وأقمار عدة، ولكل عالم مبدأ ونهاية، وقد يدمر عالم إذا اصطدم به عالم أكبر؛ ويمكن تلخيص هذه الفلسفة الكونية بهذه الأبيات التى نظمها شيلى:

ما زالت عوالم تكر على عوالم

منذ بداية الخلق حتى الفناء

كأنها الفقاقيع على صفحة النهر

تلمع وتنفجر وتختفى مع التيار

وتطورت الحياة من الطينة اللزجة الأولى؛ وهنالك بعض النار فى كل أجزاء الكائن الحى، لاسيما فى الدماغ أو فى الصدر (على خلاف فى ذلك بين الثقات) والفكر ضرب من الحركة، وعلى ذلك فهو قادر على إحداث الحركة فيما عداه؛ والإدراك والتفكير عمليات فيزيقية، والإدراك نوعان: إدراك بالحواس وإدراك بالعقل، والإدراكات التى من النوع الثانى لا تعتمد إلا على الأشياء المدركة، بينما إدراكات النوع الأول تعتمد إلى جانب ذلك على الحواس، ولذا فهى معرضة للخداع؛ وذهب ديمقريطس إلى ما ذهب إليه لوك من أن صفات كالحرارة والطعم واللون ليست حقيقة فى الشىء المدرك نفسه، بل هى راجعة إلى أعضاء الحس فينا بينما صفات كالثقل والكثافة والصلابة تكون فى الشىء نفسه حقا.

كان ديمقريطس ماديا صميما؛ فعنده ـ كما رأينا ـ تتركب النفس من ذرات، والتفكير عملية فيزيقية؛ وليس للكون فى رأيه غاية ينشدها، إذ ليس هناك إلا ذرات تسير بمقتضى قوانين آلية؛ ولم يؤمن بالديانة الشعبية، وفند العقل الذى قال به أناكسجوراس؛ وفى الأخلاق اعتبر البهجة غاية الحياة، وعد الاعتدال والثقافة خير وسيلتين تؤديان إلى تلك الغاية، وكره كل ما يتصف بالعنف وحدة العاطفة، ولم يشجع على الاتصال الجنسى لأنه ـ كما قال ـ ينطوى على طغيان اللذة على الإدراك الشعورى طغيانًا ساحقًا؛ وكان للصداقة عنده قيمة كبرى، لكنه أساء الظن بالنساء ولم يرغب فى أن يكون له أبناء، لأن تربيتهم تعطل الفلسفة؛ وهو فى كل ذلك شديد الشبه بـ «جرمى بنتام jeremy bentham» وهو شبيه به أيضًا فى حبه لما كان اليونان يسمونه بالديمقراطية[١١].

إن رأيى أنا على الأقل، هو أن ديمقريطس آخر الفلاسفة اليونان الذين

تخلصوا من غلطة معينة أفسدت كل ما تلاه من فكر عند القدماء ورجال العصور الوسطى؛ فكل الفلاسفة الذين تناولناهم بالبحث حتى الآن، قد شغلوا أنفسهم بمجهود لا يشوبه الهوى الشخصى، محاولين به أن يفهموا العالم. وقد حسبوا فهم العالم أيسر مما هو على حقيقته، ولكنهم بغير هذا التفاؤل لم يكن من الممكن لهم أن يشجعوا فيبدءوا المسير؛ وكان موقفهم فى أغلبه علميا سليما، إلا حين اقتصروا على بلورة الأهواء الشائعة فى عصرهم؛ لكن موقفهم لم يكن علميا فقط، بل كان كذلك قوى الخيال شديد المراس، مليئًا بلذة المغامرة؛ وكان كل شىء يستثير اهتمامهم ـ الشهب والكسوف والخسوف؛ والأسماك والأعاصير والدين والأخلاق؛ واجتمع فيهم نفاذ الذكاء وحماسة الأطفال.

ومنذ ذلك العهدفصاعداً، بدأت أول الأمر بذور الفساد تبذر، على الرغم مما أدوه من مجهودات لم يسبق لها نظير، ثم أعقب ذلك انحلال تدريجى، فوجه الخطأ ـ حتى عند خيرة الفلاسفة بعد ديمقريطس ـ هو الاهتمام الزائد عما ينبغى بالإنسان، بالقياس إلى اهتمامهم بالكون؛ فأولا طغت موجة الشك مع السوفسطائيين، وأدى ذلك الشك إلى دراسة الطريقة التى بها نعرف ما نعرفه، أكثر من بذل مجهود لتحصيل معرفة جديدة؛ ثم تبع ذلك اهتمام بالأخلاق صحب سقراط، وجاء أفلاطون فنبذ عالم الحس إيثاراً منه لعالم الفكر الخالص الذى خلقه لنفسه بنفسه؛ ومع أرسطو جاءت العقيدة بأن الغاية هى الفكرة الرئيسية فى العلوم، فعلى الرغم من عبقرية أفلاطون وأرسطو، كان لتفكيرهما شرور انتهت إلى ما لا حد له من الأذى، وبعد عهدهما فتر النشاط وعادت الخرافات الشعبية إلى سطوتها القديمة شيئًا فشيئًا، ولما انتصرت الأورثوذكسية الكاثوليكية نشأت نظرة فيها بعض الجدة؛ غير أن الفلسفة لم تستعد ما كان من لها من القوة والاستقلال الذين تميز بهما أسلاف سقراط فى عصر النهضة.

الهوامش

(١) يرى Cyrtil Bailey فى كتابه «الذريون اليونان وابيقور» انه ازدهر حوالى ٤٣٠ ق.م أو قبل ذلك بقليل.

(٢) راجع «من طاليس إلى أفلاطون» ص ١٩٣.

(٣) راجع «الرياضة عند اليونان» ج ١، ص ١٧٦.

(٤) «الكون والفساد» ١٣١٦.

(٥) أخذ «بيرنت» بهذا التفسير، كما أخذ به ـ عل الأقل فيما يخص لوقيبوس ـ بيلى Bailey (نفس المرجع المذكور سابقا، ص ٨٣).

(٦) انظر Bailey (نفس المرجع ص ١٢١ فى موضوع جبرية ديمقريطس).

(٧) ارجع فى موضع الأسس المنطقية والرياضية لنظريات الذريين إلى كتابه «الفلاسفة الرياضيون عند اليونان» فصل ٤.

(٨) «الكون والفساد» ٣٢٥.

(٩) يرى Bailey (نفس المرجع المذكور ص ٧٥) نقيض هذا الرأى، إذ يرى أن لوقيبوس كان عنده ما يجيب به على حجة بارمنيدس، وأن جوابه هذا كان «غاية فى الدقة» وجوهر جوابه هو اعترافه بوجود شىء لا جسدى (وهو الفراغ) وكذلك يقول Burnet: «انه من الحقائق العجيب أن الذريين الذين يعتبرون عادة أكبر دعاة النزعة المادية فى العصور القديمة، كانوا فى حقيقة الأمر أول من قال فى وضوح إن الشىء يمكن أن يكون حقيقياً دون أن يكون جسماً».

(١٠) انظر bailey (نفس المرجع المذكور فى ١٣٨ وما بعدها) لترى الطريقة التى كان المفروض عندهم ان هذا الأمر يحدث بها.

(١١) يقول: «الفقر فى الديمقراطية أفضل مما يسمونه ازدهاراً فى ظل الطغاة، بمقدار ما تفضل الحرية العبودية».

الفصل العاشر

بروتاجوراس

إن الفلسفات العظمى التى ظهرت قبل سقراط، والتى كنا حتى الآن بصدد عرضها، قد قابلتها فى النصف الثانى من القرن الخامس موجة من الشك، كان بروتاجوراس ـ كبير السوفسطائيين ـ هو أهم أعلامها؛ ولفظة «سوفسطائى» لم يكن لها معنى مرذول فى أول أمرها، إذ كان معناها أقرب ما يكون إلى ما نعنيه نحن اليوم من كلمة «أستاذ»؛ فقد كان السوفسطائى رجلا يكسب عيشه بتعليم الشبان بعض الأشياء التى كان يظن أنها قد تنفعهم فى الحياة العملية؛ ولما لم تكن الدولة عندئذ تخصص من مالها شيئًا لمثل هذا التعليم، فقد جعل السوفسطائيون يعلمون من كان فى مقدورهم أن يدفعوا أجور تعليمهم من أموالهم الخاصة أو من أموال والديهم؛ وقد أدى ذلك إلى خلق شعور بالفوارق بين الطبقات، أخذ يزداد قوة بفعل الظروف السياسية القائمة إذ ذاك؛ فلئن كانت الديمقراطية هى المذهب الذى ظفر بالنصر السياسى فى أثينا وغيرها من المدن، إلا أن إجراء لم يتخذ للحد من ثروة أولئك الذين كانوا ينتمون إلى الأسرات الأرستقراطية القديمة ففى الأعم الأغلب كان الأغنياء هم الذين يحتضنون الثقافة التى تطلق عليها اليوم اسم «الثقافة الهلينية» إذ كان هؤلاء الأغنياء يتمتعون بالتعلم وبالفراغ، فضلا عما أنتجته الرحلات فى نفسهم من تلطيف حدة التحزب المغرض الذى ورثوه مع تقاليدهم؛ هذا إلى أن الزمن الذى أنفقوه فى

المجادلات قد أرهف من سرعة الخاطر عندهم، فما كان يسميه اليونان بالديمقراطية لم يؤثر قط فى نظام الرق عندهم ذلك النظام الذى مكن للأغنياء أن يتمتعوا بثرائهم دون أن يرهقوا مواطنيهم من الأحرار.

ومع ذلك ففى كثير من المدن ـ وفى أثينا بصفة خاصة ـ كان المواطنون الأفقر من سواهم يحسون إزاء الأغنياء عداوة مضاعفة، عداوة بسبب الحسد، وأخرى بسبب الحرص على التقاليد؛ فقد كانوا يفرضون فى الأغنياء ـ والفرض صواب فى أغلب الأحيان ـ أنهم خارجون على الدين وعلى قواعد الأخلاق؛ فقد كانوا يقلبون العقائد القديمة رأسًا على عقب، وربما كانوا كذلك يحاولون محو الديمقراطية؛ وهكذا حدث أن ارتبطت الديمقراطية السياسية بالجمود الثقافى؛ على حين كان هؤلاء الذين يجددون فى عالم الثقافة، أميل إلى أن يكونوا ثائرين من الوجهة السياسية؛ ومثل هذا الموقف تراه بعض الشىء فى أمريكا الحديثة، حيث تجد جمعية «تامانى Tammany» باعتبارها جمعية يغلب عليها الروح الكاثوليكية، مشتغلة بحماية القواعد الجامدة التقليدية فى الدين والأخلاق، ضد هجمات الحركات التنويرية؛ لكن أصحاب التنور العقلى أضعف من الوجهة السياسية فى أمريكا من أقرانهم فى أثينا، لأنهم فشلوا فى أن يندمجوا مع أصحاب السلطان فى قضية واحدة؛ ومع ذلك فترى هناك طبقة هامة رفيعة الثقافة، تهتم بالدفاع عن أصحاب السلطان، وأعنى بها طبقة رجال القانون فى الشركات، فمن بعض الوجوه يشبهون فيما يقومون به من مهام، جماعة السوفسطائيين فى أثينا وما كانوا يؤدونه من خدمات.

كانت الديمقراطية الأثينية من بعض الوجوه أكثر ديمقراطية من أى نظام حديث، على الرغم من نقصها الخطير فى استبعادها للعبيد والنساء؛ فكان القضاة ومعظم رجال السلطة التنفيذية ينتخبون بالاقتراع، ولا يلبثون فى وظائفهم إلا أمدًا قصيرًا، ولهذا كنت تراهم يمثلون أوساط المواطنين، كجماعة المحلفين اليوم، يعيبهم ما يعيب أوساط المواطنين من تحزب مغرض فى النظر إلى الأمور، ومن نقص فى الخبرة الفنية اللازمة؛ وبصفة عامة كان يستمع إلى القضية الواحدة عدد كبير من القضاة، وكان المدعى والمدعى عليه، أو المتهم

يحضران بشخصيهما، ولا يوكلان عنهما أحداً من رجال القانون المحترفين؛ وطبيعى والحالة هذه أن يعتمد النجاح أو الفشل إلى حد كبير على المهارة الخطابية فى استثارة الأهواء المحببة إلى نفوس الناس؛ فلئن كان الشخص مطالبًا بإلقاء خطبته بنفسه، فقد كان من حقه أن يستأجر إخصائيًا يعد له تلك الخطبة، على أن كثيرين كانوا يؤثرون فى هذا الصدد أن يستعينوا بما لهم على تعلم الفنون اللازمة للنجاح فى دور القضاء، وكان المفروض فى السوفسطائيين أنهم يعلمون هذه الفنون.

إن عصر پركليز فى التاريخ الأثينى شبيه بالعصر الفكتورى فى تاريخ إنجلترا، فقد كانت أثينا غنية قوية، لا تعكر صفوها الحروب كثيراً، ولها دستور ديمقراطى يقوم عليه رجال من الطبقة الأرستقراطية؛ وكما رأينا عند الكلام على أناكسجوراس، أخذت طائفة ديمقراطية معارضة لپركليز، تزداد قوة شيئًا فشيئًا، وتهاجم أصدقاءه واحداً فى إثر واحد؛ ونشبت حرب پلپونيز سنة ٤٣١ق.م[1]. وفشا الطاعون فى أثينا (شأنها فى ذلك شأن كثير غيرها من المدن) فهبط عدد السكان الذى كان قد بلغ مائتين وثلاثين ألفًا، هبوطًا فاحشًا، ولم يعد قط بعد ذلك إلى ما كان عليه[2]. وحدث أن حكمت محكمة مؤلفة من ألف وخمسمائة قاض وقاض على پركليز بالعزل من منصبه فى قيادة الجيش، وبغرامة جزاء ما اقترفه من تبديد أموال الدولة، ومات ابناه بالطاعون، ثم جاءته منيته فى السنة التالية لذلك (٤٢٩). وكذلك صدرت أحكام الإدانة على فيدياس وأناكسجوراس، واتهم إسبانيا بالخروج على قواعد الدين وبجعل منزله مباءة إفساد، لكنه برىء من هذا الاتهام.

فى مثل هذا المجتمع، كان من الطبيعى للأشخاص الذين كانوا يتوقعون أن يتعرضوا لعداوة الساسة الديمقراطيين، أن عملوا على اكتساب مهارة قضائية؛ ذلك لأن أثينا على الرغم من انغماسها فى توجيه الاتهامات للناس، كانت من وجه من الوجوه أقل بعداً من روح التسامح من أمريكا الحديثة، لأن أولئك الذين كانوا يتهمون بالخروج على الدين وبإفساد الشباب، كان يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم أمام القضاء.

وهذا يفسر لنا لماذا أحبت طائفة من الناس جماعة السوفسطائيين وكرهتهم طائفة أخرى؛ لكنهم بينهم وبين أنفسهم كان يخدمون غاية أبعد من ذلك عن الأهواء الشخصية، ومما لا شك فيه أن كثيرين منهم كانوا معنيين بالفلسفة عناية لا غبار عليها؛ فلئن رأيت أفلاطون يكرس مجهوده لتشويه حسناتهم والافتراء عليهم بالكذب، فلا تحكم عليهم بمحاوراته، خذ هذه الفقرة الآتية التى يهزل فيها أفلاطون بعض الشىء، وهى من محاورة يوتيديموس، وفيها يحاول سوفسطائيان، هما ديونيسودورس ويوتيديموس أن يريكا رجلا ساذجًا اسمه كليسيپوس، ويبدأ الحوار ديونيسودورس.

- إنك تقول إن لديك كلبًا؟

- فأجاب كليسيپوس: نعم وهو كلب فظيع.

- وللكلب جراء؟

- نعم، والجراء شديدة الشبه به.

- والكلب أبو الجراء؟

- نعن، فلست أشك فى أنى رأيته يلتقى مع أم الجراء.

- أليس الكلب كلبك؟

- نعم ولا شك فى ذلك.

- إذن فهو والد، وهو لك، فينتج عن ذلك أنه أبوك وأن الجراء إخوتك.

ثم خذ المحاورة المسماة بالسوفسطائى، وفيها تأخذ أفلاطون روح الجد أكثر من المحاورة السالفة، فهى مناقشة منطقية لموضوع التعريف فيستعمل فيها كلمة السوفسطائى على سبيل التوضيح؛ وليس ما يعنينا الآن هو ما فى المحاورة من منطق، وكل ما أحب أن أذكره عن هذه المحاورة الآن، هو نتيجتها الختامية:

«وإنه لتروى عن بروتاجوراس قصة لا شك فى أنها موضع للريبة، إلا أنها تصور علاقة السوفسطائيين بمحاكم القضاء فى عقول الناس؛ فيقال إنه علم

شابا على شرط أن يدفع له أجره إذا كسب الشاب أول قضية يترافع فيها، فإن خسر الشاب قضيته الأولى لم يدفع شيئًا، فكانت أول قضية للشاب قضية رفعها عليه بروتاجوراس نفسه للاستيلاء على أجر تعليمه إياه.

ومهما يكن من أمر، فحسبنا ما ذكرناه من أوليات، لنرى ماذا نعلمه حقا عن بروتاجوراس.

ولد بروتاجوراس حوالى سنة ٥٠٠ ق. م فى أبدريرا، وهى المدينة التى وفد منها ديمقريطس؛ وزار أثينا مرتين، ولم تكن الزيارة الثانية منهما بعد سنة ٤٣٢ ق. م، وألف تشريعًا لمدينة ثورياى سنة ٤٤٤ ـ ٣ ق. م وتروى رواية عنه بأنه اضطهد لخروجه على الدين، ولكن الظاهر أن هذه الرواية بعيدة عن الصواب، على الرغم من أنه كتب كتابًا أسماه «فى الآلهة» بدأه هكذا: «أما عن الآلهة فلست أرانى على يقين من وجودهم أو عدم وجودهم، ولا من شكلهم كيف يكون، ذلك لأن ثمة أشياء كثيرة تعوق المعرفة اليقينية، وهى غموض الموضوع وقصر الحياة البشرية».

ويصف لنا أفلاطون فى محاورته «بروتاجوراس» زيارة بروتاجوراس الثانية لأثينا، وصفًا مشوبًا بشىء من السخرية؛ وهو يناقش آراءه مناقشة جادة فى محاورة «تياتيتوس» فهو مشهور قبل كل شىء بمذهبه القائل إن «الإنسان مقياس كل شىء، فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة، وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة». ويفسر هذا القول بأنه يعنى أن كل إنسان هو مقياس الأشياء جميعًا، وأنه إذا اختلف الناس، فليس هناك حقيقة موضوعية يمكن الرجوع إليها لتصويب المصيب وتخطئ المخطئ، والمذهب فى جوهره مذهب متشكك، وهو فى أغلب الظن مبنى على «خداع» الحواس.

إن أحد المؤسسين الثلاثة لمذهب البراجماتية، وهو «ف. س. س. شلر F.C.C. Schiler» كان من عادته أن يقول عن نفسه إنه تلميذ لبروتاجوراس؛ وأظن أن مرجع هذا هو أن أفلاطون فى محاورة «تيتاتيتوس» يقترح تفسيرًا لمذهب بروتاجوراس أن تكون فكرة أفضل من فكرة، ولو أن الفكرة لا تكون أصدق من

فكرة أخرى؛ مثال ذلك أنه لو كان شخص مصابًا باليرقان، فإن كل شىء يبدو فى عينيه أصفر، ولا معنى لقولنا إن الأشياء فى حقيقتها ليست صفراء، إلا نقول إنها تبدو بهذا اللون أو بذاك للشخص وهو معافى؛ ومع ذلك فيمكننا القول بأنه لما كانت الصحة أفضل من المرض، ففكرة الشخص وهو سليم الصحة أفضل من فكرة الشخص المصاب باليرقان؛ وواضح أن هذا الرأى شبيه بوجهة نظر البراجماتية.

إننا إذا فقدنا الثقة فى وجود حقيقة موضوعية، كانت أغلبية الآراء فى أهداف حياتنا العملية، هى وحدها الوسيلة التى نحكم بها فيما نثق بصدقه؛ ومن ثم انتهى بروتاجوراس إلى نتيجة هى الدفاع عن القانون وعن التقاليد والأخلاق المرعية، فبينما كان على غير يقين ـ كما أسلفنا ـ هى الآلهة موجودة أو غير موجودة، لم يأخذه شك فى جووب عبادة الآلهة؛ فلا جدال فى أن هذه الوجهة من وجهات النظر هى الوجهة الصحيحة لرجل يجعل شكه النظرى مطردًا ومنطقيًا.

لقد أنفق بروتاجوراس حياته فى عهد الرجولة فى رحلة متصلة يحاضر فيها كلما مر بإحدى مدن اليونان، ويعلم لقاء أجر «كل من أراد لنفسه مهارة عملية وثقافة عقلية عليا» (زلر Zeller ص ١٢٩٩). وقد اعترض أفلاطون اعتراضًا ممزوجًا بشىء من الخيلاء الكاذبة فى نظر هذه الأيام ـ اعترض على السوفسطائيين كيف يتقاضون أجرًا على التعليم؛ ذلك أن أفلاطون نفسه كان له من ماله الخاص ما يكفيه، والظاهر أنه لم يستطع أن يشعر بشعور أولئك الذين لم يكن لهم مثل حظه وكم تلجئهم ضرورات الحياة إلى أخذ الأجور؛ ومن العجيب أن الأساتذة المحدثين الذين لا يجدون ما يبرر إحجامهم عن صرف مرتباتهم، قد أكثروا من ترديد اللوم الذى لام به أفلاطون السوفسطائيين.

يضاف إلى ذلك نقطة أخرى اختلف فيها السوفسطائيين عن معظم الفلاسفة المعاصرين، فقد كانت العادة ـ فيما عدا السوفسطائيين ـ أن ينشئ المعلم مدرسة تصطبغ ببعض صفات الإخاء بين أفرادها بحيث تنشأ بينهم حياة يشتركون فيها

كثيرًا أو قليلاً، ويقوم بينهم دائمًا نوع من الحكم أشبه ما يكون بالحكم فى الأديرة؛ وفى أغلب الأحيان كان ابناء المدرسة يسرون فى انفسهم مذهبًا لا يعلنونه لعامة الناس؛ كل ذلك كان من الأمور الطبيعية حيثما نشأت فلسفة مستمدة من المذهب الأورفى؛ أما السوفسطائيون فلم يصطنعوا شيئًا من هذا؛ فعلمهم الذى أرادوا أن يعلموه لم يكن ذا صلة - فى رأيهم بالدين أو الفضيلة، فقد كانوا يعلمون فن النقاش وكل ما عسى أن يعين على هذا الفن من ألوان المعرفة؛ وكانوا على استعداد - بصفة عامة - أن يبينوا لتلاميذهم كيف يمكن أن يدافعوا عن آراء معينة يعتنقونها هم؛ فجاء كل ذلك صدمة قوية لأولئك الذين اتخذوا من الفلسفة أسلوبًا للحياة مرتبطًا بالدين أوثق رباط، ولذلك نظروا إلى السوفسطائيين نظرتهم إلى الغر الفاجر.

إن الكراهية التى تعرض لها السوفسطائيون، لا من غمار الناس وحدهم، بل من أفلاطون وسائر الفلاسفة اللاحقين، كانت ترجع إلى حد ما - ولو أنه يستحيل علينا أن نحدد إلى أى حد كان ذلك - ترجع إلى تفوقهم العقلى. إن البحث عن الحقيقة حين تصدر عن إخلاص تام، لابد أن يغض النظر عن الاعتبارات الخلقية؛ فليس فى مستطاعنا ان نقدر مقدمًا أن الحقيقة التى نسعى وراءها ستجىء مؤيدة لأهواء الناس فى مجتمع معين؛ وكان السوفسطائيون على استعداد أن يتابعوا الحجاج حيث تسوقهم الحجة، وكثيرًا ما ساقتهم الحجة إلى التشكك، فذهب أحدهم - هو جورجياس - ألا شىء موجود، وأنه إن وجد شىء فليس هو بممكن المعرفة، وأنه حتى لو فرضنا جدلا أن ثمة شيئًا موجوداً، وأن شخصًا ما أتيح له أن يعرفه، فيستحيل عليه أن ينقله إلى الآخرين؛ ولسنا ندرى الآن ماذا كانت أدلته على رأيه هذا، لكننى أستطيع أن أتصور فى وضوح أنها كانت أدلة قوية من الوجهة المنطقية، ألزمت معارضيه إلزامًا أن يحموا أنفسهم بدرع من الدعوة إلى الإصلاح؛ إنك ترى أفلاطون شديد العناية دائمًا أن يؤيد الآراء التى من شأنها أن تجعل الناس يظنون به الفضيلة؛ فتكاد لا تجده فى موضع واحد أمينا أمانة عقلية، لأنه يسمح لنفسه أن يحكم على المذاهب بنتائجها الاجتماعية، وحتى فى هذا نفسه لا تراه أمينا، فهو يدعى أنه يتابع خطوات

التدليل وأنه يحكم بمقاييس نظرية خالصة، مع أنه فى حقيقة الأمر يلف الناس لفا حتى ينتهى به إلى نتيجة ترضى عنها الفضيلة. ولقد أدخل على هذا السوء فى الفلسفة كلها، فاستقر بها هذا السوء منذ عصره حتى اليوم، ويحتمل أن تكون كراهيته للسوفسطائيين هى التى خلعت - إلى حد كبير - هذه الصفة على محاوراته، فمن عيوب الفلاسفة جميعا منذ أفلاطون، أن أبحاثهم فى الأخلاق تسير على زعم أنهم يعرفون مقدمًا النتائج التى سيصلون إليها بعد البحث.

إنه ليبدو لنا أن قد كان هنالك رجال فى أثينا فى الشطر الأخير من القرن الخامس يعلمون مذاهب سياسية رآها معاصروهم خارجة على الأخلاق، ولا تزال تبدو كذلك للأمم الديمقراطية فى عصرنا الحاضر، ففى الكتاب الأول من الجمهورية يحاج ثراسيما كوس بأنه لا معنى للعدل إلا مصلحة الأقوى، وأن القوانين تسنها الحكومات لمصلحتها، وأنه ليس هناك مقياس موضوعى تلجأ إليه إذا ما نشب نزاع على السلطان، وكذلك اعتنق كالكليز - فيما يروى أفلاطون فى محاورة جورجياس - مذهبًا شبيهًا بهذا، إذ قال: إن قانون الطبيعة هو قانون الأقوى، لكن الناس أرادوا لأنفسهم راحة البال، فأقاموا من النظم الاجتماعية ومن المبادئ الخلقية ما يشكم القوى. إن أمثال هذه المذاهب قد لقيت رواجًا فى عصرنا الحاضر أكثر جدًا مما لقيته فى العصر القديم، ومهما يكن رأى الناس فيها، فليست هى بالنزعة التى تميز السوفسطائيين.

لقد شهدت أثينا - إبان القرن الخامس - تحولا - لا يعنينا الآن كم كان نصيب السوفسطائيين فيه - من بساطة فى العيش متزمتة صارمة، إلى صراع بين فريقين: أولهما سريع البديهة أميل إلى القسوة فى سخريته اللاذعة المرة، وثانيهما بطىء البديهة، ولا يقل عن الفريق الأول قسوة دفاعًا عن القواعد الموروثة التى أخذ بناؤها ينهار؛ وحدث فى أول القرن أن آلت الزعامة لأثينا على المدن الأيونية فى حربها مع الفرس، وظفرت بالنصر فى «ماراثون» سنة ٤٩٠ ق.م، ثم حدث فى آخر القرن أن لحقت الهزيمة بأثينا إسبرطة سن ٤٠٤ ق.م، وأعدم سقراط سنة ٣٩٩ ق.م؛ ففقدت أثينا بعدئذ أهميتها السياسية، لكنها اكتسبت سيادة ثقافية لاشك فيها، لبثت محتفظة بها حتى كتب النصر للمسيحية.

إننا لا نستطيع أن نفهم أفلاطون وما تلاه من فكر عند اليونان إلا إذا ألممنا ببعض حقائق التاريخ الأثينى فى القرن الخامس؛ ففى الحرب الفارسية الأولى كان النصر بمجده العظيم من نصيب الأثينيين، بسبب النصر الحاسم الذى وقع لها فى ماراثون؛ وفى الحرب الثانية التى نشبت بعد ذلك بعشر سنوات، كان الأثينيون لا يزالون يفوقون سائر اليونان فى البحر، أما فى البر، فكان النصر يرجع معظمه لأبناء أسبرطة، الذين اعترف لهم بالزعامة فى العالم الهلينى؛ غير أن الأسبرطيين كانوا لا يجاوزون بأفقهم العقلى حدود إقليمهم، فلم يمضوا فى متابعة الفرس بعد أن طردوهم من الأرض اليونانية فى القارة الأوروبية؛ لذلك كانت أثينا هى التى تولت زعامة اليونان فى القارة الأسيوية، وهى التى تولت كذلك تحرير الجزر التى كان الفرس قد غزوها، وكان التوفيق حيلف الأثينيين فى كل هذا؛ فكانت أثينا هى القوة البحرية الأولى، وآلت إلى يديها رقابة استعمارية قوية على الجزر الأيونية، وازدهرت أثينا فى ظل پركليز الذى كان ديمقراطيًا معتدلاً واستعماريًا معتدلا، فهو الذى يرجع إليه الفضل الأول فى إقامة المعابد الكبرى، التى لا تزال آثارها الباقية عنوان مجد لأثينا، لتحل محل المعابد التى دكها اكزرسيس وازدادت المدنية ازديادًا سريع الخطى فى الثروة، وفى الثقافة، فحدث ما يحدث دائمًا فى مثل هذه العصور من تاريخ الأمم، خصوصًا إذا كانت الثروة قد جاءت نتيجة تجارة خارجية، وهو أن أخذت الأخلاق التقليدية والعقائد الموروثة فى الانهيار.

وشهدت أثينا فى ذلك العصر عددًا من نوابغ الرجال يستلفت النظر بضخامته إذ شهدت كتاب المسرحية الثلاثة: اسخيلوس وسوفوكليز ويوريپيد، فكل هؤلاء من القرن الخامس، وقد حارب اسخيلوس فى واقعة ماراثون، وشهد واقعة سلامس؛ وكان سوفوكليز ما يزال معتنقًا للعقيدة الدِّينية التى ورثها عن آبائه، أما يوريپيد فقد تأثر ببروتاجوراس وبروح التفكير الحر التى سادت عصره، ولذا ترى معالجته للأساطير مشوبة بالشك والنقد الهادم؛ وعلى الرغم من أن أرستوفان الشاعر الساخر، قد هزأ بسقراط والسوفسطائيين والفلاسفة إلا أنه كان واحدًا منهم؛ فيصوره لنا أفلاطون فى محاورة «المأدبة» صديقًا شديد الود لسقراط؛ وكذلك كان فيدياس النحات ـ كما أسلفنا ـ عضوًا فى جماعة پركليز.

إن تفوق أثينا فى هذه الفترة أميل إلى أن يكون نبوغًا فنيًا من أن يكون نبوغًا عقليًا، فلست تجد واحدًا من أعلام الرياضيين والفلاسفة فى القرن الخامس من بين الآثينيين؛ إلا إذا استثنيت سقراط، ولم يكن سقراط كاتبًا، بل كان رجلا حصر نفسه فى حدود الحوار الشفوى.

فلما نشبت الحرب البلوپونيزية سنة ٤٣١ ق.م؛ ومات پركليز سنة ٤٢٩ ق.م دخلت أثينا فى مرحلة أظلم من مراحل تاريخها؛ فلئن كانت السيادة البحرية لأثينا، إلا أن التفوق فى البر كان لأهل إسبرطة الذين احتلوا أرض أتكا مرة بعد مرة (ما عدا أثينا) خلال أشهر الصيف؛ ونتيجة ذلك هى أن أثينا ازدحمت بسكانها، وعانت أشد العناء من الطاعون، وفى سنة ٤١٤ ق. م أرسل الآثينيون حملة كبيرة إلى صقلية، آملين أن يحتلوا سر قصَّة التى كانت حليفة لأسبرطة، غير أنهم باءوا فى محاولتهم بالفشل، وأشاعت الحروب بين الآثينيين روح القسوة والاضطهاد، فلما غزوا جزيرة ميلوس سنة ٤١٦ ق.م، أعدموا كل رجالها الذين يقعون فى سن الخدمة العسكرية، واستعبدوا من بقى من سكانها، وقد كتب يورپيدس مسرحية «نساء طروادة» احتجاجًا على مثل هذه الوحشية؛ ولهذا الصراع جانب فكرى، لأن أسبرطة كانت زعيمة حكومة الأقلية، وأثينا كان مؤيدة للحكومة الديمقراطية، وكان عند الآثينيين ما يبرر ريبتهم فى أبناء الطبقة الأرستقراطية عندهم بحيث اتهموهم بالخيانة الوطنية، التى شاع بينهم أنها بعض السبب فى هزيمتهم البحرية الأخيرة فى واقعة «إيجوسپوتامى» سنة ٤٠٥ ق.م.

وفى نهاية الحرب أقام الأسپرطيون فى أثينا حكومة أورلجاركية (حكومة أقلية) تعرف باسم «حكومة الطغاة الثلاثين» وكان بعض هؤلاء الثلاثين - وفيهم كرتياس زعيمهم - من تلاميذ سقراط، فكرههم الشعب بحق، وأزيلوا عن الحكم خلال عام واحد، ولما أذعنت أسبرطة، عادت الديمقراطية إلى أثينا لكنها كانت ديمقراطية تملأ الضغائن نفسها؛ نعم إن الهدنة العسكرية بينها وبين أسبرطة، نصت على تحريم الانتقام المباشر من أعداء الديمقراطية من أبناء أثينا، لكن الديمقراطية كانت ترحب بكل ذريعة لا تنطوى تحت نصوص الهدنة، لتوجه الاتهام إلى أعدائها؛ وفى هذا الجو حدثت محاكمة سقراط وموته (٣٩٩ ق. م).

الهوامش

(١) انتهت سنة ٤٠٤ بهزيمة أثينا هزيمة منكرة.

(٢) انظر Bury في كتابه «تاريخ اليونان» جـ ١، ص ٤٤٤.

الجزء الثانى

سقراط وأفلاطون وأرسطو

الفصل الحادى عشر

سقراط

سقراط موضوعه جد عسير على المؤرخ؛ فلئن كان هنالك من الناس من لا نشك فى أننا نعلم عنهم جد قليل، ومن الناس من لا نشك فى أننا نعلم عنهم الشىء الكثير؛ فإن الأمر فى سقراط هو أننا لا ندرى هل نعلم عنه القليل أو الكثير؛ فليس من سبيل إلى الشك فى أنه كان من أبناء أثينا، متوسط الدخل، ينفق وقته فى مناقشات ويعلم الفلسفة للشبان، لكنه لم يكن يعلمهم لقاء أجر مثل السوفسطائيين؛ وليس من سبيل إلى الشك كذلك فى أنه، حوكم وحكم عليه بالموت، ثم نفذ فيه الإعدام سنة ٣٩٩ ق. م، لما كان يبلغ من العمر نحو السبعين؛ وكذلك ليس من سبيل إلى الشك فى أنه كان رجلاً بارزًا فى أثينا، ما دام أرستوفان قد صوره بقلمه الساخر فى رواية «السحاب؛ أما ما خلا ذلك عنه، فترانا ندخل فى منطقة من المعلومات لا يقين فيها؛ فقد كتب عنه اثنان من تلاميذه هما زينوفون وأفلاطون، فأفاضا القول عنه؛ لكنهما اختلفا فيما روياه اختلافًا بعيدًا؛ وحتى حين يتفقان على رواية واحدة، فإن زينوفون عندئذ ـ فى رأى «بيرنت» ـ يكون ناقلا عن أفلاطون؛ وأما حيث يختلفان فى الرواية؛ فبعض الناس يؤمن بهذا، وبعضهم يؤمن بذلك، وبعضهم لا يؤمن لا بهذا ولا بذلك؛ ولن أخاطر بتأييد أى من الجانبين فى مثل هذاالنزاع الخطير، لكنى سأوجز القول إيجازًا فى أوجه النظر المختلفة.

ولنبدأ بزينوفون، وهو رجل عسكرى لم يفرط الله فى موهبته العقلية، محافظ فى وجهة نظره على وجه العموم؛ فما يتألم له زينوفون أن يتهم سقراط بعدم التقوى وبإفساد الشبان ويؤكد أنه على عكس ذلك، كان معروفًا بتقواه، وكان له أحسن الأثر على أولئك الذين تأثروا به. والظاهر أن آراءه كانت أبعد ما تكون الآراء عن الثورة بل كانت أقرب إلى الآراء المعادة المكررة؛ ولعل زينوفون قد بالغ فى دفاعه هذا ـ لأنه بهذا الدفاع لا يعلل لنا لماذا كرهه الناس. ويقول «بيرنت» (فى كتابه من طاليس إلى أفلاطون ص ١٤٩): «إن دفاع زينوفون عن سقراط قد جاوز الحد فى نجاحه، إذ لو كان الأمر كما يصف، لما أعدم سقراط».

لقد كان هنالك اتجاه بين المؤرخين أن يظنوا الصدق فيما يرويه زينوفون بحذافيره، لأنه لم يكن من الذكاء ما يعينه على اختلاق ما ليس بصحيح؛ وهذا القول بعيد جدًا عن الصواب؛ ذلك لأن ما يقرره الرجل الغبى عما يقوله الرجل الذكى؛ يستحيل أن يكون دقيقًا، فالرجل الغبى يحول ـ على غير وعى منه ـ ما يسمعه إلى ما يستطيع هو أن يفهمه؛ وإنى لأفضل أن ينقل عنى فلسفتى ألد أعدائى من الفلاسفة، عن أن ينقلها صديق لا شأن له بالفلسفة؛ وعلى ذلك فلا نوافق على ما يقوله زينوفون فى كلتا الحالتين: إحداهما حين يكون الأمر المعروض متضمنًا لنقطة صعبة فى الفلسفة، والأخرى حين يكون جزءًا من تدليل يراد به البرهنة على أن سقراط قد اتهم بغير حق.

ومع ذلك فبعض ما ورد فى ذكريات زينوفون يقنعنا جدًا بصدقه؛ فهو يروى لنا (وكذلك يروى أفلاطون) كيف كان سقراط فى شغل لا ينقطع محاولا أن يضع أكفأ الرجال فى مناصب الحكم؛ وكان يسأل أسئلة كهذه: «إذا أردت إصلاح حذائى فمن ذا استخدم من الناس؟» فيجيبه شاب صريح بقوله: «تستخدم حذّاء يا سقراط» فينتقل سقراط بسؤال فيلقيه على النجارين والنحاسين وغيرهم؛ وأخيرًا يسأل سؤالا كهذا: «ومن ذا يصلح سفينة الدولة؛» فلما وقع فى نزاع مع «الطغاة الثلاثين» منعه «كرتياس» ـ وهو رئيس هؤلاء الطغاة الثلاثين؛ وكان قد عرف أساليب سقراط جيد المعرفة لأنه تتلمذ له ـ منعه من المضى فى تعليم الشبان، وأضاف إلى ذلك قوله: «خير لك أن تترك الحديث فى الحذّائين

والنجارين والنحاسين، فهؤلاء لابد أن يكونوا قد قتلوا بحثًا من كثرة ما قيل فيهم فى غضون محاوراتك» (زينوفون الذكريات، ك ١، فصل ٢) حدث ذلك أثناء الحكومة الأولجاركية القصيرة الأمد، التى أقامها الأسبرطيون (فى أثينا) فى ختام الحرب البلوبونيزية، لكن أثينا فى معظم أوقاتها كانت ديمقراطية، وبلغت من بعد الشأو فى الديمقراطية حدًا جعلها تنتخب قواد الجيش أنفسهم بالاقتراع، وقد صادف سقراط شابًا يريد أن يكون قائدًا، فأقنعه بأن من الخير له أن يلم بشىء من فن القتال، واقتنع الشاب بنصحه وقصد إلى حيث درس شوطًا قصيرًا فى ذلك الفن؛ ولما عاد أثنى عليه سقراط بعض الثناء الممزوج بالسخرية، ثم أعاده من جديد يستزيد فى ذلك علمًا(١)، وكذلك جعل شابًا آخر يدرى مبادئ الشئون المالية، موحاول أن يصنع ذلك نفسه مع ناس كثيرين، وفيهم وزير الحرب، لكن الناس قرروا لأنفسهم أن يسكتوه بجرعة من السم، فذلك أيسر عليهم من معالجة الشرور التى كانت يشكو من وجودها.

أما فى رواية أفلاطون عن سقراط، فالمشكلة مختلفة كل الاختلاف عنها فى رواية زيتوفون، إذ المشكلة فى رواية أفلاطون هى أنه من أصعب الأمور أن تحكم إلى أى حد يريد أفلاطون أن يصور سقراط كما وقع فعلا فى التاريخ، وإلى أى حد يريد بالشخص الذى يسميه «سقراط» فى محاوراته أن يكون لسانًا معبرًا عن آرائه هو فحسب؛ فلم يقتصر أفلاطون على أن يكون فيلسوفًا، بل هو إلى جانب ذلك كاتب قوى الخيال شامخ العبقرية خفيف الروح؛ فلا يزعم أحد - بل ولا يدعى هو نفسه - أن الحديث الوارد فى محاوراته قد حدث كما ورده؛ ومع ذلك فهذا الحديث طبيعى إلى آخر حد، والأشخاص لا تكلف فيهم - على الأقل فى المحاورات التى كتبها فى المرحلة الأولى؛ لكن براعة أفلاطون فى الأدب القصصى هى التى تبقى شيئًا من الشك عليه مؤرخًا؛ إن شخصية سقراط كما وردت فى محاوراته شخصية متسقة الأجزاء، تثير اهتمام القارئ إلى أبعد الحدود، ومعظم الناس لا يستطيع خلق شخصية كهذه بخياله؛ لكننى أعتقد أن أفلاطون كان فى مقدوره أن يخلق مثل هذه الشخصية؛ أما هل كان ذلك ما فعله أو لم يكن، فذلك بالطبع موضوع آخر.

والمحاورة التى تعتبر عادة مطابقة للواقع التاريخى، هى محاورة «الدفاع» وهذه المحاورة تزعم أنها رواية للخطبة التى ألقاها سقراط دفاعًا عن نفسه أثناء محاكمته - وليست الرواية هنا بالطبع رواية حرف بحرف لماوقع، بل تسجيل لما بقى فى ذاكرة أفلاطون بعد وقوع الحادثة ببضعة أعوام، إذ جمع أفلاطون متفرقات ما كان يذكره بعضه إلى بعض، وأسبغ عليه من فنه الأدبى ثوبًا. لقد حضر أفلاطون المحاكمة، وما يتضح لنا وضوحًا لاشك فيه، أن ما أثبته أفلاطون فى هذه المحاورة هو أقرب ما يكون لما وعته ذاكرته مما قاله سقراط فعلا، وأن أفلاطون قد قصد فى هذه المحاورة بصفة عامة أن يكون مؤرخًا أمينًا يلتزم حدود الواقع؛ وعلى الرغم مما يحيط بالموقف هنا من شكوك، فهو كاف لتقديم صورة عن شخصية سقراط قريبة جدًا من التحديد الواضح.

وليست الحقائق الرئيسية المتصلة بمحاكمة سقراط محلا للشك؛ فقد بنى الاتهام على أساس أن «سقراط شرير، غريب الأطوار، يبحث فى دخائل الأشياء مما يقع تحت الأرض وفوق السماء؛ ويقلب الباطل حقا فى الظاهر، ثم يعلم كل هذا للناس» أما العلة الحقيقية فى كراهية الناس له فهى - فيما يقرب من اليقين - أنهم فرضوا فيه الاتصال بالحزب الأرستقراطى، إذ كان معظم تلاميذه من أعضاء هذا الحزب، وكان بعضهم فى مناصب الحكم، ودلوا بأفعالهم على ما تنطوى عليه نفوسهم من الشر؛ لكن الناس لم يكن فى مستطاعهم أن يصرحوا بسبب كراهيتهم لسقراط على هذا النحو، احترامًا لإنفاق الهدنة (بين أثينا وأسبرطة)؛ وحكمت الأغلبية بإدانته، وحكم عليه بالموت، لكن القانون الأثينى كان يعطيه الحق فى أن يقترح لنفسه عقابًا أخف من هذا؛ وكان من حق القضاة بعدئذ أن يختاروا - إذا ثبتت لهم إدانة المتهم بين العقوبة التى فرضها الاتهام والعقوبة التى اقترحها الدفاع؛ وإذن فقد كان من صالح سقراط أن طلب لنفسه عقوبة ذات وزن، لعل المحكمة أن ترى فيها الكفاية؛ لكنه اقترح غرامة قدرها ثلاثون «مينًا» وأبدى بعض أصدقائه (وفيهم أفلاطون) استعدادهم أن يضمنوا للمحكمة دفع الغرامة؛ لكن العقوبة المقترحة كانت من الضآلة بحيث أغضبت المحكمة، فحكمت عليه بالموت بأغلبية أكثر من الأغلبية التى أدانته؛ ولا شك فى

أنه توقع هذه النتيجة. وواضح أنه لم تكن به رغبة فى اجتناب عقوبة الموت بتساهل من جانبه قد يعد اعترافًا منه بجريمته.

كان موجهو الاتهام هم «أنايتس» وهو سياسى ديمقراطى؛ و«مليتس» وهو شاعر مأساة «شاب مغمور، طويل الشعر[٢] مسترخيه، متفرق اللحية، معوج الأنف؛ و«لايكون» وهو خطيب مجهول؛ زعم هؤلاء أن سقراط آثم فى عدم عبادته للآلهة التى تعبدها الدولة، وفى إحلاله آلهة جديدة محل هؤلاء، وهو فضلا عن ذلك آثم فى إفساده للشباب بتعليمهم وفق مبائه.

ولسنا نريد أن نشغل أنفسنا أكثر مما فعلنا، بالمشكلة التى لا حل لها، وهى علاقة سقراط الأفلاطونى بحقيقة الرجل، فلننظر من فورنا إلى ما يجريه أفلاطون على لسانه ردًا على هذه التهم.

يبدأ سقراط باتهام متهميه بالفصاحة، صادًا عن نفسه هذه التهمة، وهو يقول : إن الفصاحة الوحيدة التى فى مقدوره هى فصاحة الحق، ولا ينبغى لهم أن يبغضوا منه إذا ما تحدث إليهم على مألوف عادته، بدل أن «يلقى خطبة معدة مزخرفة بما يليق بالمقام من ألفاظ وعبارات»[٣] فهو قد جاوز السبعين من عمره ولم يظهر فى ساحات القضاء حتى اليوم، فلابد لهم أن يغفروا له طريقة كلامه التى لا تنحو منحى الصيغ القضائية.

ويمضى فى حديثه فيقول إنه بالإضافة إلى متهميه الرسميين، هنالك طائفة كبيرة من متهمين غير رسميين، لم ينقطعوا ـ منذ كان القضاة أطفالاً ـ عن إذاعتهم فى الناس «عن رجل يدعى سقراط، وهو حكيم يتأمل فى أمور السماء العليا، وينقب فى الأرض السفلى، ويقلب الباطل حقًا فى الظاهر» ويقول: إن أمثال هؤلاء الرجال لا يفرض فيهم إيمان بالآلهة، وهذا الاتهام الذى يوجهه الرأى العام منذ زمن بعيد، أشد خطرًا من الاتهام الرسمى، ويزداد خطرًا على خطر، لجهله بالأشخاص الذين يصدر عنهم، إذا استثنينا أرستوفان[٤]، وهو فى رده على ذلك الأساس القديم الذى أثار مقت الناس له، قال إنه ليس من رجال العلم ـ «فلا شأن لى قط بالتفكير التأملى فى الطبيعة المادية» ـ وقال إنه ليس معلمًا، ولا

يتقاضى أجرًا على تعليمه، ويمضى فى الحديث ساخرًا من السوفسطائيين وينكر المعرفة التى يزعمون لأنفسهم إلمامًا بها، فإن كان ذلك كذلك، فما «علة تسميتى بالحكيم واشتهارى بهذه السمعة السيئة؟».

فقد يظهر أن راعية دلفى سئلت ذات يوم هل هنالك بين الناس من هو أحكم من سقراط، فأجابت بالنفى، ويزعم سقراط أنه تحير أشد الحيرة إزاء ذلك الجواب، لأنه لم يكن يعرف شيئًا، ومع ذلك فيستحيل على الإله الكذب، فلهذا طاف بين الناس الذين شاعت عنهم الحكمة، ليستوثق هل يستطيع أن يتهم الإله بالخطأ، فقصد بادئ ذى بدء رجلا من رجال السياسة، «ظنه كثير من الناس حكيما، وظن بنفسه أكثر مما ظن به الناس» فما أسرع ما تبين أن الرجل لم يكن من الحكمة فى شىء، وأوضح له ذلك فى رفق وثبات «فكانت النتيجة أنه كرهنى» فقصد بعدئذ إلى الشعراء وطلب إليهم أن يفسروا بعض فقرات وردت فى أشعارهم، لكنهم عجزوا عن أداء ما طلب إليهم، «فعرفت عندئذ أن الشعراء لا يكتبون الشعر صدورًا عن حكمة فيهم، لكنهم يكتبونه بضرب من العبقرية والوحى» ثم ذهب إلى رجال الصناعة، ولقى عندهم ما لقى عند هؤلاء من خيبة الرجاء، ويقول إنه فى غضون ذلك كله، كان يغى عليه صدور كثير من الناس ذوى الخطر، وأخيرًا انتهى إلى أن «الله وحده هو الحكيم وأنه بجوابه ذاك إنما أراد أن يبين أن حكمة الناس قليلة الغناء، أو ليست هى بذات غناء على الإطلاق، فهو لا يقصد سقراط بذاته، وإنما يستخدم اسمى على سبيل المثل، فكأنما أراد أن يقول: «أيها الناس، إن أحكمكم رجل - مثل سقراط - يعلم أن حكمته فى الحق لا تساوى شيئًا» ولقد أنفق زمنه كل فى الكشف عن جهل من كانوا يزعمون لأنفسهم حكمة، مما أنزل به فقرًا مدقعًا، لكنه أحس أن واجبه هو أن يؤيد راعية الإله فيما قالت.

ويقول إن الشبان من الطبقات الغنية، لم يكن لهم من العمل كثير ما يشغل أوقاتهم، فكانوا يستمتعون بالإنصات إليه وهو يفضح جهل الناس، وكانوا ينسجون على منواله، فزادوا بعملهم هذا من أعدائه «لأن الناس لم يريدوا الاعتراف بأن ادعاءهم العلم قد افتضح».

وحسبنا هذا فيما يتصل بالفريق الأول من المتهمين.

ويبدأ سقراط بعد هذا فى مناقشة متهمه «مليتس» ـ «ذلك الرجل الفاضل الذى يحب وطنه حبًا صادقًا، كما يقول عن نفسه» فسأله: من هم الناس الذين يصلحون الشبان؟ يجيب مليتس بالإشارة أولا إلى القضاة، ثم يرغم، منساقًا خطوة خطوة، على القول بأن كل الأثينيين ـ ما عدا سقراط ـ يصلحون الشبان؛ وهنا يهنئ سقراط المدينة على حسن حظها؛ وبعد ذلك يقول إن الإنسان خير له أن يعيش بين أناس أفاضل من أن يعيش بين قوم أراذل، وعلى ذلك فيستحيل عليه أن يبلغ من الغفلة حدًا يجعله يفسد أبناء مدينته عمدًا؛ فإن كان قد أفسدهم عن غير عمد، كان واجب مليتس أن يرشده سواء السبيل، لا أن يوجه إليه اتهامًا.

لقد ذكر فى عريضة الاتهام أن سقراط لم يقتصر على إنكاره لآلهة الدولة، بل خلق من عنده آلهة جديدة؛ ومع ذلك فمليتس يقول عن سقراط إنه منكر للآلهة إنكارًا تاما، ثم يضيف إلى ذلك قوله: «إنه يقول إن الشمس من صخر وإن القمر من تراب»، فيرد سقراط على ذلك بأن مليتس يحسب نفسه موجهًا للاتهام إلى أناكسجوراس الذى يمكن لأى إنسان أن يستمع إلى آرائه على المسرح لقاء «درهم» واحد (لعله يريد بذلك آراءه كما وردت فى مسرحيات يوريبيد)؛ ويبين سقراط بطبيعة الحال أن هذا الاتهام الجديد بإنكار الآلهة إنكارًا تاما، يناقض عريضة الدعوى، ثم ينتقل بعدئذ إلى نظرات أعم.

وبقية محاورة «الدفاع» يغلب عليها الصبغة الدينية؛ فقد كان سقراط جنديا، وثبت فى مكانه الذى أمر أن يثبت فيه، والآن «يأمرنى الله أن أؤدى رسالة الفيلسوف، التى هى البحث فى نفسى وفى سائر الناس» وإنه لما يشينه أن يتخلى عن مهمته الآن، كما كان يشينه أن يتخلى عن مكانه فى ميدان القتال؛ إن الخوف من الموت ليس من الحكمة، إذ لا يدرى أحد إن كان الموت لا يفضل الحياة، فلو وهب الحياة على شرط ألا يعود إلى ما عرف عنه حتى اليوم من تأمل فكرى، لأجاب: «أيها الآثينيون، إنى أكرمكم وأحبكم، وسأكون أطوع لله منى لكم[٥]. وما

دمت حيا قويا، لن أقلع عن ممارسة الفلسفة وتعليمها، مستميلاً إليها كل من عساني مصادفة... إذ اعلموا أن ذلك أمر الله، وأني مؤمن أن الدولة لم تشهد خيرًا أفضل من خدمتي لله». ثم يمضى قائلا:

«لدى ما أقوله فوق هذا، وقد تميلون إلى الصياح إذا ما قلته لكم، لكني أعتقد أنه من الخير لكم أن تسمعوني، ولهذا فإني ألتمس منكم ألا تصيحوا؛ أريد لكم أن تعلموا أنكم إذا قتلتم رجلا مثلى، فستضرون أنفسكم أكثر مما تضرونني؛ إنني لن أضار بأي حال من الأحوال، لن يضرني «مليتس»، كلا ولا «أنايتس» - إنهما لا يستطيعان أن يلحقا بي الأذى، لأن رجل السوء لا يسمح له أن يؤذي من هو أفضل منه؛ إنني لا أنكر أن «أنايتس» قد يقتل من هو أفضل منه، أو قد يطوح به إلى المنفى، أو قد يسلبه حقوقه المدنية، وقد يتصور، وربما تصور الناس معه، أنه ينزل به الأذى أكثر مما ينزل بنفسه؛ لكنني لا أوافق على ذلك، لأن الشر المنطوى عليه فعل كفعله - أعني الشر الكامن في إزهاق روح بغير حق - أعظم جدًا من ذلك الأذى».

ويقول إنه يدافع، لا من أجل نفسه، بل من أجل القضاة؛ إنه بمثابة النذير، أرسله الله للدولة، ولن يكون من اليسير أن نجد رجلا آخر مثله: «ففي ظني أنكم ربما تضيقون صدرًا (كالرجل الذي يوقظونه من نومه بغتة)، وربما تظنون أنه من اليسير أن تقضوا على بضربة واحدة - كما ينصح «أنايتس» - وعندئذ يتاح لكم أن تستأنفوا النوم بقية حياتكم، إلا إذا أرسل لكم الله في عنايته بكم نذيرًا آخر».

لكن لماذا قصر نفسه على المحادثات الشخصية، ولم يسد النصح في أمور الدولة العامة؟ «لقد سمعتموني أتحدث في أوقات مختلفة وفي أماكن مختلفة، عن راعية مقدسة، أو علامة تتردد على، وهي التي أشار إليها «مليتس» في عريضة الدعوى بأنها آلهة جديدة، وأخذ يتهكم عليها؛ إن هذه العلامة التي هي ضرب من الصوت، جاءتني أول ما جاءت، عندما كنت طفلا؛ وهي دائمًا تنهاني عن فعل شيء ما، لكنها لم تأمرني قط بفعل شيء أنا فاعله؛ وذلك هو ما لا يجعلني رجلا من رجال السياسة»، ومضى يقول: «إنه لا يستطيع رجل شريف أن

يطول أمد بقائه فى السياسة»، ويضرب لذلك مثلين من الأمور العامة كان قد اشتبك فيهما اشتباكا لم يكن له عنه محيص: فى أولهما قاوم الديمقراطية، وفى ثانيهما عارض «الطغاة الثلاثين»؛ وقد قاوم تلك وعارض هؤلاء، لما رأى أصحاب السلطان يجاوزون القانون فى أفعالهم.

وأشار إلى أن بين الحاضرين عددًا كبيرًا من تلاميذه الأسبقين كما أن بينهم آباء هؤلاء التلاميذ وإخوتهم، ولم يطلب إلى و احد من هؤلاء جميعًا أن يتصدى للشهادة بأنه (أى سقراط) يفسد الشباب[٦] وأبى أن يجرى مجرى العادة المألوفة فيعرض أبناءه فى المحكمة باكين، لعله ببكائهم أن يستعطف قلوب القضاة إليه، فمثل هذه المشاهد ـ فى رأيه ـ تضع المتهم والمدينة معًا موضع السخرية، وليست مهمته أن يطلب من القضاة إحسانًا، بل أن يقنعهم بصواب حجته.

وبعد أن صدر ضده حكم بالإدانة، ورفضت العقوبة التى اقترحها من ناحيته، وهى أن يدفع ثلاثين «مينًا» (وقد عين سقراط أفلاطون فى هذاالصدد ليكون أحد ضامنيه فى دفع الغرامة، وذكر أنه بين الحضور فى المحكمة) خطب خطبة ختامية فقال:

«والآن فيأيها الرجال الذين حكموا على بالإثم، اسمحوا لى أن أتنبأ لكم لأننى مقبل على موت، والناس ساعة الموت يوهبون قدرة على التنبؤ؛ إنى أتنبأ لكم وأنت قتلتى ـ بأننى لن أكاد أرحل عنكم حتى ينزل بكم عقاب أقسى مما أنزلتموه بى؛ فأنتم مخطئون إذا ظننتم أنكم بقتلكم الناس ستمنعون أى ناقد من الكشف عن شرور حياتكم فليس ذلك طريق الفرار، فلا هو ممكن ولا هو مشرف لكم؛ أما أسهل الطرق وأشرفها، فليس هو أن تكتموا الناس، بل هو أن تصلحوا من أنفسكم».

ثم استدار إلى أولئك القضاة الذين رأوا براءته، وخاطبهم قائلا إن راعيته لم تعترض عليه شىء مما قاله ذلك اليوم، مع أنها فى ظروف أخرى كثيرًا ما أسكتته فى منتصف الكلام؛ وقال إن ذلك «علامة على أن ما حدث لى خير، وأن

من ظن من أن الموت شر، فهو مخطئ، لأن الموت إما أن يكون نعاسًا بغير أحلام وعندئذ يكون خيرًا لا شك فيه ـ وإما أن يكون انتقالا للروح إلى عالم آخر، وماذا يضن به إنسان ثمنًا لفرصة تتاح له أن يتحدث مع «أورفيوس» و«موزيوس» و«هزيود» و«هومر»؟ كلا ألا إن كان ذلك حقًا، فأميتونى مرة بعد مرة»، إنه فى العالم الآخر سيتحدث مع آخرين ممن نزل بهم الموت ظلمًا، وهو فوق كل شىء، سيمضى فى بحثه عن المعرفة «إنهم فى العالم الآخر لن يقتلوا الناس بسبب إلقائهم الأسئلة؛ لا، إنهم يقينًا لن يفعلوا؛ ذلك لأنهم فضلا عن كونهم أسعد منا، فهم من أصحاب الخلود، ذلك إن كان صدقًا ما يقال...

«لقد حانت ساعة الرحيل، وستفترق بنا الطرق ـ أما أنا فإلى الموت، وأما أنتم فإلى الحياة، وا& وحده أعلم أيهما خير».

إن محاورة «الدفاع» تقدم لنا صورة واضحة لرجل من طراز خاص، رجل شديد الثقة بنفسه، يسمو بتفكيره عن السفاسف ولا يأبه للنجاح فى الدنيا، ويعتقد بأنه مهتد بصوت مقدس، ومؤمن أن التفكير الواضح أهم ما تتطلبه الحياة الصحيحة، ولو استثنيت هذه النقطة الأخيرة، وجدته شبيهًا بالشهيد عند المسيحيين، أو بالرجل من فريق «المتزمتين»، ويستحيل عليك أن تقرأ العبارة الأخيرة التى يستعرض فيها ما يحدث بعد الموت، دون أن تشعر بأنه قوى الإيمان بالخلود، وأن تشككه الذى يتظاهر به تشكك مزعوم لا يصور حقيقة نفسه. إن مخاوف العذاب الأبدى لا تقلق باله كما تفعل لأتباع المسيحية، وليس يتطرق إليك شك فى أنه سيحيا فى الحياة الأخرة حياة سعيدة، وترى سقراط الأفلاطونى فى محاورة «فيدون» يقدم الأسباب التى تؤيد العقيدة فى الخلود؛ لكن يستحيل علينا أن نقول إن كانت هذه هى الأسباب التى أثرت فى سقراط الذى عرفه التاريخ.

إنه يوشك ألا يكون ثمة سبيلاً إلى الشك ـ فيما يظهر ـ بأن سقراط الذى عرفه التاريخ، قد زعم أنه كان يهتدى براعية مقدسة، ويستحيل علينا أن نقطع برأى فيما إذا كان ذلك شبيهًا بما قد يسميه المسيحيون بصوت الضمير، أو كان يبدو له صوتًا حقيقيًا. إن جان دارك كانت تسيِّرها أصوات، وهذه الأصوات من

الأعراض المعروفة لحالات الجنون، وكان سقراط يتعرض لحالات من الغيبوبة التى يتصلب فيها جسده، أو على الأقل ذلك ما يصح أن يكون تعليلاً طبيعياً لمثل الحادثة التى وقعت له مرة حين كان فى الخدمة العسكرية:

«كان يفكر ذات صباح فى شىء لم يقطع فيه برأى، فما أراد أن يطرحه جانبًا، بل ظل يفكر من أول الفجر حتى الظهيرة - عندئذ ظل واقفًا مركز الفكر، حتى كان الظهر فالتفتت إليه الأنظار، وانتشرت إشاعة فى الحشد المتعجب بأن سقراط لبث واقفًا مفكرًا فى شىء ما منذ فلق الصبح، ولما أقبل المساء بعد العشاء، دفع حب الاستطلاع نفرًا من الأيونيين (وأظن ذلك قد حدث فى الصيف لا فى الشتاء) أن يفرشوا حصرهم فى العراء ويرقدوا هناك على مرأى من سقراط، ليروا هل يظل واقفاً طيلة الليل؛ ولبث واقفًا مكانه إلى الصباح التالى، حتى إذا ما عاد الضياء، توجه بالدعاء إلى الشمس ومضى فى سبيله[٧].

وقد ألف الناس هذه الظاهرة فى سقراط على درجة أقل؛ ففى مستهل «المأدبة» ترى سقراط و«أرستوديموس» يذهبان معًا إلى المأدبة، لكن سقراط يتخلف فى غمرة من غمرات الذهول، فلما وصل «أرستوديموس»، قال «أجاتون» المضيف: «ماذا صنعت بسقراط؟» فدهش «أرستو ديموس» ألا يجد سقراط فى صحبته: وأرسل عبد ليبحث عنه، فوجده فى دهليز دار مجاورة؛ وقال العبد عند عودته:« إنه مسمر مكانه، فإذا ناديته لم يبد حراكًا» وقال الذين يعرفونه جيد المعرفة «إن من عاداته أن يقف فى أى مكان، ويذهل عن نفسه بغير ما سبب» فتركوه وشأنه حتى دخل عليهم والمأدبة فى نصفها.

ويجمع الرأى على أن سقراط غاية فى دمامة الخلقة، فله أنف أفطس وبطن كبير، إنه أقبح شكلا من الأمساخ التى ذكرت فى المسرحيات[٨]»؛ وكان دائمًا يرتدى ملابس شعثاء بالية، ويسير حافى القدمين فى أرجاء البلد كلها؛ وكان مما يثير الدهشة عند الناس جميعاً، عدم احتفاله بحرارة أو برودة، بجوع أو ظمأ؛ ويقول «القبيادس» فى محاورة «المأدبة» فى وصف سقراط وهو فى الخدمة العسكرية ما يأتى:

إنه يروعك بقوة احتماله على الجوع حين كانت تضطرنا الظروف أن نحرم الطعام بسبب انقطاع الصلة بيننا وبين مواردنا؛ فهو فى مثل هذه الحالات التى كثيراً ما تحدث فى أيام الحرب، كان لا يمتاز من دونى فحسب، بل يمتاز من سائرنا جميعًا، فليس بين الناس من كان يمكن مقارنته به... كذلك كان يدهشنا بقوة احتمال للبرودة؛ فقد اعترضنا صقيع فظيع، لأن الشتاء فى تلك المنطقة شديد الوطأة حقًا؛ وكلنا إما ظل فى مأواه، وإما خرج محملا بحمل ثقيل من الثياب، مكسو القدمين باللبد والصوف؛ إلا سقراط فلم يأبه لهذا كله، ومشى حافى القدمين على الثلج لا يرتدى إلا ثيابه العادية ومع ذلك كان أحسن سيرًا من الجنود الذين لبسوا الأحذية، فنظر هؤلاء إليه شزرًا أنه بدا كأنما يزدريهم.

ولاً ينفك الناس يذكرون له سيطرته على شهوات جسده؛ فقلما شرب خمرًا وإذا شرب لم يستطع أحد أن يجاريه فى الشراب؛ على أن أحدًا لم يشهده مخمورًا، وكان فى أمور الحب «أفلاطونيا» مهما اشتدت به أسباب الإغراء، لو كان أفلاطون صادقًا فيما يروى عنه؛ فهو القديس الأورفى الكامل، لأنه انتصر للروح على البدن انتصارًا حاسمًا فى هذا الصراع الذى ينشب بين الروح السماوى والجسد الأرضى؛ والبرهان الأخير على سيطرته هذه على البدن؛ عدم اضطرابه للموت آخر الأمر؛ لكنه فى الوقت نفسه لا يخلص الولاء المذهب الأورفى، فهو لا يقبل إلا التعاليم الرئيسية من ذلك المذهب؛ وينبذ ما فيه من خرافات ومن طقوس تطهيرية.

وسقراط الأفلاطونى يمهد الطريق للرواقيين وللكلبيين من بعده: فالرواقيون يرون أن الخير الأسمى هو الفضيلة وأن الإنسان لا يفقد فضيلته بأسباب خارجية؛ وهذا المذهب متضمن فى قول سقراط لقضاته إنهم لا يستطيعون أن يلحقوا به ضرراً، واحتقر الكلبيون أنعم هذه الحياة الدنيا، وبرهنوا على ازدرائهم لها: باجتنابهم لأسباب الترف من حضارة الإنسان؛ وهذه هى نفسها النظرة التى حدت بسقراط أن يمشى حافى القدمين مهلهل الثياب.

ونكاد نوقن أن ما يشغل بال سقراط هو أقرب إلى مبادئ الأخلاق منه إلى قواعد العلم، فهو يقول فى محاورة الدفاع ـ كما أسلفنا ـ «لا شأن لى قط بالتأمل فى الطبيعة المادية» إن أول ما كتب أفلاطون من محاوراته، وهى المحاورات التى يفرض فيها غلبة النزعة السقراطية، يسوده البحث فى تعريف ألفاظ أخلاقية، فمحاورة «شارميدس» معنية بتعريف الاعتدال، ومحاورة «ليسيس» بتعريف الصداقة، ومحاورة «لاخس» معنية بتعريف الشجاعة، وهو لا ينتهى فى كل هذه المحاورات إلى نتيجة، لكن سقراط لا يدع مجالا للشك فى أن رايه هو أن لأمثال هذه المسائل أهمية بالغة، ولا ينفك سقراط الأفلاطونى يقرر وجهة نظره فى أنه لا يعلم شيئًا، وأنه أحكم من غيره فى شىء واحد، وهو علمه بأنه لا يعلم شيئًا، غير أنه لا يعتقد أن المعرفة مستعصية على التحصيل، بل هو على عكس ذلك يرى أن البحث عن المعرفة أهم ما يهتم له الإنسان، وهو يذهب إلى أن أحدًا من الناس لا يقترف الخطيئة عامدًا، ولذا فلا يعوز الناس إلا المعرفة لكى يكونوا جميعًا على فضيلة كاملة.

إن العلاقة الوثيقة بين الفضيلة والمعرفة مما يميز سقراط وأفلاطون، وهى ظاهرة ـ إلى حد ما ـ فى الفكر اليونانى كله إذا قورن بالمسيحية، فالأخلاق المسيحية تجعل القلب النقى هو الأساس الجوهرى، والقلب النقى قد يوجد فى الجاهل على الأقل كما يوجد فى العالم، ولقد لبث هذا الاختلاف بين الأخلاق اليونانية والأخلاق المسيحية قائمًا حتى يوما هذا.

ولم يكن سقراط هو الذى ابتكر طريق الجدل، أعنى الطريقة التى تلتمس العلم عن طريق السؤال والجواب، فالظاهر أن زينون ـ تلميذ بارمنيدس ـ وكان أول من استخدام الجدل على صورة مطردة؛ وفى المحاورة الأفلاطونية «بارمنيدس» ترى زينون يعامل سقراط نفس المعاملة التى يعامل بها سقراط أشخاصًا آخرين فى مواضع أخرى من المحاورات؛ لكن ثمة ما يبرر لنا كل التبرير أن نقول إن سقراط قد مارس هذه الطريقة وهذبها؛ فقد رأينا أن سقراط حين حكم عليه بالموت، أخذته نشوة فكرية لأنه فى العالم الآخر سيتاح له أن يلقى أسئلة إلى الأبد دون أن يحكم عليه بالموت، إذ إنه سيكون عندئذ من أصحاب

الخلود؛ إنه لو كان قد مارس الجدل على النحو الموصوف فى محاورة «الدفاع» فلا شك فى أن عداوة الناس له تتضح علتها فى غير عسر، فكل دجال فى أثينا كان على استعداد أن يؤازر فى مناصبته العداء.

إن الطريقة الجدلية تناسب بعض الموضوعات دون بعضها الآخر؛ وربما كان ذلك عاملا من العوامل التى حددت مسالك البحث عن أفلاطون، إذ لم يكد أفلاطون يتناول ببحثه إلا ما تصلح له هذه الطريقة؛ ثم أثر أفلاطون فى أكثر الفلسفة من بعده، بحيث ضربت على نفسها حدوداً فرضتها هذه الطريقة.

إنه من الواضح أن بعض الموضوعات لا تصلح لبحثه هذه الطريقة ـ مثال ذلك العلم التجريبى؛ نعم إن جاليليو قد استخدم المحاورات يؤيد بها نظرياته، لكنه لم يلجأ إلى ذلك إلا ليتغلب على تعصب الناس لآرائهم تعصبًا أعماهم عن الحقائق ـ ومع ذلك فالجوانب الوضعية من استكشافاته، لم يكن حشرها فى محاورة بغير كثير من التكلف؛ إن سقراط فى محاورات أفلاطون، يدعى دائمًا أنه لا يريد أكثر من استخراج المعرفة من نفس سائله، وهو لهذا يشبه نفسه بالقابلة؛ وتراه فى محاورة «فيدون» ومحاورة «مينون» حين يطبق طريقته على مشكلات هندسية، يلقى أسئلة موجهة لا يبيحها أى حَكَم عادل؛ والطريقة متمشية مع مذهب التذكر القائل بأن الإنسان يتعلم بتذكره لما كان يعرفه فى وجود سابق على هذا الوجود؛ ولتفنيد هذا الرأى، انظر إلى أى كشف كشفه الإنسان بالمجهر، كانتشار المرض بالبكتريا مثلا؛ فلا يسهل على إنسان أن يذهب إلى أن مثل هذه المعرفة يمكن استخلاصها من شخص كان يجهلها، بطريقة السؤال والجواب.

إن الأمور التى تصلح أن تعالج بالطريقة السقراطية هى تلك التى لنا بها من العلم ما يكفى للوصول إلى النتيجة الصحيحة، غير أننا لم نوفق ـ بسبب اختلاط فى أفكارنا أو نقص فى تحليلنا ـ إلى الاستفادة مما نعلمه أكبر فائدة منطقية ممكنة؛ فسؤال مثل: «ما هى العدالة؟» نموذج لما يصلح له النقاش فى المحاورة الأفلاطونية؛ فكلنا يستعمل كلمتى «عادل» و«ظالم» استعمالاً لا تحفظ فيه؛ فلو بحثنا طرائق استعمالنا لهاتين الكلمتين، أمكننا أن نصل بالطريقة الاستقرائية

إلى أفضل تعريف يطابق استعمالناهما،، فكل ما نتطلبه لهذا هو أن نعرف كيف يستعمل الناس الكلمات التى نحن بصدد البحث فى معانيها؛ لكننا إذا ما فرغنا من بحثنا، ألفينا أنفسنا قد كشفنا عن حقائق لغوية فقط، لا عن حقائق فى الأخلاق.

ومع ذلك ففى مستطاعنا تطبيق الطريقة تطبيقا نافعًا على نوع من الحالات أوسع نطاقًا مما ذكرنا؛ فحيثما يكون الأمر المعروض للمناقشة منطقيًا أكثر منه واقعيا، تكون المناقشة منهجًا سديدًا لاستخلاص الحقيقة؛ فافرض ـ مثلا ـ أن شخصًا يعتقد فى صلاحية النظام الديمقراطى، ويعتقد فى الوقت نفسه بأن الأفراد الذين يعتنقون آراء معينة لا يكون لهم الحق فى التصويت؛ عندئذ نستطيع أن نتهمه بالتناقض، وأن نبرهن له أن إحدى عبارتيه على الأقل لابد أن تكون على خطأ بصورة ما؛ وإنى لأعتقد أن الأخطاء المنطقية أهم جدًا من الوجهة العملية مما يظن كثير من الناس، لأنها تمكن أصحابها من اعتناق الرأى الذى ترتاح له نفوسهم فى أى موضوع يعرض لهم؛ ذلك لأنه مما لا شك فيه أن أى مذهب متسق الأجزاء من الوجهة المنطقية، يكون ـ على الأقل من ناحية من نواحيه ـ مؤلمًا ومنافًا للعقائد الجارية؛ والطريقة الجدلية ـ أو بعبارة أعم، طريقة المناقشة التى لا تتقيد بقيود ـ تعمل على الزيادة من الاتساق المنطقى، وهى على هذا الوجه طريقة نافعة؛ لكنها طريقة لا نفع فيها إذا ما كان هدفنا كشف حقائق واقعة جديدة؛ وقد يجور لنا أن نعرف «الفلسفة» بأنها مجموعة الأبحاث التى يمكن متابعتها بالطرائق الأفلاطونية؛ فإن كان هذا التعريف صحيحًا، فما ذاك إلا لما تركه أفلاطون من أثر فى الفلاسفة الذين جاءوا من بعده.

الهوامش

(١) المرجع نفسه ك ٣، فصل ١.

(٢) انظر «بيرنت» فى كتابه «من طاليس إلى أفلاطون» ص ١٨٠.

(٣) فى النصوص المقتبسة من أفلاطون، اعتمدت غالبًا على ترجمة Jowett.

(٤) فى رواية «السحاب» يصور أرستوفان سقراط منكرًا لوجود زيوس.

(٥) راجع «الفصول» Acts رقم ق ص ٢٩.

(٦) تكاد تكون هذه النقطة الحجة الوحيدة فى محاورة «الدفاع» التى يرتضيها محام يتولى الدفاع عن سقراط.

(٧) محاورة المأدبة، ٢٢٠.

(٨) زينوفون، «المأدبة».

الفصل الثاني عشر

تأثير إسبرطة

لكى نفهم أفلاطون، بل لكى نفهم كثيرين من الفلاسفة المتأخرين، لا بد لنا من معرفة شىء عن إسبرطة؛ فقد كان لإسبرطة على الفكر اليونانى أثر مزدوج: أثر ناشئ عن الحقائق وأثر ناشئ عن صورة خيالية ولكل من الأثرين خطره؛ فأما الحقائق فهى التى مكّنت الإسبرطيين من هزيمة أثينا فى الحرب، وأما الصورة الخيالية فهى التى أثرت فى أفلاطون حين كتب نظريته السياسية، بل أثرت فى عدد لا يحصى من الكتّاب بعد ذلك حين وضعوا نظرياتهم السياسية؛ والصورة الخيالية التى نعنيها؛ تجدها فى أكمل صورة لها فى كتاب بلوتارك: «حياة ليكرجوس»؛ والمثل العليا التى تلمسها مبثوثة فيها، كان لها أثر كبير فى تشكيل مذاهب روسو ونيتشه والاشتراكية الوطنية[1] إن تلك الصورة الخيالية قد كان لها ـ من الوجهة التاريخية ـ أهمية أبلغ مما كان للحقائق، ومع ذاك فسنبدأ حديثنا بالحقائق عن إسبرطة، لأنها كانت مصدرًا لما شاع عنها من خيال.

كانت لاكونيا ـ أو لاكيديمون ـ التى كانت إسبرطة عاصمة لها، تشغل الجزء الجنوبى الشرقى من بلبونيسوس؛ وقد غزا الإسبرطيون، الذين كانوا هم الطبقة الحاكمة، البلادَ فى عهد الغزوة الدُّورية من الشمال، وأخضعوا السكان الذين وجدوهم هناك إلى منزلة العبيد، وسمى هؤلاء العبيد بالمماليك؛ وكانت الأرض الزراعية كلها ـ فى العصور التاريخية ـ ملكًا للإسبرطيين الذين كان يحرم عليهم

بحكم القانون والعرف أن يزرعوها بأنفسهم، لسببين: الأول هو أن هذا العمل يحطّ من كرامتهم، والثانى هو ضرورة أن يفرغوا للخدمة العسكرية؛ ولم يكن العبيد يباعون ويشترون، لكنهم كانوا مرتبطين بالأرض طيلة حياتهم، والأرض كانت مقسمة أقساماً، يملك كل إسبرطى من الذكور البالغين قسماً منها أو أكثر؛ وهذه الإقطاعيات الزراعية لم تكن هى الأخرى يجوز بيعها أو شراؤها ـ كما هى الحال فى العبيد ـ وإنما كانت بحكم القانون تنتقل من الوالد إلى أبنائه (وكان يمكن ـ فضلاً عن ذلك ـ نقلها بالوصية إلى مَن شاء مالكها)، وكان مالك الأرض يتقاضى المملوك الذى يزرع له أرضه سبعين «مِدْمنة[٢]» من الغلال لنفسه، واثنتى عشرة «مدمنة» لزوجته، ومقداراً معيّناً من الخمر ومن الفاكهة كل عام[٣] وكل ما بقى بعد ذلك، هو حق للمملوك؛ وهؤلاء المماليك هم يونان كالإسبرطيين سواءً بسواء، ولذا كانوا يقاومون وضاعة منزلتهم مقاومة مُرّة، وكانوا يثورون كلما وسعتهم الثورة، غير أن الإسبرطيين أعدوا لأنفسهم شرطة سرية يقابلون بها هذا الخطر، وخشية ألا تكون الشرطة السرية احتياطاً كافياً، اتخذوا إجراء آخر يتممه، وهو أن يعلنوا الحرب مرة فى كل عام على جماعة المماليك، حتى يتسنى للشبان الإسبرطيين أن يقتلوا من المماليك مَن بدا لهم عاصياً دون أن تقع عليهم تبعة قانونية جزاء ما قتلوا، على أن الدولة ـ لا السادة ـ كان لها حق العتق لمن شاءت من هؤلاء المماليك، وكانوا بالفعل يعتقون ـ فى حالات نادرة ـ إذا أبدوا شجاعة ممتازة فى ميادين القتال.

وحدث إبان القرن الثامن قبل الميلاد أن غزا الإسبرطيون بلاد مسينيا المجاورة، وأنزلوا معظم سكانها منزلة المماليك، وبعد أن كانت إسبرطة قبل هذا الغزو تشكو ضيقاً بسكانها، جاءت هذه البلاد الجديدة فأفرجت ـ مدى حين ـ تلك الضائقة.

كانت الإقطاعيات الزراعية من نصيب عامة الإسبرطيين، أما العِلْية فكان لهم ضيعاتهم، إذ الإقطاعيات كانت أقساماً من الأرض العامة توزعها الدولة على أبنائها.

ولم يكن للسكان الأحرار فى الأجزاء الأخرى من لاكونيا نصيب فى السلطة السياسية.

إن المواطن من الإسبرطيين له عمل واحد، وهو الحرب، التى كان يُعدّ لها منذ ولادته، ذلك لأن رؤساء القبيلة كانوا يفحصون المواليد، ليلقوا فى العراء بمن كانت به علة منهم ولا يُسمح بالبقاء إلا لمن يرونه قويًا، وكان الصبيان كلهم يُرَبَّوْن معًا فى مدرسة واحدة كبيرة حتى سن العشرين، وهدف التربية عندهم هو أن تجعل منهم رجالاً أقوياء لا يأبهون للألم، ويخضعون للنظام، ولم يكونوا ينصتون للهراء الذى يُقال عن التربية الثقافية أو العلمية، لأن هدفهم الوحيد هو أن يخرجوا جنودًا صالحين، كرّسوا أنفسهم للدولة دون سواها.

وتبدأ الخدمة العسكرية الحقيقية فى سن العشرين؛ وكان يسمح بالزواج لكل مَن جاوز العشرين، على شرط أن يظل الرجل حتى سن الثلاثين فى «بيت الرجال» وأن يتّصل بزوجته فى خفاء كأنما الأمر بينهما سر أو خروج على القانون؛ أما بعد الثلاثين فهو مواطن كامل؛ وكل مواطن يكون عضوًا فى جماعة مشتركة فى العيش، يأكل طعامه مع سائر الأعضاء، وكان عليه أن يُسْهِم بشىء من محصول إقطاعيته، ونظرية الدولة فى ذلك هى ألا يكون مواطن إسبرطىّ ذا مسغبة، وألا يكون منهم أحد ذا ثراء؛ فكان الفرض فى كل مواطن أن يعيش على إقطاعيته وما تنتجه له، ولم يكن من حقه أن يتنازل عن إقطاعيته إلا بطريقة المنحة الحرة، ولم يكن كذلك يسمح لأحد أن يملك ذهبًا أو فضة، وكان المال يصنع من حديد حتى لقد ذهبت الأمثال ببساطة العيش عند الإسبرطيين.

ومنزلة المرأة فى إسبرطة فريدة فى نوعها، فلم تكن معزولة كما كانت الحال مع النساء المحترمات فى سائر أجزاء اليونان، بل كانت الفتيات تجتزن نفس مراحل التدريب البدنى التى كان يجتازها الفتيان: بل أعجب من ذلك أن الفتيان والفتيات كانوا يقومون معًا بتمريناتهم الرياضية، وهم جميعًا عرايا الأجساد، فقد كانت الغاية المنشودة هى (وهنا أقتبس النص من كتاب «ليكرجوس» لبلوتارك، فى ترجمة «نورث»):

«أن يقوّى العذارى أجسادهن بتمرينات العَدْو والمصارعة ورمى القصبة والقذف بالرمح؛ والقصدُ من ذلك هو أن يُتاح للأجنّة التى سيحملْنها بعدئذ أن تستمد غذاءها من جسد قوى شهوانى فيكونوا أفضل أبدانًا، طولاً وتناسبًا،

وكذلك إذا ما أكسبن أجسادهن قوة بهذه التمرينات الرياضية، سهل عليهن أن يقاومن آلام الوضع... وعلى الرغم من أن العذارى كن يَبْدُون عاريات، ولم يقع أحد على خيانة، بل كان كل هذا اللعب مليئًا بالمرح واللهو، دون أن يشوبه شيءٌ من رعونة الشباب».

والرجال الذين يأبون الزواج عندهم، «يَصمهم القانون بوصمة العار»؛ ويُلزمون - حتى فى أقصى الأجواء برودة - أن يروحوا ويغدوا بأجساد عارية خارج المكان الذى كان الشبان يؤدون فيه تمريناتهم ورقصاتهم.

ولم يكن يُسمح للنساء أن تبدى أية عاطفة مما عسى ألا يعود بنفع للدولة؛ فلهن أن يعبِّرن عن ازدرائهن للجبان - ويُشكرن على ذلك لو كان المزدرى وليدهن - لكن لم يكن لهن أن يظهرن حزنًا إذا حكم بالموت على مَن يلدن إذا ما تبيَّن أنه وليد ضعيف، أو إذا قتل لهن ابن فى الحروب؛ وكان سائر اليونان يعتبرون النساء الإسبرطيات نادرات فى عفافهن؛ لكن هذا العفاف فيهن لا ينفى أن المتزوجة العاقر لا ينبغى لها أن تعترض إذا أمرتها الدولة أن تجرِّب رجلاً آخر غير زوجها، لعلها تلد للدولة أبناء؛ فالتشريع عندهم يقضى بتشجيع النسل؛ ويروى عنهم أرسطو أن الوالد لثلاثة أبناء يُعفَى من الخدمة العسكرية، ووالد الأربعة يُعفى من كل ما تقتضيه الدولة من واجبات.

كان دستور إسبرطة معقدًا، إذ كان بها ملكان ينتميان إلى أسرتين مختلفتين، وكلاهما يتولى المُلك بالوراثة؛ وكان أحدهما - كما اتفق - يتولى قيادة الجيش إبان الحرب، أما فى وقت السلم فكان لسلطانهما حدود؛ وفى المآدب الجماعية كانا يظفران بضعف الطعام الذى يظفر به أى إنسان آخر، وإذا مات أحدهما أُعلن حداد عام؛ وكانا عضوين فى «مجلس الشيوخ» وهو مجلس يتألف من ثلاثين عضوًا (منهم الملكان) ويشترط فى الثمانية والعشرين عضوًا الباقين أن يكونوا فوق الستين، وكانوا يُنتخبون مدى الحياة من كافة المواطنين، على أن يقع الانتخاب على أبناء الطبقة الأرستقراطية وحدهم؛ وكان هذا المجلس يتولى المحاكمة فى القضايا الجنائية، ويُعِدُّ الأمور التى كان يُراد عرضها على «الجمعية العامة» والجمعية العامة هذه قوامها المواطنون جميعًا، ولم يكن من حقها المبادأة

بأى شىء، بل كانت تقتصر على قولها نعم أو لا عن أى اقتراح يُقدم لها؛ وبغير موافقتها لا يتم لقانون صدور؛ لكن موافقتها هذه ـ وإن تكن ضرورية ـ فهى ليست وحدها كافية؛ إذ لابد للشيوخ وللقضاة أن يعلنوا القرار قبل أن يصبح سارى المفعول.

وإلى جانب الملكين ومجلس الشيوخ والجمعية العامة كان هنالك هيئة رابعة فى الحكومة، اختصت بها إسبرطة وحدها، هى «الرقباء الخمسة» الذين كانوا ينتخبون من مجموعة المواطنين بطريقة يقول عنها أرسطو إنها «مفرطة فى الصبيانية»، ويقول «بيورى Bury» إنها فى حقيقة أمرها انتخاب بالاقتراع، والرقباء الخمسة هم فى الدستور عنصر «ديمقراطى»[٤] يُراد به ـ فيما يظهر ـ أن يحدث توازنًا مع سلطة الملكين؛ ففى كل شهر يقسم الملكان يمينًا بالمحافظة على الدستور، فيقْسم الرقباء يمينًا بتأييد الملكين ما داما عند قَسَمِهما بالمحافظة على الدستور؛ وإذا حدث لأحد الملكين أن خرج فى حملة عسكرية، رافقه رقيبان ليرقبا سلوكه؛ والرقباء هم أيضًا بمثابة محكمة مدنية عليا، ولهم حق الحكم جنائيًا على الملكين.

وكان المفروض أن الدستور الإسبرطى فى العصور المتأخرة من الزمان القديم، يرجع إلى مشرِّع يدعى «ليكرجوس» قيل إنه أذاع قوانينه سنة ٨٨٥ ق. م؛ والواقع أن النظام الإسبرطى قد نما بالتدريج شيئًا فشيئًا، وما «ليكرجوس» هذا إلا شخص أسطورى، أصله إله؛ واسمه معناه «طارد الذئاب» وهو يرجع فى نسبه إلى أصل أركادىٍّ.

لقد أثارت إسبرطة بين سائر اليونان إعجابًا يدهشنا نحن اليوم بعض الشىء؛ ففى بداية الأمر كانت إسبرطة أقل اختلافًا عن سائر البلدان اليونانية مما صارت إليه فيما بعد؛ ففى الأزمان الأولى كانت تنجب من الشعراء والفنانين مَن تضارع بهم غيرها من البلاد؛ أما حول القرن السابع قبل الميلاد ـ أو قبل ذلك التاريخ ـ فقد تبلور دستورها (الذى يعزى خطأ إلى ليكرجوس) على الصورة التى أسلفناها، فكل شىء فيها كان ضحية النصر فى الحروب، ولم تعد إسبرطة تسْهم بأى نصيب فيما أضافته اليونان إلى المدنية الإنسانية؛ فنحن اليوم نرى فى

إسبرطة نموذجًا مصغّرًا للدولة التى كان النازيون ليقيموها لو ظفروا بالنصر، أما اليونان فرأوا فيها شيئًا آخر؛ فكما يقول «بيورى»:

«إن القادم الغريب من أثينا أو ملطية فى القرن الخامس، إذا ما أقبل زائرًا القرى المتنازعة التى تتألّف منها تلك المدينة المتواضعة فى مظهرها، غير المسوَّرة، لم يكن يسعه الشعور بأنه قد انتقل إلى عصر غَبَرَ منذ زمان طويل، حين كان الرجال أكثر شجاعة وفضلاً وبساطة، لم تفسدهم الثروة، ولم تبدّدْ نفوسَهم الأفكار؛ وكانت إسبرطة تبدو لفيلسوف مثل أفلاطون يتأمّل العلم السياسىّ، دولةً أقرب ما تكون الدولة للمثل الأعلى، أما الرجل اليونانى العادى فقد كان ينظر إلى إسبرطة فيرى فيها بناء ذا جمال فيه قسوة وفيه بساطة، كان يرى فيها مدينة دُورية فيها جلالُ المعابد الدُّورية، فهى أمجد بكثير من مأواه الذى يسكنه لكنها لا تريح بمثل ما يريح مسكنه[٥]».

ومن الأسباب التى دعت سائر اليونان إلى الإعجاب بإسبرطة، استقرارها؛ فالمدن اليونانية الأخرى كلها تعرّضت للثورات، على حين ظل الدستور الإسبرطى بمنجاة من التغير مدى قرون، اللهم إلا زيادة تدريجية طرأت على سلطة الرقباء، وقد جاءت هذه الزيادة بوسائل قانونية وبغير انقلاب عنيف.

ولسنا ننكر أن الإسبرطيين قد نجحوا أمدًا طويلاً فى غرضهم الرئيسىّ، وهو خلق فصيلة من المحاربين لا تجوز عليهم هزيمة فى قتال؛ ولعل معركة «ثرموپيلى» (٤٨٠ ق. م) أن تكون خير مثل لشجاعتهم على الرغم من أنها هزيمة من الوجهة الفنية؛ فثرموپيلى ممر ضيّق بين الجبال، أريد لجيش الفرس أن يتجمّع فيه؛ فقصد ثلاثمائة إسبرطى مع توابعهم كل الهجمات الأمامية؛ وأخيرًا كشف الفرس عن طريق أطول يمتد خلال التلال، ونجحوا فى مهاجمة اليونان من الجانبين معًا؛ فقُتل كل إسبرطى وهو فى مكانه، إلا رجلين كانا غائبين فى إجازة مرضية، لأنهما يشكوان من علّة أعينهما تكاد تبلغ بهم حدّ العمى؛ فأصرّ أحدهما أن يحمله مملوكه إلى ميدان القتال، حيث لقى حتفه؛ أما الآخر ـ وهو أرستوديموس ـ فقد قرّر أنه أضعف بالمرض من أن يُقاتل، ولم يَعُدْ إلى القتال؛ فلما عاد إلى إسبرطة، لم يتحدث إليه إنسان، وأطلقوا عليه «أرستوديموس الجبان» لكنه بعد

عام واحد، محا عن نفسه هذا العار بموته باسلاً فى موقعه «بلاتى» التى انتصر فيها الإسبرطيون.

وبعد الحرب، أقام الإسبرطيون نُصبًا تذكاريًا فى مكان القتال فى ثرموبيلى كتبوا عليه: «أيها القادم الغريب، انبئ أهل «لاكيديمون» أننا نرقد هاهنا طاعة لأوامرهم».

دلّ الإسبرطيون مدى أمد طويل على أنهم لا يُقْهرون فى البر، ولبثوا محتفظين بسيادتهم حتى عام ٣٧١ ق. م، وعندئذ هزمهم أهل طيبة فى واقعة «لوكترا»، فكانت هذه ختامًا لعظمتهم الحربية.

وإذا غضضنا النظر عن الحرب، فإن إسبرطة فى حقيقة أمرها لم تكن قط كما ظُنَّ بها من الوجهة النظرية، فترى هيرودوت الذى عاش فى فترة مجدها، يُلاحظ فى دهشة أنه لم يكن بين الإسبرطيين شخص واحد يمتنع عن الرشوة، على الرغم من أن ازدراء الثروة وحب الحياة البسيطة كانا من الأركان الأساسية التى تعمل التربية الإسبرطية على بنيانها، ويُقال لنا إن النساء الإسبرطيات كن عفيفات، ومع ذلك حدث عدة مرات أن وارثًا معروفًا للمُلْك، قد نُحِّىَ عن عرشه على أساس أنه لم يكن ابنًا لزوج أمه، ثم يُقال لنا إن الإسبرطيين كانوا ذوى وطنية لا تعرف هوادة، ومع ذلك انتهى الملك «پوسانياس» الذى انتصر فى واقعة «بلاتى» بخيانة وطنية، إذ قبل الرشوة من اكزرسيس، فلو ضربنا صفحًا عن أمثال هذه الأمثلة البارزة، ألفينا السياسة الإسبرطية دائمًا ضيّقة النطاق إقليمية النظرة، فلما حرّر الأثينيون يونان آسيا الصغرى والجزر المجاورة من ربقة الفرس، كفَّت إسبرطة يدها، فما دامت أرض بلوبينوس نفسها بمأمن من الخطر لم يكن ما يصيب اليونان الآخرين بذى خطر عندهم، وهذه النظرة الجزئية من إسبرطة، هى التى وقفت حجر عثرة فى سبيل كل محاولة ترمى إلى تحالف فدرائى من أجزاء العالم الهلينى.

ويقدم لنا أرسطو ـ الذى عاش بعد سقوط إسبرطة ـ صورة عن دستورها تنم عن كراهيته الشديدة لذلك الدستور[٦]؛ فما يقوله عنه يختلف اختلافًا شديدًا

عما يقوله سواه، حتى ليتعذّر علينا أن نصدق أنه يتحدث عن نفس المكان الذى يتحدثون عنه؛ مثال ذلك قوله: «أراد المشرّع أن يجعل الدولة كلها صلبة العود معتدلة المزاج، ونفذ ما أراد فى حالة الرجال، لكنه أهمل النساء اللائى يعشْنَ منغمسات فى كل ضروب الشهوة والترف؛ والنتيجة هى أن الثروة فى دولة كهذه، تصبح ذات قدر عند الناس أكثر مما ينبغى لها، خصوصًا إذا خضع المواطنون لسلطان زوجاتهم، كما هى الحال فى معظم الأجناس المحاربة... وحتى فيما يخص الشجاعة، التى لا غَناء فيها فى الحياة الجارية كل يوم، ولا تُطلب إلا أيام الحروب، كان تأثير النساء فى لاكيديمون بالغ السوء... إن إباحية نساء لاكيديمون، لم تفارقهن منذ أقدم العصور، ولم يكن أحد ليتوقع منهن غير هذا، لأنه... حين أراد ليكرجوس ـ كما يروى الرواة ـ أن يطوى النساء تحت قوانينه، قاوَمْنَه حتى يئس من المضىّ فى محاولته تلك».

ويمضى فى حديثه فيتهم الإسبرطيين بالجشع الذى يعلله بعدم المساواة فى توزيع الثروة؛ فعلى الرغم من أن الإقطاعيات لا يجوز بيعها، فإنه من الممكن ـ كما يقول ـ أن توهب أو يُوصى بمن يرثها؛ ثم يضيف إلى ذلك قوله إن خُمْسَى الأرض كلها ملك للنساء، ونتيجة لذلك قلّة عظيمة فى عدد المواطنين، فيقال إن المواطنين قد بلغوا يومًا عشرة آلاف، لكنهم عند هزيمة أهل طيبة لهم، كانوا أقل من ألف واحد.

إن أرسطو يتوجّه بنقده إلى كل نقطة فى الدستور الإسبرطى، فيقول إن الرقباء غالبًا ما يكونون فقراء جدًا، ومن ثم تسهل رشوتهم، وأنهم يبلغون من النفور حدًا يغرى الملوك أنفسهم بالتودّد إليهم، حتى لقد انقلب الدستور ديمقراطيًا صرفًا، ويقال إن الرقباء قد أسرفوا فى إباحيتهم وعاشوا على نحو ينافى روح الدستور، على حين ترى التزمت بالنسبة للمواطنين العاديين قد بلغ حدًا لا يُطاق، بحيث يضطرون اضطرارًا أن ينفسوا عن أنفسهم بمتعة حسيّة سرية لا يقرّها القانون.

كتب أرسطو ما كتبه حين كانت إسبرطة فى طريق الانحلال، لكنه نوّه عن بعض النقط تنويهًا صريحًا، بأن الفساد الذى يذكره عنها قد كان فيها منذ

العصور القديمة، ومن العسير علينا ألا نصدقه، لأن نغمة حديثه فيها جفاف وواقعية؛ وهى تتفق مع ما يلقاه الناس اليوم فى خبرتهم بما يترتب على الإفراط فى قسوة القانون؛ لكن صورة إسبرطة التى احتفظ بها الناس فى خيالهم ليست هى الصورة التى رسمها عنها أرسطو؛ بل هى الصورة الأسطورية التى رسمها بلوتارك، وهى كذلك الصورة التى أضفت عليها الفلسفة كمالاً فى جمهورية أفلاطون؛ وتعاقبت القرون، والشبان يقرءون هذه المؤلفات، فيلهبهم الطموح أن يكونوا أشباهًا لليكرجوس، أعنى أن يكونوا «ملوكًا حكماء»؛ فما أكثر ما ضلّ الإنسان حين أراد أن يوحّد فى نفسه المثالية وحب القوة فى آن معًا، وما تزال رغبته فى توحيد هذين الجانبين تبعد به عن جادّة الطريق.

إن بلوتارك هو الذى حدّد معالم الصورة الكاذبة عن إسبرطة للقراء فى العصور الوسطى والحديثة؛ فقد كانت إسبرطة - حين كتب بلوتارك - جزءًا من الماضى الذى يُجَمّله الخيال، إذ كان يفصله عن عصرها المجيد مقدار ما يفصلنا نحن عن عصر كولمبس؛ فمؤرخ الأنظمة السياسية لا بد أن يأخذ أقواله بحذر شديد، أما من أراد أن يؤرخ للأكاذيب الأسطورية، فالصورة التى رسمها بلوتارك تكون بالغة الأهمية له. إن اليونان قد أثرت فى العالم كله دائمًا - لا بسلطتها السياسية المباشرة - بل بتأثيرها فى خيالهم وآمالهم ومثلهم العليا، فلئن كانت روما قد شقت لنا الطرق التى لا تزال قائمة إلى حد كبير، وسنّت قوانين لا تزال مصدرًا لكثير من التشريعات القضائية الحديثة، فإن الذى جعل لهذه الأشياء قيمة هو الجيش الرومانى، أما اليونان - فعلى الرغم من أنهم محاربون حقيقون بالإعجاب - إلا أنهم لم يفتحوا فتوحًا، لأنهم استنفدوا معظم غضباتهم الحربية فى مقاتلة بعضهم بعضًا، وكان من نصيب رجل نصف همجى - هو الإسكندر - أن ينشر الروح الهلينية فى أرجاء الشرق الأدنى، وأن يجعل اليونانية هى اللغة الأدبية فى مصر وسوريا والأجزاء الداخلية من آسيا الصغرى، وكان من المستحيل على اليونان أن يقوموا بهذا كله، لا لأن القوة الحربية كانت تعوزهم، بل لعدم قدرتهم على التماسك السياسى، ولهذا فالوسائل السياسية التى نشرت الروح الهلينية كانت دائمًا غير هلينية، على أن العبقرية اليونانية هى التى

أشعلت الوحى فى أمم أجنبية، بحيث حركتهم إلى نشر ثقافة هؤلاء الذين غزتهم تلك الأمم نفسها.

إن ما يهم مؤرخ العالم، ليس هو الحروب الضئيلة التى كانت تنشب بين المدن اليونانية، ولا هو المشاغبات الخسيسة فى سبيل السيادة الحزبية، بل هو الذكريات التى احتفظت بها الإنسانية حين بلغت تلك القصة القصيرة ختامها - كما يسترجع الصاعد على الجبل ذكرى شروق جميل فى جبال الألب، بينما هو يصارع يومًا عسيرًا بأنوائه وثلوجه، فإن هذه الذكريات حين ذوت شيئًا فشيئًا، تركت فى أذهان الناس صور قمم معيّنة كانت أيام سطوع الضوء قد تألقت ببريق عجيب، دون أن تمحو تلك الصور فى الأذهان إدراكها أن وراء السحب جلالاً لا يزال حيًّا، وقد تنقشع عنه السحب يومًا فتظهر محاسنه، ومن تلك القمم اللوامع كان أفلاطون الذى بلغت أهميته درجة قصوى فى العصور الأولى من المسيحية، وأرسطو فى كنيسة العصور الوسطى، أما بعد أن نهضت أوروبا نهضتها، وأخذ الناس يقدرون الحرية السياسية، كان أهم من وجهوا إليه أنظارهم هو بلوتارك، الذى كان له أعمق الأثر فى أحرار القرن الثامن عشر من الإنجليز والفرنسيين، وفى مؤسس الولايات المتحدة؛ لقد كان له أثره فى الحركة الابتداعية (الرومانتيكية) فى ألمانيا، وظلّ يؤثر فى الفكر الألمانى حتى اليوم تأثيرًا يقوم فى الغالب على أساليب غير مباشرة، وكان تأثيره حسنًا من نواح، سيئًا من نواح أخرى، فهو سيئ فيما يخص ليكرجوس وإسبرطة، وإن ما يقوله عن ليكرجوس لذو أهمية، وسأوجز قوله هذا، حتى وإن كان فى ذلك بعض التكرار.

يقول بلوتارك: إن ليكرجوس لما صمم على سَنّ القوانين لإسبرطة جعل يضرب فى فجاج الأرض لكى يدرس النظم الاجتماعية المختلفة، فأحب قوانين «كريت» التى كانت «غاية فى الاستقامة والصرامة[٧]». لكنه كره قوانين أيونيا، حيث لمس «زوائد لا ضرورة لها وعبثًا لا جدّ فيه»، وعرف فى مصر فائدة فصل الجنود عن سائر الناس، فلما عاد بعدئذ من أسفاره «أدخل هذا النظام فى إسبرطة: فجعل من التجار والصناع والعمال مجموعات تنفصل إحداها عن الأخرى، فكوّن بذلك أمة مجيدة»، وقسم الأرض قسمة متساوية بين أبناء إسبرطة لكى «يمحو من

المدينة كل أثر للإفلاس والحسد والجشع وترف النعيم، وأن يمحو كذلك كل مظاهر الغنى والفقر» وحرم استعمال النقود الذهبية والفضية، ولم يسمح بغير العملة من حديد، حتى تكون من تفاهة القيمة بحيث إذا أراد إنسان أن يختزن منها شيئًا، وجد أن ما قيمته عشر «مينات» يملأ غرفة بأسرها من غرف الدار المعدّة لخزن المؤن»، وبهذه الوسيلة استطاع أن يمحو «كل العلوم الزائدة عن الحاجة والتى لا نفع فيها»، لأنه لن يكون هنالك من المال ما يكفى لدفع أجور مَن يمارس تلك العلوم، وبهذا القانون نفسه صيَّر التجارة الخارجية ضربًا من ضروب المحال، فلما وجد المشتغلون بفصاحة الكلام وبالتوسط فى فعل المنكر وبالتجارة فى الحلى، أن جزاءهم سيكون نقدًا من حديد، غادروا إسبرطة، ثم أمر ليكرجوس فوق هذا كله أن يأكل الناس معًا وأن يكون طعامهم جميعًا من نوع واحد.

وظن ليكرجوس - كما ظن كثير غيره من المصلحين - أن تربية الأطفال «أهم وأعظم ما يستطيع مصلح القوانين أن يشرّع له»، وكان شديد الرغبة - شأنه فى ذلك شأن سائر من يقصدون قبل كل شىء إلى القوة الحربية - فى رفع نسبة المواليد «فالألعاب والتمرينات والرقص الذى كانت تؤديه العذارى عاريات أمام الشبان، إن هو إلا استثارات وضروب من الإغراء لهؤلاء الشبان أن يتزوجوا، وليس ما يغريهم هنا هو الأسباب الهندسية - كما يقول أفلاطون - بل إنما يغريهم بالزواج الميل والحب الشديد»، وكان من أثر التقليد الذى يجعل الزواج فى سنينه الأولى عورة مستورة «أن يبقى فى الزوجين نار الحب مشتعلة، ويحرك فى الواحد منهم رغبة جديدة فى الآخر» - أو على الأقل هذا ما ارتآه بلوتارك، ويمضى بلوتارك فى حديثه قائلاً: إن الرجل لم يكن يساء الظن به عند الناس، إذا كان شيخًا متقدمًا فى السن وله زوجة شابة، فأذن لرجل أصغر منه سنًا أن يستولدها الأطفال «وكان من الجائز فى حكم القانون أيضًا أن الرجل الشريف إذا أحب زوجة رجل آخر... التمست من زوجها أن يسمح له بمضاجعتها وإخصاب تلك التربة القابلة، ببذور تنبت الأبناء الصالحين ولم يكن يُسمح بالغيرة الحمقاء لأن ليكرجوس لم يُرِدْ أن يختص الرجال بأبنائهم، بل ينبغى أن يكون الأطفال مشاعًا

للصالح العام، وأراد بهذه الوسيلة نفسها كذلك أن من سيكونون أبناء الأمة لا ينبغى أن يُنسلهم أى رجل شاء، بل يُنسلهم أشرف الرجال وحدهم»، ويمضى بلوتارك فى بيان أن هذا المبدأ بعينه هو ما يسير المزارعون بمقتضاه فى ما شيتهم.

كان الوالد إذا وُلد له طفل، جاء به أمام هيئة من شيوخ الأسرة لتفحصه، حتى إذا ما وجدته سليم الصحة، ردته إلى أبيه ليقوم على تربيته، وإلا قذفوا به فى مستنقع عميق من الماء؛ وكان الأطفال منذ البداية يخضعون لنظام صارم يعلّم الخشونة؛ وهو نظام طيّب من بعض وجوهه ـ فكانوا مثلاً لا يوضعون فى «قماط». وإذا بلغ الصبيان سن السابعة، أُبعدوا عن ديارهم وجُمعوا فى مدرسة داخلية، حيث يُقَسَّمون فرقًا، كل فرقة تأتمر بواحد من أفرادها يمتاز من سائر الأفراد برأيه السديد وشجاعته. «وأما ما يخص التعلم فقد كانوا يتلقون ما يسدّ حاجتهم، ثم ينفقون بقية وقتهم تدريبًا على الطاعة وعلى احتمال الألم وتحمُّل العمل الشاق، والصمود فى القتال»، وكانوا يلعبون بأجسام عارية وهم مجتمعون طيلة الوقت؛ وبعد أن يجاوزوا الثانية عشرة لم يكونوا يلبسون المعاطف؛ وكانوا دائمًا «قذرين تنبعث منهم رائحة سيئة» ولم يستحموا إلا فى أيام معيّنة من السنة؛ وينامون على أسرَّة من القش يمزجونه فى الشتاء بالحسك؛ وكانوا يعلمونهم السرقة، ثم يعاقَبون إذا ضبطوا ـ لا على السرقة ـ بل على سوء تدبيرهم.

وكانت العلاقة الجنسية بين شخصين من جنس واحد ـ ذكورًا أو إناثًا ـ نظامًا يقرُّه الناس فى إسبرطة. وكان يخصص لهذا النظام جزء معيَّن فى تربية المراهقين الصبيان، وكان مُحِبُّ الغلام يرتفع مكانة فى أعين الناس أو ينخفض حسب أفعال غلامه المحبوب؛ فيروى لنا بلوتارك أنه حدث مرة أن صرخ غلام حين أُوذى أثناء القتال، فحكم بالغرامة على مُحِبِّه لما أبداه الغلام من جبن.

ولم يكن الإسبرطى فى أية مرحلة من مراحل عمره يتمتع إلا بقليل من الحرية.

«فقد كانت حياتهم ذات الطاعة والنظام، تستمر معهم بعد أن تكتمل فيهم الرجولة التامّة، لأنه لم يكن يسمح لأى رجل أن يعيش كما يشاء، بل كانوا فى مدينتهم كأنما هم يعيشون فى معسكر، حيث يعلم كل إنسان أى قسط من الحقوق

ينبغى أن يعيش، وأى واجب عليه أن يؤديه بحكم موضعه؟ واختصارًا كانوا جميعًا على هذه العقيدة: وهى أنهم لم يولدوا ليخدموا أنفسهم بل ليخدموا بلدهم... ومن أفضل الأشياء وأجلبها للسعادة، مما أدخله ليكرجوس فى مدينته، الراحة والفراغ العظيمان اللذان سمح بهما لمواطنيه، وكل ما حرمه عليهم أثناء فراغهم هو أن يشغلوا أنفسهم بأى عمل سافل أو وضيع؛ وكذلك لم تكن بهم حاجة إلى العناية بجمع ثروة عظيمة، ما داموا يعيشون فى مكان ليس للمقتنيات فيه نفع ولا قيمة. ذلك لأن «المماليك» ـ وهم أسرى الحروب ـ كانوا يزرعون لهم الأرض ويقدمون لهم مقدارًا من الدخل كل عام».

ويمضى بلوتارك فى حديثه ليروى لنا قصة آثينى اتهم بالفراغ الخالى من العمل، ولما سمع إسبرطىٌّ بهذا النبأ، صاح متعجّبًا: «أرونى هذا الرجل الذى اتهم لعيشه حياةً شريفة جديرة بالرجل المهذّب».

ثم يستأنف بلوتارك الحديث فيقول عن ليكرجوس «إنه درَّب مواطنيه تدريبًا بحيث لا يودُّون ولا يستطيعون أن يعيشوا فى عزلة، فكانوا يعيشون على نحو يجعلهم متشابكين، مترافقين دائمًا، كما يتجمّع النحل حول ملكتهم».

ولم يكن يُسمح للإسبرطيين بالسفر، كلا ولا يُسمح للأجانب بالدخول فى إسبرطة إلا لقضاء عمل ما، لأنهم كانوا يخشون أن تُفسد العادات الغريبة عنهم، ما فى بلادهم ـ لاكيديمون ـ من فضائل.

ويذكر بلوتارك نَصَّ القانون الذى كان يسمح لأهل إسبرطة أن يقتلوا المماليك حيثما أحسُّوا رغبة فى قتلهم، لكنه يأبى أن يصدق بأن قانونًا بكل هذه البشاعة يمكن أن يعزى إلى ليكرجوس «لأنه يستحيل علىَّ أن أقتنع بأن ليكرجوس قد ابتكر، أو شرَّع مثل هذا القانون الخبيث المؤذى، لأننى أتخيّله ذا طبيعة رقيقة رحيمة، لما نراه فى سائر أفعاله الأخرى من علائم الرحمة والعدل»، ولو استثنيت هذه النقطة وحدها، وجدت بلوتارك لا يملك إزاء دستور إسبرطة إلا الثناء.

وسيتضح لك مدى ما أثرت إسبرطة على أفلاطون، الذى سنخصه الآن بالبحث، حين تقرأ وصف «مدينته الفاضلة» التى سنجعلها موضوع الفصل التالى.

الهوامش

(١) ولم نذكر الدكتور تومس آرنلد والمدارس الخاصة فى إنجلترا.

(٢) المدمنة حوالى ١٠٥ بوشل.

(٣) انظر Bury فى كتابه «تاريخ اليونان ج ١، ص ١٣٨؛ ويظهر أن الرجال من أهل أسبرطة كانوا يأكلون ستة أضعاف ما تأكله زوجاتهم.

(٤) حين نتحدث عن العناصر «الديمقراطية» فى الدستور الإسبرطى لا بد أن نذكر بالطبع أن المواطنين بصفة عامة كانوا طبقة حاكمة تستبد بالحكم استبدادًا شنيعًا على جماعة المماليك، ولا تسمح للأحرار المقيمين فى غير إسبرطة من أجزاء البلاد.

(٥) راجع تاريخ اليونان جـ ١ ص ١٤١.

(٦) راجع «السياسة» جـ ٢، ٩ (١٢٦٩ ب - ١٢٧٠ أ).

(٧) انا اعتمد على ترجمة «نورث North» فيما اقتبسه من بلوتارك.

الفصل الثالث عشر

مصادر آراء أفلاطون

أفلاطون وأرسطو هما أعمق الفلاسفة أثرًا: قديمًا ووسيطًا وحديثًا. وأفلاطون أعظم أثرًا من أرسطو فى العصور التى جاءت بعدهما؛ وإنما أزعم هذا لسببين: الأول هو أن أرسطو نفسه نتيجة تفرعت عن أفلاطون؛ والثانى هو أن اللاهوت المسيحى والفلسفة المسيحية ـ على الأقل حتى القرن الثالث عشر ـ كانا أكثر اصطباغًا بالأفلاطونية منهما بالأرسطية؛ فمن الضرورى ـ إذن ـ فى تاريخ للفكر الفلسفى، أن نعالج أفلاطون ـ وأرسطو بدرجة أقل منه ـ معالجة أوفى مما نعالج به أى فيلسوف آخر ممن سبقوهما أو لحقوهما.

وأهم الموضوعات التى تناولتها فلسفة أفلاطون هى: أولاً «مدينته الفاضلة» التى كانت أقدم ما عرف العالم من مدائن فاضلة، وإنها لكثيرة العدد. والثانى نظريته فى المُثل التى كانت أول محاولة تبذل فى حل مشكلة المعانى الكلية التى لا تزال حتى اليوم بغير حل. والثالث أدلته على الخلود. والرابع مذهبه فى الكون. والخامس رأيه فى المعرفة بأنها أقرب إلى أن تكون تذكّرًا منها إلى أن تكون إدراكًا حسيًا.. لكنى قبل أن أتناول أيًا من هذه الموضوعات، سأقول كلمة قصيرة عن ظروف حياته، وعن المؤثرات التى رسمت له آراءه السياسية والفلسفية.

وُلد أفلاطون سنة ٤٢٨ ـ ٧ ق. م فى أوائل الحرب البلوبنيزية وكان ثريًا من الطبقة الأرستقراطية، تربطه علاقات بأفراد كثيرين ممن اشتركوا فى حكومة

«الطغاة الثلاثين». ولما هُزمت أثينا كان لم يزل شابًا، فاستطاع أن يعزو الهزيمة للديمقراطية التى كان الأرجح له أن يحتقرها بحكم منزلته الاجتماعية وروابطه العائلية، وقد تتلمذ على سقراط، وكان يكنّ له الحب العميق والاحترام الشديد، فمات سقراط على يدى الحكم الديمقراطى؛ فليس إذن بعجيب أن يدير بصره نحو إسبرطة ليلتمس فيها ما يؤيد مثله الأعلى فى الدولة؛ لقد مهر أفلاطون فى الفن الذى يتيح له أن يطلى آراءه المنافية للحرية على نحو يخدع العصور التالية، التى أُعجبت «بالجمهورية» دون أن تتبيَّن قط ما تنطوى عليه مقترحاتها. لقد كان موقف الناس دائمًا على صواب فى ثنائهم على أفلاطون، ولو أنهم لم يكونوا أبدًا على صواب فى فهمه؛ وذلك هو القضاء المحتوم الذى ينتظر عظماء الرجال جميعًا. أما غايتى فهى على نقيض ذلك، لأنى راغب فى فهمه، على أن أعامله بقدرٍ من التبجيل لا يزيد على ما أخصّ به مفكرًا إنجليزيًا أو أمريكيًا معاصرًا، أخذ نفسه بالدفاع عن الحكم الاستبدادى.

وكانت العوامل الفلسفية الخالصة التى أثرت فى أفلاطون هى الأخرى تميل به نحو التحزُّب فى الرأى لإسبرطة؛ وهذه العوامل - بصفة عامة - هى فيثاغورس، وبارمنيدس، وهرقليطس، وسقراط.

فمن فيثاغورس استمد أفلاطون العناصر الأورفيَّة فى فلسفته (سواء كان ذلك عن طريق سقراط أو لم يكن): وأعنى بذلك الاتجاهَ الدينىَّ، والإيمان بالخلود، والقول بحياة آخرة، والنغمة الكهنوتية، وكل ما ينطوى عليه تشبيهه الذى صوّر فيه أهل هذا العالم بقوم يعيشون فى كهف لا يشهدون الحقيقة. وكذلك أعنى احترامه للرياضة وخلطه بين العقل والنظر الصوفى خلطًا لا يكاد يفرق فيه أحدهما عن الآخر.

واستمد من بارمنيدس الإيمان بأن العالم الواقع أبدىٌّ لا يقع فى الزمن، وبأن التغير لا بد - على أسس منطقية - أن يكون وهمًا.

ومن هرقليطس استقى المذهب السلبى الذى يقرر أن العالم المحسوس لا دوام فيه لشىء ما، فإذا جمعت هذا المذهب إلى مذهب بارمنيدس انتهيت إلى

النيجة بأن المعرفة لا تُستمد من الحواس، وإنما يكوّنها العقل وحده؛ وهذا الرأى بدوره لاءم النزعة الفيثاغورية كل الملاءمة.

والأرجح أن يكون قد أخذ عن سقراط اهتمامه بالمسائل الخلقية، وميله إلى البحث عن تعليلات للعالم تكون أقرب إلى التعليلات الغائية منها إلى التعليلات الميكانيكية؛ فلقد شغلتْ رأسَه فكرةُ «الخير» أكثر مما شغلت رءوسَ الفلاسفة السابقين لسقراط، ومن العسير علينا ألا نعزو هذا الجانب فيه إلى تأثير سقراط.

فكيف نجد الصلة بين هذا كله وبين إيثاره للحكومة الاستبدادية فى السياسة؟

أولاً: ما دام الخير والعالم لا يقعان فى الزمان، فأفضل دولة هى الدولة التى تجىء أقرب ما يمكن للنموذج السماوىّ، بأن يكون فيها أقل قدر مستطاع من التغيُّر وأكثر قدر من الكمال الثابت، على أن يكون حكامها هم أولئك الذين يفهمون الخير الأبدىّ أدقَّ الفهم.

ثانيًا: كان أفلاطون - كسائر المتصوِّفة - يؤمن فيما يؤمن بشىء من اليقين الذى أهمّ ما يوصف به أنه لا يمكن نقله إلى الآخرين إلا باصطناع أسلوب معيّن من الحياة؛ فقد حاول الفيثاغوريون أن يضعوا قاعدة يمكن بمقتضاها أن يدخل العضو الجديد فى جماعتهم، وهذا فى صميمه ما أراد أن يفعله أفلاطون، فإذا أراد رجل أن يكون سياسيًا ماهرًا فلا بد له أن يعرف «الخير»، ولا يستطيع أن يعرف «الخير» إلا بتربيةٍ عقلية وخلقية، فإذا سمح أولئك الذين لم ينالوا قسطًا من هذه التربية أن يشاركوا فى الحكومة، فلا مناص من إفسادهم لها.

ثالثًا: لا بد من تربية طويلة لكى ننتج الحاكم الماهر على مبادئ أفلاطون، فقد يبدو لنا من غير الحكمة أن يصرّ أفلاطون على تعليم الهندسة لديونيسيوس الشاب، طاغية سرقصّة، لكى يجعل منه ملكًا صالحًا، لكن ذلك لم يكن عنه مندوحة من وجهة نظر أفلاطون، إذْ كان متشبعًا بالتعاليم الفيثاغورية إلى حدٍّ يميل به إلى الظن بأن الحكمة مستحيلة بغير رياضة، وهذا الرأى يتضمن أن توضع الحكومة فى أيدى الأقلية.

رابعًا: رأى أفلاطون - ما رآه معظم الفلاسفة اليونان - إذ رأى أن الفراغ ضرورى لتحصيل الحكمة، وإذن فلن تتوفر الحكمة لأولئك الذين يضطرون إلى العمل لكسب قوتهم، وإنما تتوفر فقط للذين يملكون وسائل العيش بغير عمل، أو للذين تزيح عنهم الدولة عبء التفكير فى أمر معاشهم، وهذه وجهة نظر أرستقراطية فى صميمها.

وإذا وازنّا بين أفلاطون والأفكار الحديثة، نشأ لنا سؤالان عامّان، وهما: أولاً - هل هناك ما يصح تسميته «بالحكمة»؟ وثانيًا - على فرض أن «الحكمة» شىء له وجود، فهل يمكن وضع دستور يكفل لها القوة السياسية؟

«الحكمة» بمعناها المفروض لها، ليست هى أى نوع من أنواع المهارة المتخصصة فى فرع بعينه، كالمهارة التى تكون لصانع الأحذية أو للطبيب أو للقائد الحربى حين يضع الخطط؛ بل لا بد لها أن تكون شيئًا أكثر تعميمًا من هذا، ما دام اكتسابها مفروضًا فيه أن يحيل صاحبه قادرًا على الحكم الحكيم، وأحسب أن ما أراد أفلاطون أن يقوله هو أن الحكمة قوامها معرفة الخير، وأن ما يؤيد هذا التعريف عنده هو المذهب السقراطى الذى يقول إن الإنسان لا يرتكب الإثم وهو عالم به، والذى ينتج عنه أن مَن يعرف ما هو الخير، لا بد أن يسلك السلوك الصواب؛ أما هذا الرأى من وجهة نظرنا نحن، فبعيد عن الواقع؛ ونكون أقرب إلى الوضع الطبيعى إذا قلنا إن للناس مصالح شعبية وأن واجب السياسىّ هو أن يلتمس ما يوفّق بين تلك المصالح جميعًا؛ إنه من الممكن لأفراد الطبقة الواحدة أو الأمة الواحدة أن يشتركوا فى مصلحة واحدة، لكن مصلحتهم هذه ستتعارض مع سائر الطبقات أو سائر الأمم؛ نعم لا ريب فى أن الإنسانية جمعاء تتفق فى مصالح معيّنة، لكن هذا القدر المشترك لا يكفى لتحديد النشاط السياسى؛ وربما جاء يوم فى المستقبل يكفى فيه هذا القدر المشترك بين الناس جميعًا للتفاهم، لكن المؤكد هو أنه لن يكفى ما دام هنالك دول ذات سيادة كثيرة العدد؛ وحتى إن جاء مثل هذا اليوم، فستكون أشقّ مهمة فى التماس الصالح العام هى الوصول إلى حلول تمنع التنازع بين أصحاب المصالح الخاصة المتعارضة.

ولكن حتى إذا فرضنا أن هنالك ما يصح أن يسمى «حكمة»، فهل هنالك أى ضرب من ضروب الدستور يمكن أن يسلم الحكومة للحكماء؟ إنه لا جدال فى أن الأكثريات قد تخطئ - شأنها فى ذلك شأن الجمعيات العامة - بل قد وقعت تلك الأكثريات فى الخطأ فعلاً، لكن الأرستقراطية ليست دائمًا متصفة بالحكمة، فما أكثر ما يكون الملوك حمقى فى تصرفاتهم، وقد ارتكب الباباوات أفحش الأخطاء، على الرغم من العقيدة فيهم بأنهم منزّهون عن الخطأ، هل يمكن لأحد كائنًا مَن كان أن يؤيد رأيًا يقول بتسليم الحكومة لخريجى الجامعات، أو حتى لعلماء الدين؟ أو لناسٍ وُلدوا فقراء فجمعوا ثروات عظيمة؛ إنه من الواضح أنك لن تجد مجموعةً من أبناء الأمة تربطها صفة مشتركة، بحيث ترجّح أن تكون هذه المجموعة أحكم عمليًا من الشعب بأسره.

إنه من الجائز لمقترح أن يقترح بأن نوعًا مناسبًا من التربية قد يُكسب أصحابه حكمة سياسية، لكن عندئذ ينشأ سؤال هو: ماذا عسى أن تكون هذه التربية المناسبة لذلك؟ وسترى أن هذا السؤال سرعان ما تنشقّ الأحزاب فى الإجابة عليه.

إن مشكلة إيجاد مجموعة «حكيمة» من الناس نترك الحكم فى أيديها، مشكلة لا حل لها كما ترى؛ وذلك هو ما يقطع فى النهاية بتبرير الديمقراطية.

الفصل الرّابع عشر
مدينة أفلاطون الفاضلة

تتألّف أهم محاورات أفلاطون ـ محاورة «الجمهورية» ـ من ثلاثة أجزاء بصفة عامة، أولها (وهو يمتد إلى ما يقرب من نهاية الكتاب الخامس) يعنى ببناء دولة مُثلى، وهذه الصورة من الدولة المثلى هى أول ما عرف العالم من «مدن فاضلة».

ومن النتائج التى وصل إليها أفلاطون فى هذا الجزء أن الحكام يجب أن يكونوا فلاسفة، وأما الكتابان السادس والسابع من الجمهورية فيعنيان بتعريف كلمة «فيلسوف»، ومناقشة هذا الأمر تؤلف الجزء الثانى. وأما الجزء الثالث فيتألّف قبل كل شىء من مناقشة أنواع مختلفة من الدساتير الفعلية؛ ما لها من حسنات ومن سيئات.

إن الغاية الشكلية التى ترمى إليها «الجمهورية» هى أن تحدّد معنى كلمة «عدالة»، لكن الحوار قد انتهى فى مراحله الأولى إلى نتيجة هى أنه لما كان الأيسر فى كل شىء أن يُنظر إليه مكبّرًا عن أن يُنظر إليه مُصغّرًا، فالبحث فيما يجعل الدولة العادلة عادلةً أجدى من البحث فيما يجعل الفرد العادل عادلاً، ولما كان يتحتّم أن تكون العدالة إحدى صفات أفضل دولة يمكن للخيال أن يصوّرها، ترى أفلاطون يبدأ بتصوير تلك الدولة المثلى، وبعدئذ يأخذ فى تحليلها ليرى أى جوانب كمالها يمكن أن يُسمّى «عدلاً».

فلنبدأ نحن بوصف مدينة أفلاطون الفاضلة فى تخطيطها العام، ثم نعقّب على ذلك ببحث نقط ستنشأ خلال الحديث.

يبدأ أفلاطون بتقريره أن أبناء المدينة يجب تقسيمهم ثلاث طبقات: الشعب والجنود وأولياء الأمر. وأولياء الأمر وحدهم هم الذين يؤذن لهم بتولى السلطة السياسية، وعدد أفراد هذه الطبقة أقل جداً من عدد الأفراد فى الطبقتين الأخريين، والظاهر أن المقصود هو أن أفراد هذه الطبقة عند بداية تطبيق هذا النظام ينتخبهم المشرِّع، لكنهم بعد ذلك سيصبحون أصحاب حق فى هذه الطبقة بحكم الوراثة فى أغلب الأحوال، فلا نستثنى إلا حالات شاذّة، حيث يجوز للطفل المتفوّق من أبناء إحدى الطبقتين الدُّنْيَيْن أن يرتقى إلى طبقة أولياء الأمر، كما يجوز لمن تبدو عليه علامات النقص من أبناء طبقة أولياء الأمر وشبانها أن ينخفض إلى واحدة من الطبقتين الأُخريين.

والمشكلة الأساسية ـ فيما يرى أفلاطون ـ هى أن يُسْتَوْثَقَ من ان أولياء الأمر سينفذون ما أراده المشرِّع؛ وله عدة مقترحات لتحقيق هذه الغاية، بعضها تربوىّ، وبعضها اقتصادى، وبعضها بَيْلَجِىٌّ وبعضها دينى؛ وفى كثير من الأحوال لا ندرى إلى أى حد أراد أفلاطون أن تُطبق هذه المقترحات على الطبقتين الأخرَيَيْن ـ أى فيما عدا طبقة أولياء الأمر ـ نعم إنه من الواضح أنه يريد ببعض مقترحاته أن تطبق على الجنود، لكنه معنىٌّ قبل كل شىء بأولياء الأمر وحدهم، الذين يريد لهم أن يكونوا طبقة متميِّزة عن الأُخريَيْن؛ مثل ما كانت فئة الجزويت فى باراجواى القديمة، وفئة رجال الكنيسة فى الدولة الكنسية حتى سنة ١٧٨٠، والحزب الشيوعى فى جمهوريات روسيا السوفيتية فى يومنا هذا.

وأول ما نعرضه للبحث هو التعليم؛ فالتعليم منقسم إلى شعبتين: الموسيقى والألعاب، ولكل من هاتين الكلمتين معنى أوسع من معناها كما نفهمه اليوم «فالموسيقى» تشمل كل شىء فى عالم الفنون[1]، و«الألعاب الرياضية» معناها كل ما يتعلق بتدريب البدن وصلاحيته. «فالموسيقى» تكاد تشمل بمعناها ما نعنيه نحن اليوم بكلمة «ثقافة» و«الألعاب الرياضية» أوسع قليلاً مما نسميه اليوم «تمرينات بدنية».

ومهمة الثقافة هى إعداد «السادة المهذبين» بالمعنى المفهوم من كلمة «جنتلمان» فى إنجلترا الآن، وهو معنى يرجع إلى افلاطون إلى حد كبير، فأثينا فى عهده كانت فى وجه من وجوهها شبيهة بإنجلترا فى القرن التاسع عشر؛ ففى كل منهما طبقة أرستقراطية تتمتّع بثروة ومنزلة اجتماعية، لكنها لا تحتكر السلطة السياسية؛ وفى كل منهما كانت الطبقة الأرستقراطية تحاول جهدها أن تظفر بكل ما يسعها أن تظفر به من النفوذ عن طريق التأثير بسلوك أفرادها؛ لكن الأرستقراطية فى مدينة أفلاطون الفاضلة تحكم حُكمًا مُطلقًا من كل قيد.

والظاهر أن التعليم كان يُعنى أول ما يُعنى بغرس صفات الرصانة وحُسن الذوق والشجاعة، فلا بد أن تُفرض منذ البداية رقابةٌ شديدة على كل ما عسى أن يطالعه الناشئون من آداب، وما ينصتون إليه من موسيقى؛ ولم يكن يُسمح للأمهات والمرضعات أن يقصصن على أطفالهن إلا قصصًا اعتمدتها السلطة المختصة فلا يجوز قراءة هومر وهزيود لعدة أسباب، أولاً لأنهما يصوران الآلهة فى سلوك شائن أحيانًا، وذلك لا يربّى النشء تربية قويمة، فلا بد أن نعلّم الصغار أن الشر يستحيل صدوره عن الآلهة، لأن الآلهة لم يخلقوا كل شىء، إنما خلقوا الأشياء الخيّرة وحدها؛ وثانيًا: لأن فى هومر وهزيود أشياء أريد بها أن تبث الخوف من الموت فى نفوس القراء، مع أننا يجب أن نبذل قصارى جهدنا فى تعليم أبنائنا أن يُقبلوا على الموت راضين فى ساحة القتال؛ لا بد أن نعلّم أبناءنا أن العبودية شرّ من الموت، ولهذا لا ينبغى أن يستمعوا إلى قصص فيها رجال صالحون يبكون ويولولون، حتى إن كان ذلك بسبب موت أصدقائهم؛ وثالثًا: لأن الذوق المرهف يقتضى ألا يضحك الإنسان بالقهقهة العالية أبدًا؛ ومع ذلك ترى هومر يتحدث عن «ضحك لا ينقضى بين الآلهة المباركة»، فكيف يستطيع مدرِّس أن يؤنّب الناشئين على خفة الطرب تأنيبًا فعّالاً، إذا أجابه الصبية بذكر هذه العبارة؟ ورابعًا: لأن فى هومر فقرات تعلى من شأن المآدب الغنية بآكليها، وأخرى تصف شهوات الآلهة، ومثل هذه الفقرات لا يشجع على الاعتدال. (لقد اعترض العميد «إنْج» ـ وهو افلاطون مخلص لمذهبه ـ على سطر ورد فى ترنيمة مشهورة، وهو: «صياح أولئك الذين ظفروا بالنصر، وغناء أولئك الذين أدّبوا الولائم»، وهو

سطر وارد فى وصف ما يحدث لآلهة السماء من ضروب المرح). كذلك لا ينبغى أن يكون ثمة قصص يَسْعَدُ فيها الأشرار ويَشْقَى الأخيار، لأن الأثر الخلقى لهذا على العقول الناشئة قد يكون غاية فى السوء؛ فلا مناص من حذف الشعراء على هذه الأسس كلها.

ويمضى أفلاطون بعد ذلك إلى مناقشة عجيبة عن الأدب المسرحى، فيقول إن الرجل الخيّر ينبغى له أن ينفر من محاكاة الرجل الشرير، فأما ومعظم المسرحيات يحتوى على أشرار، فلا مناص للأديب المسرحىّ وللممثل الذى يقوم بدور الشرير، من أن يحاكيا سلوك أناس اقترفوا مختلف الآثام، بل لا يقتصر الأمر على المجرمين، إنما يجب على الرجال الأعلين ألا يحاكموا النساء والعبيد والسافلين بصفة عامة (ففى اليونان ـ كما كانت الحال فى إنجلترا فى عهد اليصابات، كان الرجال يقومون على المسرح بأدوار النساء)، وعلى ذلك فإذا كان لا بد لنا أن نسمح بالأدب المسرحىّ إطلاقًا، فلا ينبغى قط أن نذكر من الأشخاص إلا أبطالاً ذكورًا لا يعيبهم نقص كائنًا ما كان، وينتمون إلى مولد طيب. ومن الواضح أن هذا مستحيل، ولذا لا يتردّد أفلاطون فى طرد المسرحيين من مدينته:

«إذا ما جاءنا أحد من هؤلاء السادة المَهَرَة فى فن المحاكاة، الذين يستطيعون أن يحاكوا أى شىء شاءوا، وعَرَضَ علينا أن يُبدى فنه وشعره، ركعنا تمجيدًا، باعتباره رجلاً لطيفًا مقدّسًا عجيبًا، لكننا لا بد عندئذ أن نذكر له أيضًا أن أمثاله يحرم عليهم العيش فى دولتنا، بحكم القانون؛ وهكذا بعد أن نعطره بالعطر المقدّس، ونضع على جبهته إكليلاً من الصوف، سنبعث به إلى مدينة أخرى».

وبعد ذلك ننتقل إلى الرقابة على الموسيقى (بالمعنى الحديث للكلمة) فتحرم الأنغام الليدية والأيونية: الأولى لأنها تعبّر عن الأسى، والثانية لأن بها انحلالاً؛ ولا يُسمح إلا بالأنغام الدُّورية (للشجاعة) والأنغام الفريجيّة (لضبط النفس)؛ وينبغى للتوقيعات الجائز عزفها أن تكون بسيطة، وأن تكون مما يعبّر عن حياة باسلة متّسقة الأجزاء.

ولا بد أن يجيء تدريب البدن على درجة شديدة من العنف، فلا يجوز لأحد أن يأكل سمكًا، أو لحمًا غير الشواء، ولا يجوز كذلك أن يوضع على الطعام أى نوع من المرق، ولا أن تُقدَّم الحلوى، ويقول أفلاطون إن من ينشأ على نظامه فى الطعام، لن يكون به حاجة إلى طبيب.

ولا يُسْمح للشبّان - إلى سن معيّنة - أن تقع أعينهم على قبح أو رذيلة؛ حتى إذا ما حلّت الساعة المناسبة، أُطلعوا على «مثيرات» على هيئة مفزعات لا ينبغى أن تبث فيهم الفزع، ولذائذ خبيثة لا ينبغى أن تعمل فيهم على إغواء الإرادة؛ ولن يُحكم على الشبان بالصلاحية للانخراط فى طبقة الحرّاس إلا بعد مقاومتهم لهذه المحن.

ولا بد للصغار قبل اكتمال نموهم أن يشهدوا الحرب، وإن لم يَجُزْ لهم الاشتراك بأنفسهم فى القتال.

أما فى الجانب الاقتصادى، فيقترح أفلاطون شيوعية تتناول كل شىء فى طبقة أولياء الأمر، وكذلك (فيما أظن) طبقة الجنود، ولو أنه لم يكن صريحًا كل الصراحة فيما يختص بهذه الطبقة؛ أما أولياء الأمر فينبغى أن تكون لهم دُورٌ صغيرة وأن يكون طعامهم بسيطًا؛ ولا بد أن يعيشوا كما لو كانوا فى معسكر، يأكلون معًا فى جماعات؛ وليس لهم أن يقتنوا مِلكًا خاصًا إلا ما كان ذا ضرورة بالغة، ويحرم استعمال الذهب والفضة، إنهم لن يكونوا أغنياء، لكن هذا لا ينفى قط أن يكونوا سعداء، على أن غاية المدينة هى خير الجميع، لا سعادة طبقة دون سائر الطبقات. إن الغِنى والفقر كليهما ضار، وليس لأيهما وجود فى مدينة أفلاطون، وله عبارة غريبة عن الحرب، إذ يقول إنه سيسهل على مدينته أن تشترى الحلفاء فى الحرب، ما دامت ستستغنى عن نصيبها فى مغانم النصر.

وترى سقراط الأفلاطونى يأخذ فى تطبيق الشيوعية على الأسرة وهو كاره فيما يدّعى، فيقول إن الأصدقاء لا بد لهم أن يشتركوا فى كل شىء، وفى ذلك النساء والأبناء، وهو يعترف أن ذلك سيستتبع مشكلات، ولكن يظن أنها مشكلات لا يستحيل التغلب عليها، فأولاً لا بد أن تتلقى البنات نفس ما يتلقاه البنون من

تعليم، فيتعلمن الموسيقى والألعاب وفن القتال مع الصبيان جنبًا إلى جنب، ومن حق النساء أن يكنّ على أتم مساواة بالرجال فى كل شىء «فنفس التعليم الذى يجعل من الرجل وليًا للأمر طيبًا، سيجعل من المرأة ولية للأمر كذلك، لأن الطبيعة الأساسية فى كليهما واحدة». ولا شك أن هنالك فروقًا بين الرجال والنساء، لكن هذه الفروق لا شأن لها بالسياسة، فبعض النساء فلسفىّ النزعة، ويستطيع أن يتولى شئون الحكم، وبعضهن حربىّ الصبغة، ويمكن أن يكنّ جنديات ماهرات.

فإذا ما فرغ المشرِّع من انتقاء الحراس - خليطًا من رجال ونساء - أمر بأن يشترك الجميع فى مسكنهم ومأكلهم؛ وأما الزواج، كما نفهمه، فسيطرأ عليه تغيّر جوهرى[٢]؛ ففى حفلات خاصة يُعَدُّ نفر من الأزواج والزوجات، ويضبط العدد بحيث يلائم النسبة المطلوبة للمحافظة على ثبات عدد السكان؛ وعندئذ يأخذ الزوج زوجة بالاقتراع - كما يُوهَمون. أما حقيقة الواقع فهى أن حكّام المدينة سيشرفون على عملية الاقتراع بحيث تتفق مع ما ينشدونه من مبادئ وراثية تُعِين على إنتاج نسل قويم؛ وسيجعلون همهم أن ينسل خير الرجال أكبر عدد من الأبناء؛ ويؤخذ الأبناء جميعًا من والديهم ساعة الميلاد؛ وستتخذ الحيطة العظيمة ألاّ يعرف والد ولده وسيُلقى بالأطفال الشائهين أو الهابطين من والدين ناقصين فى مَلَكاتهم. سيُلقى بهم فى مكان مجهول غريب، فذلك ما ينبغى فعله إزاءهم».

ويعتبر الأطفال الذين يولدون من زواج لم تقرّه الدولة أبناء سفاح؛ وينبغى أن تكون الأمهات بين العشرين والأربعين، وأن يكون الآباء بين خمسة وعشرين وخمسة وخمسين. أما فيما عدا هذه الأعمار فيباح اللقاء الجنسى حرًّا من القيود، على أن يكون الإجهاض أو قتل الأطفال أمرًا إجباريًا. وليس للزوج والزوجة - فى «الزواج» الذى تهيئه الدولة - أى رأى؛ فيكفى حافزًا لهما على الاتصال أنهما يؤديان واجبًا نحو الدولة، بدل أن يكون الحافز عاطفة من تلك العواطف المبتذلة التى كان يتغنى بها الشعراء الذين أقصتهم الدولة عن أرضها.

ولما كان كل ولد يجهل والديه، فسيسمى كلَّ رجل «والدًا» ما دامت سنه تجيز أن يكون له والدًا، وقُل هذا فى «الأم» و«الأخ» و«الأخت» (يحدث هذا فى بعض القبائل الهمجية، وكان مصدرًا لكثير من الحيرة عند المبشرين). ولا يجوز زواج بين «والد» و«ابنة» أو بين «أم» و«ابن». وكذلك يمتنع بصفة عامة ـ لا بصفة مطلقة ـ الزواج بين «أخ» و«أخت» (أظن لو فكّر أفلاطون فى هذا القول تفكيرًا دقيقًا لوجد أنه بذلك يمنع كل الزواج، اللهم إلا زواج الأخ والأخت فى الحالات النادرة التى يشير إليها).

والمفروض أن تظل العواطف الحاضرة المتصلة بهذه الكلمات: «أب» «أم» «ابن» «ابنة» قائمةً فى التنظيم الجديد عند أفلاطون؛ فمثلاً لا يجوز لشاب أن يضرب شيخًا، إذ قد يكون ذلك الشيخ المضروب أباه.

والحسنة المرجوّة من هذا كله، هى بالطبع أن تقلَّ إلى أصغر حد ممكن عواطف المِلكية الخاصة، وبذلك تزول الحوائل التى تقف فى سبيل الروح القومية، وفى سبيل الرضى بانعدام المِلكية الخاصة؛ وقد كان الدافع إلى عزوبة رجال الكنيسة شيئًا من هذا القبيل إلى حد كبير[٢].

وانتقل أخيرًا إلى الجانب الدينى من نظام أفلاطون؛ ولست أحصر تفكيرى الآن فى الآلهة اليونانية التى يعبدها الناس، بل أفكّر فى أساطير معيّنة على الحكومة أن تبثها فى النفوس، فيقول أفلاطون صراحة إن الكذب من حق الحكومة، كما أن إعطاء الدواء من حق الأطباء؛ فقد رأينا فيما سلف أن الحكومة من حقها أن تخدع الناس فى ادعائها أنها تنظم الزواج على أساس الاقتراع؛ لكن هذا النوع من الكذب لا يتصل بأمر من أمور الدين.

وهنالك «أكذوبة سلطانية واحدة» يرجو أفلاطون أن تجوز على الحكام أنفسهم، وعلى كل حال فهى لا شك خادعةٌ لسائر المدينة؛ وهو يفصّل هذه «الأكذوبة» تفصيلاً شديدًا؛ وأهم جوانب الأكذوبة هو العقيدة بأن الله قد خلق الناس ثلاثة أنواع: فخيرهم مصنوع من ذهب، ويأتى بعد هؤلاء قوم من فضة، وأما طغام الناس فمن نحاس أو حديد؛ فأما من خُلقوا من ذهب فأولئك يصلحون

للحكم، ومَن خلقوا من فضة فأولئك هم الجنود، وأما بقية الناس فيؤدون العمل اليدوى؛ والأغلب - وليس دائمًا - أن ينتمى الأبناء إلى نفس الطبقة التى كان ينتمى إليها آباؤهم، فإذا لم يكن أمرهم كذلك، فلا بد من رفعهم أو خفضهم حسب ما تقتضيه الحال. ولئن كان من العسير أن تقنع أبناء هذا الجيل بصدق هذه الأسطورة، فإنك تستطيع أن تنشّئ الجيل المقبل وما يتلوه من أجيال تنشئة لا تميل بهم إلى الشك فى صدقها.

وإن أفلاطون لعلى صواب فى رأيه بأن العقيدة فى صدق هذه الأسطورة يمكن أن تتكون فى مدى جيلين، فقد تعلّم اليابانيون منذ سنة ١٨٦٨ أن الميكادو قد هبط من آلهة الشمس، وأن اليابان قد تم خلقها قبل أن يخلق سائر العالم، وكل من يثير الريبة فى هذه العقائد من بين أساتذة الجامعات، حتى إن كان ذلك فى بحثه العلمى، يُطرد لمجافاته للروح اليابانية. أما الذى غاب عن أفلاطون إدراكه - فيما يظهر - فهو أن قبول الناس لأمثال هذه الأساطير بالقوة؛ لا يتفق وروح الفلسفة، ويتضمن ضربًا من التعليم يشل الذكاء.

يصل أفلاطون فى الكتاب الرابع من الجمهورية إلى تعريف «العدالة» - وهو الهدف المزعوم من المحاورة كلها. والعدالة قوامها - فيما يرى - أن يؤدّى كل إنسان عمله الخاص به دون أن يتدخّل فى عمل سواه: فالمدينة «عادلة» إذا قام الصانع والجندى والحاكم، كل بعمله دون أن يتدخّل فى أعمال الطبقتين الأخريين.

وإنه لمبدأ يدعو إلى كل إعجاب أن يهتم كل إنسان بما هو معنيٌّ به، لكن ذلك يوشك ألا يتفق فى شىء مع ما يسميه الإنسان الحديث «عدالة»، بحيث تكون التسمية استعمالاً طبيعيًا لألفاظ اللغة. إن الكلمة اليونانية التى ترجمناها بلفظة العدالة، إنما كانت تدل عندهم على فكرة غاية فى الأهمية فى التفكير اليونانى، وليس فى لغاتنا مرادف لها يطابقها أتم التطابق. وجدير بنا أن نستعيد هاهنا ما قاله انكسمندر:

«لقد قُضى على الأشياءُ أن تعود من جديد إلى الأصل الذى نشأت منه، لأنها

يعوّض بعضها بعضًا، ويُرْضى بعضها بعضًا، بحيث يردُّ كلٌّ ما اقترفه من إجحاف حسب الوقت المعيّن».

فقبل أن تبدأ الفلسفة، كان لليونان نظرية، أو شعور، خاص بالكون، لك أن تصفه بأنه دينى أو خلقى. وبناء على هذه النظرية كان لكل شخص ولكل شىء مكان معيّن ووظيفة معيّنة. ولم يكن ذلك أمرًا صادرًا من زيوس، لأن زيوس نفسه خاضع لنفس القانون الذى يخضع له كل شىء. وإنما ترتبط النظرية بفكرة القضاء أو الضرورة، وهى تنطبق بكل دقة على الإجرام السماوية، لكنه حيث يعنف النشاط، يحدث ميل إلى مجاوزة الحدود المفروضة، ومن ثم تنشأ البغضاء، فهنالك نوع من القانون المجرّد الذى يعلو على آلهة الأولمب أنفسهم، يعاقب المعتدين، ويرد النظام الأزلى الذى حاول المعتدى أن يفسده، وانتقلت إلى الفلسفة هذه النظرية بأسرها، التى ربما كانت فى بدايتها موضع إيمان الناس بغير وعى عقلى لفحواها، وإنك لتلمسها فى المذاهب الكونية التى تقول بقيام تعاندٍ بين الأشياء - كمذهبى هرقليطس وأمباذقليس - كما تلمسها فى المذاهب الواحدية - كمذهب بارمنيدس - فهى مصدر الإيمان بالقانون الطبيعى والقانون البشرى على السواء، وواضح أنها متضمنة فى فكرة أفلاطون عن العدالة.

إن كلمة «العدالة» كما هى مستعملة حتى اليوم فى القانون، أقرب شبهًا بفكرة أفلاطون، ومنها وهى مستعملة فى النظريات السياسية؛ فقد مال بنا الرأى الديمقراطى إلى ربط العدالة بالمساواة، مع أن العدالة لم تكن تقتضى مساواة عند أفلاطون؛ أما «العدالة» بالمعنى الذى يكاد يكون مرادفًا لكلمة «قانون» - وذلك واضح من قولنا «ساحات العدالة» حين نريد محاكم القانون - فأهم ما يعنيها هو حقوق المِلْكية، التى لا شأن لها بالمساواة؛ وأول تعريف يُقترح فى بداية «الجمهورية» لكلمة «عدالة» هو أن قوامها وفاء الديون؛ وسرعان ما يضرب المتحاورون صفحًا عن هذا التعريف، على أساس أنه غير جامع للحالات كلها، لكن شيئًا منه يَظل باقيًا فى التعريف النهائى.

وجدير بنا أن نلاحظ عدة ملاحظات على تعريف أفلاطون. فأولاً: من الممكن فى نظره أن يقع تفاوت فى السلطة والحقوق دون أن يكون فى ذلك ما ينافى

العدالة؛ فالسلطة كلها من حق أولياء الأمر، لأنهم أحكم أعضاء المجتمع، وفى رأى أفلاطون أن الظلم لا يقع فى هذا الصدد إلا إذا كان بين أفراد الطبقتين الأخريين من هم أحكم من بعض أولياء الأمر؛ ولهذا ترى أفلاطون يتحوَّط لذلك فيجيز رفع المواطنين أو خفضهم، ولو أنه يعتقد أن ميزتى المولد الطيب والتعليم الجيد ستؤديان إلى نتيجة فى معظم الحالات، وهى أن يجىء أبناء أولياء الأمر أفضل من أبناء الآخرين؛ إنه لو كان من الممكن أن يقوم علمٌ أكثر دقة بشئون الحكم، ولو كنا على يقين أكثر بأن الناس سيلتزمون طاعة الحكومة فيما تأمرهم به، لأمكن أن نجد كثيرًا من المبررات التى تؤيد نظام أفلاطون؛ فلن تجد أحدًا من رأيه أنه من الظلم أن تنتقى خير اللاعبين لفريق كرة القدم، مهما تعظم سيادتهم على غيرهم بانتخابهم لذلك الفريق؛ نعم إنه لو كانت لعبة الكرة تجرى على القواعد الديمقراطية التى كانت تجرى عليها حكومة أثينا، لانتخبتْ الجامعةُ من الجامعات مَنْ يمثلونها من الطلاب على أساس الاقتراع؛ لكنه من العسير فى شئون الحكم أن تعرف مَنْ هم أمهر الناس، كما أنه يتعذّر عليك أن توقن بأن السياسى سيستخدم مهاراته فى صالح الناس أكثر مما يستخدمها فى صالح نفسه أو طبقته أو حزبه أو أشياع مذهبه الدينى.

وثانيًا: إن تعريف أفلاطون «للعدالة» يقوم على فرض أن هنالك دولة منظمة إما على الأسس التقليدية، وإما على الأسس التى يقترحها بحيث تحقق فى مجموعها مثلاً خلقيًا أعلى؛ فهو يقول إن العدالة قوامها أن يؤدى كل فرد مهنته، لكن ما هى مهنة الفرد؟ إنه فى دولة مثل مصر القديمة، أو مثل مملكة «إنْكا» أعنى حين تظل الدولة جيلاً بعد جيل لا يطرأ عليها تغيُّر، تكون مهنة الفرد هى مهنة أبيه، ولا تنشأ فى سبيل ذلك مشاكل؛ لكن الفرد فى دولة أفلاطون ليس له أب شرعى؛ فمهنته بناء على ذلك لا بد أن تتقرر إما وفق ذوقه الخاص، وإما حسب ما تحكم به الدولة على استعداداته؛ وواضح أن الحالة الثانية هى ما يريده أفلاطون؛ لكن هناك أنواعًا من العمل - رغم ما تتطلبه من مهارة فائقة - قد يُظن بها السوء، هذا مثلاً ما يراه أفلاطون فى الشعر، وما أراه أنا فى عمل نابليون؛ وإذن فغايات الحكومة أمر جوهرى فى تحديد ما يصح أن يكون مهنة

الفرد، وعلى الرغم من أن الحكام جميعًا لا بد أن يكونوا من الفلاسفة فلا ينتظر منهم أن يأتوا بجديد؛ لأنه يتوقع من الفيلسوف أن يلبث طول عمره رجلاً له القدرة على الفهم فيوافق على ما يراه هو.

وإذا سألنا: ماذا يُنتظر لجمهورية أفلاطون أن تؤديه؟ كان الجواب أقرب إلى الابتذال؛ لأنه سيقول إنها ستظفر بالنصر فى الحروب على مجموعات من السكان تقرب فى عددها سكان مدينته، وستضمن معيشة لفئة قليلة معيّنة من الناس؛ لكنها، فى ظن راجح يقرب من اليقين، لن تنتج فنًا ولا علمًا، بسبب تصلب أوضاعها؛ وستكون فى هذا الصدد - وفى غيره - شبيهة بإسبرطة؛ فعلى الرغم من كل ما يُقال عن الجمهورية من كلام جميل، فإنها لن تؤدى أكثر من المهارة فى الحرب وإعداد الطعام للأهلين، لقد عاش أفلاطون فى عصر شهدت أثينا فيه المجاعة والهزيمة، فربما ظن - على غير وعى منه - أن اجتناب هذين الشرّين هو خير ما يمكن للسياسة أن تؤديه.

وواضح أن «المدينة الفاضلة» - إذا أراد بها صاحبها الجدَّ - فلا بد أن تجىء معبِّرة عن مثُله العليا؛ فلنبحث قليلاً فيما نعنيه بعبارة «مُثُل عليا»؛ إن أول ما نذكره عنها أنها مرغوبة ممن يؤمنون بها، لكنها ليست مرغوبة على نفس الصورة التى يرغب بها إنسان فى أسباب راحته الشخصية، كالطعام والمأوى، فالذى يفرّق بين «المثل الأعلى» وبين الشىء العادىّ حين يكون موضع رغبة الإنسان، هو أن الأول ليس متصلاً بالصالح الشخصى؛ إنه شىء لا يتصل قط (فى الظاهر على الأقل) بذات الشخص الذى يشعر بالرغبة فيه، ولذا يكون - من الوجهة النظرية - قابلاً لأن يصبح موضع الرغبة من كل إنسان، وعلى ذلك يمكننا تعريف «المثل الأعلى» بقولنا إنه شىء تتعلق به الرغبة دون أن يكون الراغب فيه مركَز الانتباه فى هواه الشخصى، وعلى شرط أن يتمنى هذا الراغب فيه أن يكون مثله الأعلى موضع رغبة من كل إنسان آخر؛ فقد تكون رغبتى هى أن يجد كل إنسان طعامًا يكفيه، وأن يعطف كل إنسان على كل إنسان وهكذا، وإذا تعلقتْ رغبتى بشىء من هذا القبيل، رغبتُ كذلك فى أن يكون محلَّ رغبة من الناس جميعًا، وعلى هذا النحو يمكننى أن انشئ ما يبدو فى ظاهره بناءً أخلاقيًا غير شخصىٍّ، ولو أنه فى

حقيقة أمره يقوم على أسس من رغباتى الشخصية ـ لأن الرغبة ما زالت رغبتى، حتى ولو لم يكن الشىء المرغوب فيه متصلاً بشخصى، فمثلاً قد يتمنى إنسان أن يفهم العلمَ كل إنسان، ويتمنى آخر أن يقدر الفنَّ كل إنسان؛ فالذى يفرّق بين رغبتيهما هو اختلاف فى تكوينهما الشخصى.

ويتجلّى العنصر الشخصىّ إذا ما اقتضى الأمر تعارضًا فى الرأى، فافرض مثلاً أن شخصًا قال لك: «إنك مخطئ فى أمنيتك لكل إنسان أن يكون سعيدًا، إن واجبك هو أن تتمنى السعادة للألمان، والشقاء لكل من عداهم» فهاهنا كلمة «واجبك» قد يكون معناها أن هذا ما يتمنى لى المتكلم أن أرغب فيه، وقد أجيبه بأننى لما كنت غير ألمانى، فمن المستحيل علىّ من الوجهة النفسية أن أتمنى الشقاء لكل من عدا الألمان، لكن جوابى هذا يبدو ناقصًا.

وكذلك قد ينشأ اصطراع فى الرأى حول مُثُل عليا خالصة من الأهواء الشخصية؛ فالبطل الذى يدعو إليه نيتشه يختلف عن القديس المسيحى، ومع ذلك فكلاهما موضع إعجاب غير صادر عن مصلحة شخصية، فأشياع نيتشه يعجبون بالأول، والمسيحيون يعجبون بالثانى؛ فكيف لنا أن نحكم لأحد الفريقين إلا على أساس من أهوائنا؟ ومع ذلك، فإذا لم نجد غير أهوائنا نحتكم إليها، فإن الخلاف الأخلاقى لا يمكن أن يقرَّ إلا باستمالة فريق لعواطف الفريق الآخر، فإن لم يفلح، فبالقوة ـ وقد ينتهى الأمر فى آخر الأمر إلى الحرب بين الفريقين؛ إنه فى مقدورنا ـ إذا ما كان اختلافنا على أمر من أمور الواقع ـ أن نرجع إلى العلم والطرائق العلمية فى ملاحظة الواقع؛ لكنى لا أرى شيئًا شبيهًا بهذا فى المشكلات التى تتصل فى النهاية بأسس أخلاقية. ومع ذلك فلو كان هذا هو الواقع فى حقيقته، فالمنازعات الأخلاقية تحوّر من نفسها بحيث تصبح تنازعًا على القوة ـ بما فى ذلك قوة الدعاية.

وقد بُسِطَتْ هذه الوجهة من النظر، فى صورة ينقصها التهذيب، فى الكتاب الأول من «الجمهورية» على لسان ثراسيما كوس الذى كان شخصًا حقيقيًا، كالأكثرية الغالبة من الشخصيات الواردة فى محاورات أفلاطون؛ كان ثراسيما كوس سوفسطائيًا من مشالسيدون، وكان معلمًا مشهورًا للبلاغة، وهو مذكور فى

الملهاة الأولى التى ظهرت لأرستوفان عام ٥٢٧ ق. م؛ فترى سقراط (فى الجمهورية) قد لبث حينًا يناقش بروح ودية معنى العدالة مع شيخ كهل اسمه سيفالوس، ومع أخوين لأفلاطون أكبر منه، هما جلوكون وأديمانتوس؛ وكان ثراسيماكوس يستمع لمحاورتهم فى قلق متزايد، ثم لم يلبث أن قطع عليهم الحديث باحتجاج عنيف على هذا الهذر الصبيانى الذى ينطقون به، وأعلن فى صراحة قوية أن «العدالة ليست سوى صالح الأقوى».

وفنّد سقراط هذه الوجهة من النظر تفنيدًا راوغ فيه، دون أن يواجهها بما هى جديرة به من عناية؛ مع أنها تثير المشكلة الرئيسية فى الأخلاق والسياسة، وهى: هل هناك معيار ـ كائنًا ما كان ـ «للخير» و«الشر» إلا ما يشتهيه الشخص المستعمل لهاتين الكلمتين؟ فإذا لم يكن ثمة معيار ثابت، فالظاهر أن كثيرًا من النتائج التى ينتزعها ثراسيماكوس، لا مناص من التسليم بصحته؛ ومع ذلك فكيف لنا أن نقول إن مثل هذا المعيار موجود؟

وها هنا يجيب الدين إجابة بسيطة للوهلة الأولى، وهى أن الله هو الذى يقرر ما هو خير وما هو شرّ. فالفرد من الناس إذا اتحدت مشيئته مع مشيئة الله، كان خيِّرًا، ومع ذلك فليس هذا الجواب بمتفق كل الاتفاق مع ما تتطلبه العقيدة الدينية الأصلية، فرجال اللاهوت يقولون إن الله خيِّر، وذلك يقتضى أن يكون ثمة معيار للخير مستقل عن إرادة الله؛ وعلى ذلك فنحن مضطرون أن نواجه السؤال الآتى: هل هناك حقٌّ موضوعى أو باطل موضوعى فى مثل هذه العبارة؛ «اللذة خير» بنفس المعنى الذى ينطبق على قولنا «الثلج أبيض»؟

ولا بد لك من نقاش طويل جدًا حتى تستطيع الجواب على هذا السؤال؛ فقد يظن بعض الناس أننا نستطيع ـ فى حدود أغراضنا العملية ـ أن نجتنب النتيجة الرئيسية التى تتفرّع عن هذا، ونقول: «لست أعرف المقصود من كلمتى «حق موضوعى» لكنى سأعدُّ العبارة «صحيحة» إذا اتفق كل الباحثين فى موضوعها ـ أو أكثريتهم الغالبة ـ على تأييدها»، وبهذا المعنى يكون قولنا إن الثلج أبيض قولاً «صحيحًا»، وكذلك قولنا بأن قيصر قد قتل اغتيالاً، وأن الماء مركب من إيدروجين وأوكسجين وهكذا؛ عندئذ تواجهنا مشكلة مرجعها إلى الأمر الواقع، وهى: هل فى

الأخلاق عبارات اتفق عليها بمثل ما اتفق على العبارات السالفة؟ فلو كان فيها مثل هذه العبارات المتفق على صوابها، صلحت أساسًا لقواعد السلوك الشخصى وللنظرية السياسية على السواء؛ أما إذا لم يكن هناك مثل هذه العبارات المتفق على صوابها، فنحن مضطرون إلى الاشتباك الفعلى فى نزاع يستند إلى القوة أو إلى الدعاية أو إلى كليهما - مهما تكن الحقيقة الفلسفية فى أمر هذا النزاع - أقول إننا مضطرون إلى الاشتباك فى نزاع حيثما ظهر خلاف أخلاقى لا سبيل إلى فَضّه بالاتفاق بين جماعات قوية.

وهذه مشكلة لا يعترف أفلاطون بوجودها؛ فعلى الرغم من أن فنَّه المسرحىّ قد أغراه ببسط وجهة نظر ثراسيماكوس بسطًا قويًا، فلم يكن على وعى تام بكل ما فيها من قوة، واستباح لنفسه أن يكون مجحفًا غاية الإجحاف فى تفنيدها بالحجة؛ فهو مقتنع أن هنالك شيئًا اسمه «الخير»، وأن الإنسان يمكنه أن يتحقق من طبيعة ذلك «الخير»، فإذا ما اختلف عليه الناس، فأحد المختلفَيْن على الأقل مخطئ من الوجهة العقلية، على نحو ما تكون الحال لو كان الاختلاف اختلافًا علميًا قائمًا على أمر من أمور الواقع.

إن اختلاف الرأى بين أفلاطون وثراسيماكوس غاية فى الأهمية، لكنه اختلاف يكتفى مؤرخ الفلسفة بذكره دون أن يحكم فيه برأى، فأفلاطون يعتقد أنه يستطيع أن يبرهن على أن جمهوريته المثلى خير، كما قد يعتقد الديمقراطى الذى يؤمن بموضوعية الأخلاق، أنه يستطيع أن يبرهن على أن الجمهورية شر، لكن مَن يأخذ بوجهة نظر ثراسيماكوس قد يقول: «ليس الأمر أمر برهان أو تفنيد، إذ السؤال لا يعدو أن يكون: هل تحب الدولة التى ينشدها أفلاطون؟ فإن أحببتها فهى خير لك، وإذا لم تحبها فهى شر لك. وإن أحبها كثيرون وكرهها كثيرون، فالحسم بين أولئك وهؤلاء لا يكون بالعقل، بل يكون بالقوة وحدها - فِعْلِيَّةً كانت تلك القوة أو مستترة». وتلك هى إحدى مشكلات الفلسفة التى لا تزال قيد البحث، وترى فى كل من الفريقين المتنازعين رجالاً جديرين باحترامك، غير أن الرأى الذى أيَّده أفلاطون، قد لبث دهرًا طويلاً، لا يكاد يتناوله أحد بالشك فى صوابه.

ولا بد أن نلاحظ فوق ما ذكرناه، أن وجهة النظر التى تُحِلُّ إجماع الرأى محل المعيار الموضوعى (فى الحكم الأخلاقى) تستتبع بعض النتائج التى لا يرضى بقبولها إلا قليلون؛ فماذا نحن قائلون فى المجدّدين العلميين مثل جاليليو، الذين يدافعون عن رأى لا يوافق عليه إلا قليلون، لكن يظفر آخر الأمر بتأييد كل إنسان تقريبًا؟ إنهم يؤيدون آراءهم بالحجج، لا باستمالة العواطف، ولا بالدعاية تقوم بها الدولة، ولا باستخدام القوة، وهذا يقتضى أن يكون هناك معيار غير الرأى العام، وهنالك فى مسائل الأخلاق شىء شبيه بهذا، متمثلاً فى أصحاب الهدايات الدينية الكبرى، فقد دعا المسيح إلى أنه ليس من الخطأ أن تحصد سنابل القمح يوم السبت، لكنه من الخطأ أن تكره أعداءك. وواضح أن مثل هذا التجديد الأخلاقى يتطلّب معيارًا للحكم غير رأى الأغلبية، غير أن المعيار هنا ـ مهما يكن من أمره ـ فليس هو بالموضوعى كالذى نراه فى حالة البحث العلمى، إن هذه المشكلة عسيرة، ولا أدّعى القدرة على حلها، وحسبنا الآن ذكرها.

ربما أريد بجمهورية أفلاطون ـ ما لا يراد «بالمدائن الفاضلة» الحديثة ـ وهو أن تجد سبيلها إلى التنفيذ الفعلى؛ ولم يكن ذلك من الغرابة ولا من الاستحالة بما يبدو عليه الآن لأنظارنا، فكثير من أوضاعها ـ وبينها أوضاع كنا نظنها أبعد ما تكون عن إمكان التنفيذ ـ كان قائمًا بالفعل فى إسبرطة، فقد حاول فيثاغورس ـ قبل أفلاطون ـ أن يطبق حكم الفلاسفة، وكان أركايناس الفيثاغورى ـ فى عهد أفلاطون ـ ذا نفوذ سياسى فى تاراس (وهى المسماة الآن تارانتو)، وذلك حين زار أفلاطون صقلية وجنوبى إيطاليا، وكان مألوفًا للمدن أن تستخدم حكيمًا فى سَنِّ قوانينها، فهذا ما صنعه سولون لأثينا، وما صنعه بروتاجوراس لمدينته ثوربى. وكانت المستعمرات فى تلك الأيام مطلقة الحرية من رقابة المدن التى هى تابعة لها، فكان من الممكن جدًا من الوجهة العملية لجماعة من الأفلاطونيين أن يقيموا «الجمهورية» على شواطئ أسبانيا أو الغال، لكن شاء سوء الحظ أن يقصد أفلاطون إلى سرقصة، وهى مدينة تجارية عظيمة، كانت غارقة فى حروب لا تعرف هوادة مع قرطاجنة، ويستحيل على أى فيلسوف أن يؤدى شيئًا ذا بال فى مثل هذا الجو؛ وجاء الجيل التالى، فشهد نشأة مقدونيا التى جعلت كل الدول الصغيرة بالية العهد، وأظهرت مقدار العبث فى كل محاولة ترمى إلى إقامة نظام سياسى على نطاق ضيِّق.

الهوامش

(١) نلاحظ العلاقة اللغوية بين كلمتى music التى معناها موسيقى، وكلمة muse التى معناها ربة الفنون. (المعرب).

(٢) «سيكون هؤلاء النسوة ـ بغير استثناء ـ زوجات مشاعًا لهؤلاء الرجال، ولن يختص رجل بزوجة له وحده».

(٣) انظر كتاب «تاريخ عزوبة رجال الكنيسة» لمؤلفه Henry C. Lea.

الفصل الخامس عشر

نظرية المثل

أهم ما يعنى به الجزء المتوسط من «الجمهورية» ـ وهو الجزء الذى يمتد من الشطر الأخير من الكتاب الخامس إلى ختام الكتاب السابع ـ مشكلات من الفلسفة الخالصة، إذا قيست إلى المشكلات السياسية (التى كانت موضع الحديث) وتراه يمهد للكلام فى المشكلات الفلسفية الخالصة بعبارة فيها شىء من الاقتضاب المخلّ، وهى:

«إن المدن لن تخلص من هذه الشرور ـ كلا، بل أعتقد أن الجنس البشرى كله لن يخلص منها، حتى يتلاقى الفلاسفة والملوك، أو يكتسب ملوك هذا العالم وأمراؤه روح الفلسفة وقوتها مع عظمة السياسة وحكمتها، لن يخلص العالم من شروره إلا إذا وقفت هاتان الطبقتان إحداهما إلى جانب الأخرى، بدل أن تسعى كل منهما لمحو الأخرى، عندئذ فقط، يمكن لدولتنا هذه أن تعيش وأن تشهد ضوء النهار».

ولو صحَّ ذلك، فلا بد أن نحدّد العناصر التى يتألف منها الفيلسوف، وماذا نعنى بكلمة «فلسفة»، والمناقشة الآتية هى أشهر أجزاء «الجمهورية»، وربما كانت كذلك أعمقها أثرًا؛ وهى فى بعض جوانبها ذات جمال أدبى ممتاز؛ فقد لا يوافق القارئ على فكرتها (كما لا أوافق أنا) لكنه لا يسعه إزاءها إلا أن يتأثر بما فيها.

تقوم فلسفة أفلاطون على التمييز بين الحقيقة والظاهر، ذلك التمييز الذى كان بارمنيدس أول من أبرزه؛ ولذا ترى عبارات وحججًا بارمنيدية منبثة فى هذا الجزء من المحاورة الذى نحن الآن بصدد الحديث فيه؛ وكذلك تلمس نغمة دينية فيما يخصّ الحقيقة، وهى نغمة أقرب إلى المذهب الفيثاغورى منها إلى مذهب بارمنيدس؛ كما تلمس كثيرًا عن الرياضة والموسيقى، تستطيع أن تتعقب مصدره مباشرة إلى أتباع فيثاغورس؛ هذا المزيج من منطق بارمنيدس ومن حديث عن الحياة الآخرة مستمدٍّ من فيثاغورس والأورفيين، انتج مذهبًا وُجِدَ أنه يُرْضى العقل والعاطفة الدينية على السواء؛ ونتيجة هذا الامتزاج مُرَكَّبٌ غاية فى القوة، كان له أثره - بعد قبوله لتعديلات هنا وهناك - فى الكثرة الغالبة من أعلام الفلاسفة، حتى هيجل، وفى ذلك هيجل نفسه؛ على أن أثر أفلاطون لم يقتصر على الفلاسفة وحدهم؛ فلو سألت: لماذا عارض «المتزمتون» الموسيقى والتصوير والطقوس الفخمة المظهر فى الكنيسة الكاثوليكية؟ ستجد الجواب فى الكتاب العاشر من «الجمهورية»؛ وإذا سألت لماذا يضطر تلاميذ المدارس أن يتعلّموا الحساب؟ وجدت الرد على سؤالك فى الكتاب السابع.

والفقرات الآتية تلخصُ نظرية أفلاطون فى المُثُل:

رأيُنا هو هذا: مَنْ هُو الفيلسوف؟ الجواب الأول هو فى الأصل الذى اشتقت منه الكلمة، فالفيلسوف هو محب الحكمة، ولكن محب الحكمة ليس هو محب المعرفة، بالمعنى الذى يمكن أن تقصده حين تقول عن الطُّلَعَةِ إنه يحب المعرفة، ذلك لأن الاستطلاع المبتذل لا يخلق فيلسوفًا؛ وعلى هذا فالتعريف يصحَّح على الوجه الآتى: الفيلسوف هو رجل يحب «رؤية الحقيقة»، ولكن ما هذه الرؤية؟

فكّر فى رجل يحب الأشياء الجميلة، رجلٍ يهتم بحضور المآسى عند أول تمثيلها، وبرؤية الصور الجديدة، وبالاستماع إلى الموسيقى الجديدة، مثل هذا الرجل ليس بالفيلسوف، لأنه لا يحب إلا الأشياء الجميلة وحدها. أما الفيلسوف فيحب الجمال ذاته، إن الرجل الذى يحب الأشياء الجميلة وحدها رجل يحلم، على حين يكون الرجل الذى يعرف الجمال المطلق يقظانًا غاية اليقظة، الأول لا يكون لديه إلا رأىٌ، أما الثانى فتكون لديه معرفة.

فما الفرق بين «المعرفة» و«الرأى»؟ إن مَنْ تكون لديه معرفة، تكون لديه معرفة «بشىء ما»، أعنى لديه معرفة بشىء موجود، لأن ما ليس بموجود هو عدم (وهكذا يذكرنا بارمنيدس). وعلى ذلك تكون المعرفة غير قابلة للخطأ، إذ إنه من المستحيل عليها منطقيًا أن تخطئ، أما الرأى فعرضةٌ للخطأ، وكيف يقع مثل هذا الخطأ؟ إن الرأى لا يمكن أن يكون عن شىء لا وجود له، إذ إن ذلك مستحيل، ولا أن يكون عن شىء موجود، لأن ذلك عندئذ يكون معرفة، وإذن فالرأى يكون عما هو موجود وغير موجود فى آن معًا.

لكن كيف يمكن هذا؟ الجواب هو أن الأشياء الجزئية تتصف دائمًا بصفات متضادة، فما هو جميل يكون فى الوقت نفسه قبيحًا من بعض نواحيه، وما هو عادل يكون ظُلمًا من بعض نواحيه وهكذا. فيذهب أفلاطون إلى أن كل الأشياء المحسَّة الجزئية فيها هذا التضاد، وإذن فهى وسط بين الوجود واللا وجود، وهى بهذا تصلح أن تكون موضوعًا للرأى لا للمعرفة. أما أولئك الذين يشهدون المطلق والأزلى والساكن، فهم الذين يعرفون، لا الذين يقتصرون على الرأى».

وهكذا نصل إلى نتيجة هى أن الرأى يكون عن العالم كما تقع عليه الحواس، على حين تكون المعرفة خاصة بعالم أزلىّ إدراكه فوق متناول الحواس. مثال ذلك: الأشياء الجميلة الجزئية هى من شأن الرأى، أما المعرفة فنطاقها هو الجمال فى ذاته.

فالحجة الوحيدة التى يؤيد بها وجهة نظره هى أنه من التناقض أن نفترض أن الشىء يمكن أن يكون جميلاً وغير جميل فى آن معًا، أو عادلاً وغير عادل. ومع ذلك فالأشياء الجزئية ـ فيما يبدو ـ تضمّ مثل هذه الصفات المتضادة، وإذن فلا تكون الأشياء الجزئية موجودات حقيقية، حتى قال هرقليطس: «إننا نغمس أقدامنا ولا نغمسها فى نفس النهر، إننا موجودون وغير موجودين» فإذا جمعت بين هذه النظرة، وبين نظرة بارمنيدس، وصلت إلى النتيجة التى وصل إليها أفلاطون.

على أنك واجدٌ فى مذهب أفلاطون جانبًا غاية فى الأهمية، لا تستطيع أن تتعقبه إلى أصول عند أسلافه، وأعنى به نظرية «المثل» أو «الصُّور»، وهى نظرية

منطقية فى بعضها، ميتافيزيقية فى بعضها الآخر. فأما الجانب المنطقى فيعنى بمعانى الألفاظ الكلية. فهنالك أفراد كثيرة من الحيوان، يمكن أن نطلق على كل منها قولنا: «هذا قط» فماذا نعنى بكلمة «قط»؟ واضح أننا نقصد شيئًا يختلف عن كل قطة جزئية، فالظاهر أن الحيوان يكون قط لأنه يشارك فى طبيعة عامة مشتركة بين القطط كلها، ولا يمكن للغة أن تسير فى مهمتها بغير الكلمات الكلية مثل لفظة «قط»، وبديهى أن مثل هذه الكلمات ليست بغير معنى، ولكن لو كانت لفظة «قط» لتعنى شيئًا، فهى تعنى شيئًا لا هو هذا القط الجزئى ولا ذاك، إنما تعنى ضربًا من ضروب «القِطِّيَّة» العامة، وهذا المعنى العام لا يولد مع ولادة القطة الجزئية، كلا، ولا هو يفنى حين تموت تلك القطة الجزئية، بل الواقع أن هذا المعنى العام لا يشغل حيِّزًا من مكان أو زمان، إنه «أبدىّ» - هذا هو الجانب المنطقى من المذهب، والحجج التى تُساق لتأييده - سواء أكانت فى النهاية صحيحة أم لم تكن - قوية، وهى لا تعتمد فى شىء على الجانب الميتافيزيقى من المذهب.

ويقول الجانب الميتافيزيقى من المذهب إن كلمة «قط» تعنى قطًا معيّنًا مثاليًا، هو «القط» (بالتشديد على أداة التعريف) وهو فريد نوعه، خلقه الله؛ والقطط الجزئية تشارك فى طبيعة «القط» غير أنها تختلف فى مشاركتها تلك قُربًا أو بُعدًا عن الكمال، والسبب فى تكثّرها ليس إلا هذا البُعد منها عن الصورة الكاملة؛ القط (المثالى) حقيقى، أما القطط الجزئية فظاهرة لا أكثر.

وترى فى آخر كتاب فى «الجمهورية» كلامًا يمهّد به للحكم بالشرّ على المصورين، وفى هذا الكلام عرض غاية فى الوضوح لمذهب المثل أو الصُّوَر.

فها هنا يقول أفلاطون إنك حيثما وجدتَ عددًا من الأفراد تشترك فى اسم مشترك، كان لهذه الأفراد مثالٌ مشترك أيضًا، أى «صورة» مشتركة، فمثلاً، على الرغم من أن هنالك أسرَّةً كثيرة، فهنالك «مثال» واحد للسرير أو «صورة» واحدة له؛ وكما أن انعكاس السرير فى المرآة مظهرٌ فقط وليس «بالحقيقى»؛ فكذلك الأسرَّة الجزئية الكثيرة ليست حقيقية، إذ هى ليست سوى نُسَخ من «المثال» الذى هو السرير الحقيقى الوحيد، والذى صنعه هو الله؛ وإدراكك لهذا السرير الواحد

الذى صنعه الله هو ما يسمى بمعرفة ـ أما إدراكك للأسِرَّة الكثيرة التى صنعها النجَّارون فهو مجرّد «رأى»؛ والفيلسوف ـ باعتباره فيلسوفًا ـ لا يعنيه إلا السرير الواحد المثالى، دون الأسِرَّة الكثيرة التى يصادفها فى العالم المحسوس؛ ذلك لأنه لا يأبه بشئون هذه الدنيا العاديّة: «فكيف يمكن لذى العقل السامى الذى يشهد الزمان كله والوجود كله، أن يطيل التفكير فى الحياة البشرية؟» وإن الشاب الذى فى مُكْنته ان يصير فيلسوفًا سيمتاز من سائر لداته بوصفه عادلاً ورقيقًا، محبًا للعلم، قوى الذاكرة ذا عقل متزن بطبيعته؛ مثل هذا الشاب لا بد من تنشئته على نحو يجعل منه فيلسوفًا وحارسًا (= حاكمًا).

وفى هذا الموضع يتدخّل «أديمانتوس» فى الحديث محتجًا، فيقول إنه حين يحاول المحاجَّة مع سقراط، يشعر أنه ينساق بعيدًا عن جادّة الطريق عند كل مرحلة من مراحل الحوار، حتى إذا ما بلغ الحِجاجُ غايته، وجد كل آرائه السابقة قد انقلبت رأسًا على عقب، ومهما يَقُلْ سقراط فى هذا الصدد، فالواقع الذى يشهده كل إنسان، هو أن مَنْ يلزمون طريق الفلسفة، يصبحون امساخًا، ولا اقول أوغادا سافلين، فحتى الصفوة من هؤلاء؛ تُصيِّرهم الفلسفة رجالاً لا خير فيهم.

ويعترف له سقراط بصدق ما يقول، ما دام العالم على ما هو عليه، ويزعم أن تبعة ذلك واقعة على الناس الآخرين، لا على الفلاسفة؛ ذلك لأن الفلاسفة إذا عاشوا فى مجتمع عاقل، فلن يظهروا بمظهر الحمقى؛ ولن يُحكم على الحكماء بالخلو من الحكمة إلا فى جماعة من المغفّلين.

فماذا نحن قائلون فى هذا الإشكال؟ فقد كان يمكن للجمهورية أن تبدأ حياتها بأحد طريقين: إما بأن يكون الفلاسفة هم الحاكمين، وإما بأن يصبح الحاكمون فلاسفة؛ لكن لأن نبدأ بالطريق الأول يبدو مستحيلاً، لأن الفلاسفة فى مجتمع غير فلسفى لا يظفرون بحب الشعب؛ غير أنه من الممكن لأمير ورث الإمارة بحكم مولده أن يصبح فيلسوفًا، «ويكفى أمير واحد؛ فليكن هناك رجل واحد على راس مدينة تطيع إرادته وسيكون فى مقدوره أن ينشئ فى مدينته السياسة المثالية التى يظن الناس أنها مستحيلة الحدوث»؛ وقد ظن افلاطون أنه واجدٌ مثل هذا الأمير المنشود فى شخص «ديونيسيوس» الأصغر، طاغية سرقصَّة، لكن الأمير الشاب

قد خيّب له رجاءه، ويعنى أفلاطون فى الكتابين السادس والسابع من «الجمهورية» بمسألتين: الأولى، ما هى الفلسفة؟ والثانية: كيف يمكن لشاب أو شابة له (أو لها) مزاج ملائم، أن يُربَّى بحيث يُصبح فيلسوفًا.

الفلسفة فى رأى أفلاطون ضرب من الرؤية، «رؤية الحقيقة»، فهى ليست بالعقلية الخالصة، وليست هى مجرّد الحكمة، لكنها حب الحكمة. والذى يسميه سبينوزا «حبًا عقليًا &» هو نفسه الاتحاد الوثيق بيَن الفكر والوجدان، الذى يقصده افلاطون، وكل مَنْ أبدع أى نوع من أنواع الخَلْق المبتكر، قد أحسً ـ بدرجة كبيرة أو صغيرة ـ تلك الحالة العقلية التى تتبدًى فيها الحقيقة أو الجمال، بعد جهد طويل، أو تلك الحالة التى يخيًل لصاحبها أن قد تبدًت له فيها الحقيقة أو الجمال، فى ومضة مباغتة من المجد ـ وقد يكون هذا ناشئًا عن معالجة موضوع تافه، وقد يكون ناشئًا عن معالجة الكون بأسره، فمثل هذا الإحساس عند حدوثه، يميل بصاحبه ميلاً شديدًا إلى الاقتناع بما هو بصدده، وربما تعاوره الشك فيه فيما بعد، لكنه فى تلك اللحظة ذاتها يبلغ الغاية القصوى من درجات اليقين، وأغلب ظنى أن الكثرة الغالبة من خيرة الآيات التى تدل على إبداع أصحابها فى الفن، والعلم، والأدب، والفلسفة، كانت نتيجة لمثْل هذه الحالة التى ذكرناها، ولست ادرى إن كان سواى يحسُها بمثل ما أُحسُها أنا، فمن ناحيتى، اقول إننى وجدت اننى حين أهمّ بكتابة كتاب فى موضوع ما، فلا بدً لى أولاً أن أغمس نفسى غمسًا فى تفصيلاته، حتى آلف كل أجزاء الموضوع الذى أريد تناوله وهى فرادى، ثم يحدث ذات يوم ـ إن كنت مجدودًا ـ أن أدرك الكلً دفعة واحدة. بكل أجزائه مُرَتَّبَةً فى مواضعها الصحيحة بالنسبة بعضها لبعض، وبعد ذلك لا يبقى أمامى سوى أن اكتب ما قد رايت، واقرب تشبيه لهذه الحالة، هو أن أقول إننى أبدأ بالسير فى كل أرجاء الجبل وهو مغمور فى الضباب، حتى آلف كل شعبة فيه وكل حافة أو واد، آلف هذه الأشياء كُلاً على حدة، ثم أبْعُدُ عن الجبل فأراه كلاً واحدًا، وهو واضح المعالم فى ضوء الشمس.

واعتقد أن هذا الإحساس ضرورى للعمل الابتكارى الجيد، لكنه وحده لا يكفى، لا بل قد يكون اليقين الذاتىّ الذى يستصحبه مُضَلِّلاً فى نهاية الأمر،

فيصف لنا وليم چيمس حالة رجل أحسّ هذا الإحساس وهو مخدَّر بالغاز الضحّاك، فكلما خَدَّره ذلك الغاز، أدرك سر الكون، حتى إذا ما أفاق، نسى ما كان اعتراه من إحساس، وفى النهاية، جاهد جهادًا عنيفًا حتى استطاع أن يدوّن السر قبل أن تمحى معالم الرؤية، ولما أفاق إلى وعيه الكامل، راح فى لهفة يقرأ ما قد كتب، فكان ما يأتى: «إن رائحة البترول تملأ المكان كله». فإن ما قد يبدو لصاحبه لمحة مباغتة من التجلّى ربما كانت مُضَلّلة، ولا بدّ لنا من سَبْرها ونحن فى حالة الصحو العقلى؛ بعد أن تزول عنا حالة السُّكْر القدسىّ.

والرؤية التى قال بها أفلاطون، والتى وثق فيها كل الثقة حين كتب «الجمهورية» لا مندوحة لها فى النهاية عن الاستعانة بصورة تفسيرية، هى صورة الكهف التى صوّرها، لكى يتصوّر بها القارئ طبيعةَ الرؤية التى أراد؛ لكن هذه الصورة قد مُهِّد لها بمناقشات أوّلية مختلفة، قُصِد بها أن تهيئ القارئ للموافقة على ضرورة وجود عالم المُثُل.

فأولاً ميّز بين عالم العقل وعالم الحواس، ثم عقَّبَ على ذلك بقسمة كل من العقل والإدراك الحسّى إلى نوعين. ولا يعنينا ها هنا نوعا الإدراك الحسى، أما نوعا العقل فيسميهما على التوالى: «العقل الخالص» و«قوة الفهم»، فأما العقل الخالص فهو أعلى النوعين، وما يعنيه هو الأفكار الخالصة، وطريقته هى الديالكتيك (الجدل)، وأما «قوة الفهم» فهى نوع العقل الذى نستخدمه فى الرياضة، وهو أقل منزلة من العقل الخالص لكونه يفرض فروضًا لا يستطيع اختبار صدقها، ففى الهندسة مثلاً ترانا نقول: «افرض أن أ ب جـ مثلث محوط بخطوط مستقيمة» وأنت تجاوز القواعد الرياضية، لو سألت: هل حقيقة أن أ ب جـ مثلث محوط بخطوط مستقيمة؟ على الرغم من أننا قد نكون على يقين من أن الشكل الذى رسمناه ليس بحمل هذا الوصف الذى ذكرناه، وذلك لأنه يستحيل علينا أن نرسم خطوطًا مستقيمة استقامة مطلقة، وبناء على ذلك فيستحيل على الرياضة أن تنبئنا بما هو كائن، وكل ما تنبئنا به هو ما عسى أن يكون لو ... إن العالم المحسّ لا يشتمل على خطوط مستقيمة، وعلى ذلك، فلو أرادت الرياضة أن تظفر بما هو أكثر من الحقيقة الفرضية، فلا بدّ لنا أن نلتمس الدليل على وجود

خطوط مستقيمة أعلى مما يقع تحت الحس، فى عالم أسمى من العالم المحسّ، وليس فى وسع «قوة الفهم» أن تلتمس هذا الدليل، والذى يستطيع ذلك ـ فى رأى أفلاطون ـ هو العقل الخالص، الذى يدلّنا على أن هنالك فى العالم الأعلى مثلثًا محوّطًا بخطوط مستقيمة، وهناك فى هذا العالم نُثْبِتُ القضايا الهندسية إثباتًا يقوم على تقرير الواقع الفعلى، لا على افتراض ما ليس بموجود.

وفى هذا الموضع تنشأ مشكلة لم تَغِبْ عن نظر أفلاطون، وهى مشكلة تبدّت فى جلاء للمحدثين من الفلاسفة المثاليين، فقد رأينا أن الله خلق سريرًا واحدًا، ومن الطبيعى أن نفرض أنه كذلك قد خلق خطًا مستقيمًا واحدًا، لكن إذا كان هناك مثلث سماوى واحد، فلا بد أن قد خلق ثلاثة خطوط مستقيمة على أقل تقدير، إن أشكال الهندسة، على الرغم من مثاليتها، لا بد من وجودها فى أمثلة كثيرة، فنحن فى حاجة إلى إمكان التقاطع بين دائرتين وهكذا، وقد يكون معنى ذلك أن الهندسة ـ على نظرية أفلاطون ـ لا تسمح لها طبيعتها أن تكون جزءًا من الحقيقة العليا، وأنها قد كُتِبَ عليها أن تظل جزءًا من دراسة الظواهر، لكننا نؤْثر أن نغض النظر عن هذه النقطة، التى نرى إجابة أفلاطون عنها يكتنفها شىء من الغموض.

يحاول أفلاطون أن يوضّح الفرق بين الرؤية العقلية الواضحة، وبين رؤية الإدراك الحسّى المهوشة، بمثال يسوقه من حاسّة البصر، فهو يقول إن البصر يختلف عن سائر الحواس، فى أنه لا تكفيه العين والمرئى وحدهما، بل لا بدّ له من الضوء أيضًا، فنحن نرى الأشياء التى تسطع عليها الشمس رؤية واضحة، وأما ساعة الغروب فتضطرب الرؤية، وفى الظلام الحالك لا نرى شيئًا على الإطلاق، فعالم المُثُل هو ما نراه حين تكون الشمس ساطعة بضوئها على المرئى، أما عالم الأشياء العابرة، فعالم مضطرب كالذى نراه ساعة الغروب، فالعين هنا شبيهة بالروح، والشمس ـ باعتبارها مصدر الضوء ـ شبيهة بالحقيقة أو الخير:

«الروح مثل العين: إذا استقرت على ذلك الذى تضيئه الحقيقة والوجود، أدركتْ وفهمتْ، وفاضت ذكاءً، أما إذا استدارت إلى غروب الصيرورة والفناء، عندئذ لا تحصل إلا على رأى فقط، ثم تراها تخبط خبط عشواء، تعتنق هذا

الرأى حينًا، وذلك الرأى حينًا آخر، وتبدو خالية من الذكاء... إن ما يخلع الحقَّ على ما نعرفه، وما يخلع قوة العرفان على الشخص العارف، هو ما أحب لكم أن تسموه مثال الخير، وسترون أن مثال الخير هذا هو أصل العلم».

وهذا ينتهى بنا إلى التشبيه المشهور ـ تشبيه الكهف، الذى مؤداه أن هؤلاء الذين تعوزهم الفلسفة يمكن مقارنتهم بالمسجونين فى كهف، الذين لا يستطيعون النظر إلا فى اتجاه واحد، لأنهم مُوثَقُون، وقد أشعلت وراءهم نار، وقيم قبالتهم جدار، وليس ثمة ما يحول بينهم وبين الجدار، فكل ما يرونه عليه هو ظلالهم هم، وظلال الأشياء الكائنة وراءهم، والتى تلقيها النار بضوئها على الجدار، فلا مناص من أن يعدُّوا هذه الظلال كائنات حقيقية دون أن تكون لديهم فكرة ما عن الأشياء التى ألقت أمامهم هذه الظلال، وأخيرًا استطاع أحدهم أن يفرّ من الكهف إلى حيث ضوء الشمس، فيرى الأشياء الحقيقية لأول مرة، ويدرك أنه كان حتى هذه الساعة مخدوعًا بظلال، فلو كان ذلك الرجل من قبيل الفيلسوف الذى يصلح أن يكون حارسًا (حاكمًا) فسيشعر أن من واجبه إزاء أولئك الذين كانوا من قبل زملاء فى السجن، أن يهبط إليهم من جديد فى سجنهم، ويعلّمهم كنه الحقيقة، ويهديهم إلى الطريق الذى يصعد بهم إليها، لكنه سيجد إقناعهم عسيرًا، لأنه بسبب انتقاله من حيث تسطع الشمس، سيرى الظلال أقل وضوحًا مما يَرَوْنها هم، ولذا فسيبدو لهم أغبَى إدراكًا مما كان قبل فراره من الكهف.

ـ «وقلت: دعنى الآن أبيِّن لك بالتشبيه إلى أى حد تتنوَّر طبائعنا أو تبعد عن التنور ـ انظر! إن بنى الإنسان يعيشون فى كهف تحت الأرض، فوَّهتُه مفتوحة تجاه الضوء، وهى ممتدّة ما امتدّ الكهف، وقد لبثوا مقيمين فى كهفهم هذا منذ طفولتهم، ورُبطت بالأغلال أرجلهم وأعناقهم حتى لا يستطيعوا الحركة، ولا يُتاح لهم النظر إلا أمامهم، لأن الأغلال تمنعهم من لَفْتِ رءوسهم إلى الوراء، وهنالك على مبعدة منهم ـ من أعلاهم وخلفهم ـ نار تسطع، وهنالك كذلك طريق عالٍ يقع بين النار والكهف، ولو نظرتَ رأيتَ حائطًا وطيئًا مقامًا على طول الطريق، مثل

الستار الذى يضعه أمامهم لاعبو «القره قوز» الذى يُدَلُّون عرائسهم من فوق حافته.

- «فقلت: وتصوّر إلى جانب ذلك رجالاً يمشون إلى جانب الحائط ويحملون كل ضروب الآنية والتماثيل وأصنام الحيوان مصنوعة من خشب ومن حجر ومن مختلف المواد، وكلها يظهر من أعلى الحائط، بعضهم يتكلّم وبعضهم صامت.

- «وصفتَ لى صورة غريبة، وإنهم لمسجونون من صنف عجيب.

- «فأجبته: إنهم يشبهوننا، إنهم لا يرون إلا ظلالهم، أو يرى الواحد منهم ظل أخيه - تلك الظلال التى تلقيها النار على جدار الكهف القائم أمامهم».

إن مكانة الخير فى فلسفة أفلاطون تستوقف النظر، إذ تراه يقول إن العلم والحقيقة يشبهان الخير، لكن الخير له المكانة العليا، «ليس الخير جوهرًا، إلا أنه يفوق الجوهر تفوقًا شديدًا فى جلاله وقوته» وطريقة الديالكتيك (الجدل) هى التى تنتهى بنا إلى غاية العالم العقلى بأن تمكننا من رؤية الخير المطلق، وإن الخير هو الوسيلة التى تمكن الطريقة الديالكتيكية (الجدلية) من الاستغناء عن الفروض التى لا غنى عنها للرياضى، والزعم الكامن وراء هذا كله هو أن الحقيقة - على خلاف الظواهر - متصفة بالخير تامًا كاملاً، فإدراكك الخير - إذن - معناه إدراكك الحقيقة. وهكذا ترى خلال فلسفة أفلاطون كلها، ذلك المزجَ بين العقل والتصوُّف، الذى نراه فى المذهب الفيثاغورى، لكن أفلاطون حين يصل بفلسفته إلى هذه الذروة القصوى، فلا شك أنه يجعل النصر للنزعة التصوفية على العقل.

إن نظرية أفلاطون فى المثل، بها أخطاء عدة، لكنها رغم أخطائها تحدّد تقدمًا هامًا فى تطوُّر الفلسفة؛ لأنها أول نظرية تبرز مشكلة المعانى الكلية، التى لبثت قائمة - فى صور مختلفة - حتى يومنا هذا، إن البدايات لا مناص لها من أن تكون بعيدة عن دقة التهذيب، لكن هذا لا ينبغى أن يصرفنا عن رؤية ما فيها من عنصر الابتكار، فبعد أن أُدْخِلَ على أقوال أفلاطون كلُّ ما لزم إدخاله من التصحيحات، لا يزال بعض أقواله باقيًا، فأقل ما يمكن أن يُقال عما بقى لنا من أفلاطون - حتى من وجهة نظر أولئك الذين يناصبونه أشدّ العداء - هو هذا: إننا لا نستطيع

أن نعبّر عما فى أنفسنا من فكر تعبيرًا كل ما فيه أسماء لأفراد جزئية، بل لا بد لنا إلى جانب تلك الأسماء، من كلمات كلية مثل «إنسان» و«كلب» و«قط». وحتى إذا استغنينا عن هذه الكلمات، فلا بد لنا من كلمات تدل على علاقات، مثل «شبيه بـ» و«قبل» وما إلى ذلك، وليس مثل هذه الكلمات مجرّد أصوات لا معنى لها، ومن العسير أن نرى كيف يمكن أن يكون لها معان، لو كان العالم مؤلفًا من أشياء جزئية ولا شىء غير هذا، كالأشياء الجزئية التى نشير إليها بأسماء الأعلام. وقد يكون هناك مخارج نخلص بها من هذا الإشكال، لكن أقل ما يُقال هو أنه عرض لنا القضية فى صالح المعانى الكلية، عرضًا لا بد من الاعتراف به، وسأقبل قوله مؤقتًا، على أنه صحيح إلى حد ما، لكننا إذا ما سلمنا لأفلاطون بهذا، فليس معنى ذلك أن بقية ما يقوله تلزم بالضرورة نتيجة لما اعترفنا له به.

فأولاً ـ إن أفلاطون لا يفهم قواعد التعبير الفلسفى. فقد أستطيع أن أقول «سقراط بشرىٌ» و«أفلاطون بشرىّ» وهكذا، ويمكننى فى هذه العبارات كلها أن أزعم أن كلمة «بشرى» لها نفس المعنى بكل دقة، لكن مهما يكن معنى الكلمة، فمعناها شىء يختلف عن معنى كلمتى «سقراط» و«أفلاطون» وسائر أسماء الأفراد الذين منهم يتألّف الجنس البشرى؛ فكلمة «بشرىٌ» صفة، ومن العبث الذى لا معنى له أن تقول «إن البشرىّ بشرىّ»؛ ومع ذلك فأفلاطون يخطئ خطأ يشبه ما فى قولنا «إن البشرىّ بشرىّ»؛ فهو يظن أن الجمال جميل، ويظن أن الاسم الكلى «إنسان» اسمٌ لإنسان نموذجى خلقه الله، وما هؤلاء الناس الحقيقيون إلا نُسَخٌ زائفة بعض الشىء وناقصة، لذلك الإنسان النموذجى. فهو لم يستطع قط أن يتبيّن ما بين الكليات والجزئيات من هوة سحيقة. فـ «مُثُله» فى حقيقة أمرها لا تزيد على كونها مجموعة أخرى من الجزئيات، أسمى من الجزئيات العادية من الوجهة الخلقية والجمالية. وقد أخذ هو نفسه فى عهد متأخر من حياته، يدرك هذا الإشكال ـ كما يظهر لنا من محاورة بارمنيدس، تلك المحاورة التى تسوق لنا مثلاً من أروع الأمثلة فى التاريخ، للفيلسوف وهو ينقد نفسه بنفسه.

المفروض فى محاورة «بارمنيدس» أن راويها هو أنتيفون (أخو أفلاطون غير الشقيق)، لأنه هو وحده الذى يتذكّر المناقشة، لكنه لم يعد يهمه الآن إلا الجياد؛

فيشهدونه حاملاً لجامًا، ولا يحملونه على الوقوف ليروى لهم هذا الحوار المشهور بين بارمنيدس وزينون وسقراط، إلا بعد عُسْر شديد، فيروى أن الحوار قد وقع حين كان بارمنيدس شيخًا (إذ بلغت سنه حوالى الخامسة والستين). وأما زينون فكان عندئذ فى منتصف عمره (حوالى الأربعين) وكان سقراط لا يزال فى أول الشباب؛ ويأخذ سقراط فى بسط نظرية المُثل، فيؤكد أن ثمة مُثُلاً للتشابه والعدالة والجمال والخير، لكنه فى شك من أمر الإنسان أيكون له مثال أو لا يكون؛ ثم يرفض رفض المستنكر ما قيل من إمكان وجود مُثُل لأشياء مثل الشعْر والوحل والقذارة ـ لكنه يضيف إلى ذلك قوله إنه يميل أحيانًا إلى الظن بأنه لا شىء هناك بغير مثال، لكنه يفرّ من هذا الرأى فرارًا، لأنه يخشى أن يهوى فى هوّة من عبث القول ليس لها قرار.

«فقال بارمنيدس: نعم يا سقراط، ذلك لأنك ما تزال شابًا، وإذا لم أكن مخطئًا، فسيجىء يوم تتولاك الفلسفة بقبضة أشدّ مما تفعل الآن بك، وعندئذ لن تحتقر حتى أخسّ الأشياء».

ويوافق سقراط على أن ـ من وجهة نظره ـ «هنالك مُثُل معينة تشترك فيها جميع الأشياء الأخرى، ومنها تستمد هذه الأشياء أسماءها؛ فكون الأشياء ـ مثلاً ـ يصبح شبيهًا بعضها ببعض، علّته أنها تشارك فى مثال التشابه؛ وكذلك تكون الأشياء العظيمة عظيمة لأنها تشارك فى مثال العظمة، والأشياء العادلة والجميلة تكون عادلة وجميلة، لأنها تشارك فى مثالى العدل والجمال».

فيأخذ بارمنيدس فى إثارة المشكلات: (أ) فهل الفرد يشارك فى المثال كله أو فى جزء منه فقط؟ إن كلا الوجهين له ما يُعترض عليه به، فلو أخذت بالوجه الأول، كان الشىء الواحد فى أمكنة كثيرة فى وقت واحد، وإذا أخذت بالوجه الثانى كان المثال قابلاً للتقسيم؛ وسيكون الشىء الذى به جزء من مثال الصِّغر أصغر من الصغر المطلق، وهو قول ظاهر البطلان. (ب) إنه حين يشارك الفرد الجزئى فى مثال، يكون ذلك الفرد الجزئى والمثال شبيهين، وعلى ذلك يتحتّم أن يكون هناك مثال آخر يضمّ تحته الجزئيات والمثالَ الأصلىَّ، ثم يتحتّم أيضًا أن يكون هناك مثال فوق هذا، يضم تحته الجزئيات والمثالين معًا، وهكذا إلى ما لا

نهاية، وبهذا فبدل أن يكون كل مثال واحدًا، يصبح سلسلة لا نهاية لها من المُثل (وهذا هو نفسه ما يعترض به أرسطو، ويسميه «بالإنسان الثالث»). (حـ) ويقترح سقراط جواز أن تكون المُثل مجرّد أفكار، لكن بارمنيدس ينبهه إلى أن الأفكار لابد أن تكون أفكارًا عن شيء ما. (د) إن المثل يستحيل أن تشبه الجزئيات التى تشارك فيها، للسبب المذكور سالفًا فى (ب). (هـ) إذا كان هنالك مُثُل، فلا بد أن تكون مجهولة لنا، لأن علمنا ليس علمًا مطلقًا. (و) إذا كان علم الله مطلقًا، فلن يشملنا بعلمه، وبالتالى لا يستطيع حكمنا.

ومع ذلك، فالمتحاورون لا ينبذون نظرية المُثل نبذًا تامًا؛ إذ يقول سقراط إنه بغير مُثُل، لا يكون هنالك شيء يمكن للعقل أن يرتكز عليه، وبهذا يفسد التدليل العقلى كله؛ فينبئه بارمنيدس أن متاعبه فى هذا الصدد، مصدرها نقص فى تدريبه السابق؛ لكنهما لا يصلان إلى نتائج قاطعة.

إنى لا أعتقد أن ما قدَّمه أفلاطون من اعتراضات على حقيقة الجزئيات المحسوسة، يصمد للنقد؛ فمثلاً هو يقول: إن كل ما هو جميل، يكون من بعض وجوهه قبيحًا كذلك؛ وإنّ ما هو ضِعْفٌ يكون نِصْفًا فى الوقت نفسه، وهكذا؛ لكننا حين نقول عن آية فنية إنها جميلة من بعض الوجوه، قبيحة من بعض الوجوه الأخرى، فإن التحليل سيتيح لنا دائمًا (على الأقل من الوجهة النظرية) أن نقول: «إن هذا الجزء أو هذا الجانب جميل، أما ذلك الجزء أو ذلك الجانب فقبيح»؛ وأما عن كون الشيء «ضِعْفًا» و«نِصْفًا» فهاتان الكلمتان نسبيتان، فليس هنالك تناقض بين أن يكون العدد ٢ ضعف العدد ١ ونصف العدد ٤؛ إن أفلاطون يثير حول نفسه المشاكل التى لا تنقطع، بسبب عدم فهمه للكلمات النسبية؛ فهو يظن أن (أ) إذا كانت أكبر من (ب) وأصغر من (جـ)، فإن (أ) تكون بناء على ذلك كبيرة وصغيرة، مما يبدو له تناقضًا؛ ومثل هذه المشكلات إن هى إلا عِلَلٌ تصيب الفلسفة، من قبيل الأمراض التى تصيب الأطفال.

إن التفرقة بين الحقيقة والظاهر، يستحيل أن تترتب عليها هذه النتائج التى يزعمها بارمنيدس وأفلاطون وهيجل؛ لأنه إن كان الظاهر ظاهرًا حقًا، فليس هو بلا شيء، وإذن فهو جزء من الحقيقة؛ إن هذه حجة من الطراز البارمنيدى

الصحيح: وإن كان الظاهر لا يظهر حقًا، ففيم وجع الدماغ من أجله؟ لكن ربما قال معترض: «إن الظاهر لا يظهر حقًا. لكنه يظهر لنا كأنما هو ظاهر»؛ غير أن هذا القول لا ينفع المعترض. لأننا سنعود إلى السؤال: «هل يظهر لنا حقًا كأنما هو ظاهر، أم يخيل لنا فقط أنه يظهر كأنما هو ظاهر؟» ولا بد لنا عاجلاً أو آجلاً ـ حتى إذا كان الظاهر يظهر لنا كأنما هو ظاهر ـ لا بد لنا أن ننتهى إلى شىء يظهر حقًا. وإذن يكون جزءًا من الحقيقة: فلم يكن أفلاطون يطوف بخاطره أبدًا أن ينكر أننا ندرك فى الظاهر أسرّة كثيرة، ولو أن الموجود حقيقة سرير واحد. هو السرير الذى خلقه الله: لكنه ـ فيما يبدو ـ لم يواجه النتائج المترتبة على الحقيقة الواقعة، وهى أن هناك ظواهر كثيرة، وأن هذه الكثرة جزء من الحقيقة؛ إن كل محاولة تسعى إلى شطر الكون أقسامًا، منها ما هو أكثر فى نصيبه من «الحقيقة» من الآخر، محاولةٌ مقضىٌّ عليها بالفشل.

ويتصل بهذا رأىٌ آخر لأفلاطون يدعو إلى العجب، وهو أن المعرفة والرأى لابد أن يختلفا فى نوع الموضوع الذى يتناوله كل منهما: فعندنا نحن أن من قبيل الرأى أن أقول: أظن أن السماء ستُثلج، وإذا رأيتها بعدئذ تُثْلج مثلاً، فتلك معرفة؛ لكن موضوع الرأى هو نفسه موضوع المعرفة: أما أفلاطون فيذهب إلى أن ما قد صَلُحَ موضوعًا للرأى فى أى وقت مضى، يستحيل أن يصلح موضوعًا للمعرفة: إن المعرفة يقينية ولا يجوز عليها الخطأ: على حين أن الرأى لا يقتصر على كونه معرّضًا للخطأ بل هو خطأ بالضرورة، لأنه يزعم الحقيقة لما هو ظاهر فقط: وكل ذلك تكرار لما كان بارمنيدس قد سبق إلى قوله.

وهنالك وجه آخر تختلف فيه ميتافيزيقا أفلاطون عن ميتافيزيقا بارمنيدس اختلافًا ظاهرًا: فبارمنيدس لا يعترف بالوجود إلا «للواحد»، أما أفلاطون فيعترف بوجود مُثُل كثيرة، فليس يقتصر الأمر على وجود الجمال والحق والخير، بل ها نحن أولاء قد رأينا أن هنالك كذلك سريرًا سماويًا خلقه الله، وهنالك إنسان سماوى، وكلب سماوى، وقطٌ سماوى، وهكذا حتى تأتى على كل ما جاء فى سفينة نوح من أنواع: على أن هذا كله لا نراه ـ فيما يبدو ـ قد أُتقِن بحثُه فى «الجمهورية» إتقانًا تامًا: فالمثال، أو الصورة الأفلاطونية، ليست فكرة، وإن تكن

من الجائز أن تصبح موضوعًا للتفكير: ومن العسير أن نفهم كيف يمكن أن يكون الله قد خلقها، ما دام وجودها لا يحدده الزمن: وما كان الله ليخلق سريرًا، ما لم يكن فكره - حين أراد خلق السرير قد اتخذ موضوعًا له ذلك السرير الأفلاطونى نفسه الذى يُقال لنا إن الله قد أخرجه إلى حيِّز الوجود؛ إن ما لا زمان له، يستحيل على الخلق؛ وها هنا تواجهنا مشكلة أتعبت كثيرين من رجال اللاهوت المتفلسفين؛ وهى أن العالم الذى أمكن خلقه، هو العالم العرضى، أعنى العالم الذى يقع فى مكان وزمان، لكن هذا العالم هو نفسه عالم حياتنا اليومية، الذى قد وصمه أفلاطون بالزيف وبالشر أيضًا: وعلى ذلك - فيما يظهر - فالله لم يخلق إلا وهما زائفًا وشرًا: وقد اقتضى الاتِّساقُ المنطقىُّ بعضَ «العارفين» (فئة فى المسيحية تقول إن الخلاص يكون بالمعرفة لا بالإيمان) أن يأخذوا بهذه الوجهة من النظر، لكن المشكلة عند أفلاطون لم تكن قد برزت بعد، ويظهر من «الجمهورية» أنها لم تتضح له قط طيلة حياته.

إن الفيلسوف الذى يجوز له أن يكون وليًا للأمر، لا بد له - فى رأى أفلاطون - أن يعود إلى الكهف، ليعيش بين أولئك الذين لم يشهدوا قط شمس الحقيقة؛ بل إن الله نفسه، إذا أراد إصلاح خلقه، فلا بد له - فيما يبدو - أن يصطنع الطريقة نفسها: فهكذا يستطيع الأفلاطونى المسيحى أن يفسِّر تجسد الله فى جسم المسيح: لكن الذى يستحيل علينا تعليله هو لماذا لم يستقر الله فى حالة من الرضى بعالم المُثل: فلئن كان الفيلسوف يصادف الكهف موجودًا بالفعل، فيدفعه حب الخير لغيره إلى العودة إليه، فماذا نقول فى الخالق - إذا كان قد خلق كل شىء - ألم يكن فى مستطاعه أن يجتنب خلق الكهف منذ البداية.

ربما كانت هذه المشكلة ناشئة عن الفكرة المسيحية عن الخالق، ولا يجوز اتهام أفلاطون بها، لأنه لم يقل إن الله خلق كل شىء، إنما خلق ما هو خير فحسب؛ وعلى هذا الأساس يكون التكثر الذى فى عالم الحس صادرًا عن مصدر آخر غير الله: وإذن فلا تكون المُثل فى أغلب الظن مخلوقة لله بمقدار ما تكون مكوِّنات لجوهره: وبهذا لا يكون التعدُّد الظاهر فى المُثل الكثيرة تعددًا لا يمكن إرجاعه إلى وَحْدة: ففى النهاية ليس فى الوجود إلا الله، أو الخير، وما سائر المُثل إلا صفات له: أو قلْ إن هذا - على الأقل - تفسير ممكن لمذهب أفلاطون.

وينتقل أفلاطون بحديثه إلى رسم صورة تخطيطية تثير الاهتمام، فيما يختص بالتربية بمعناها الضيّق، التى يُراد تطبيقها على الشاب الذى ينتظر له أن يكون من أولياء الأمر؛ فلقد رأينا أن الشاب ينتخب لهذا الشرف على أساس ما فيه من صفات هى مزيج من الصفات العقلية والصفات الخلقية، فينبغى له أن يكون عادلاً ورقيقًا ومحبًا للعلم، قوى الذاكرة متزن العقل؛ فإذا ما اختير الشاب على أساس هذه الحسنات فيه، أنفق أعوامه بين العشرين والثلاثين، دارسًا للدراسات الفيثاغورية الأربع: الحساب والهندسة (هندسة السطوح المستوية والأجسام) والفلك والتناغم: ولا يجوز أن تسود هذه الدراسات أية روح نفعية، إنما يجب أن تدرس دراسة تُعدُّ عقله لرؤية الأشياء الأزلية؛ ففى الفلك ـ مثلاً ـ لا ينتظر من الشباب أن يشغل نفسه أكثر مما ينبغى بالأجرام السماوية الحقيقية، بل أهم من ذلك أن يدرس رياضيات الأجرام السماوية المثالية؛ فلئن وقع هذا الكلام موقع السخف فى أسماع المحدثين، إلا أنه من العجيب أنه دلّ على أنه طريقة نافعة فيما يتصل بالفلك التجريبى؛ وكيفيةُ حدوث هذا تدعو إلى العجب وتستحق النظر.

إن الحركات الظاهرة للكواكب ـ ما لم نتناولها بالتحليل البالغ من العمق حدًا كبيرًا ـ تبدو مضطربة ومعقدة؛ وبعيدة كل البُعد عما كان يمكن للخالق من وجهة نظر المدرسة الفيثاغورية، أن يخلقه؛ ولم يكن أحد من اليونان ليأخذه الشك فى أن السماء وما فيها من أجرام، لا بد أن تجىء مثلاً كاملاً للجمال الرياضى ولم يكن ذلك ليتحقق إلا إذا تحركت الكواكب فى دوائر؛ ولئن كان ذلك الرأى يبدو بديهيًا لليونان أجمعين، فهو يبدو كذلك لأفلاطون بصفة خاصة، بسبب اهتمامه الشديد بالخير؛ ولذلك نشأت المشكلة الآتية: هل هنالك نظرية فى مستطاعها أن تردَّ الاضطراب الظاهر فى حركات الكواكب إلى نظام وجمال وبساطة؟ إنه لو كان هناك مثل هذه النظرية، فإن فكرة الخير هى التى تبرّر لنا إثبات وجودها؛ ولقد وجد «أرستارخوس» من أهل ساموس، نظرية كهذه: إذ وجد أن الكواكب كلها ـ بما فيها الأرض ـ تدور حول الشمس فى دوائر؛ ولكن هذا الرأى لم يؤخذ به، وظل مرفوضًا مدى ألفى عام، وكان بعض عوامل الرفض يرجع إلى أرسطو، الذى

ذكر نظرية قريبة الشبه بهذه ونسبها «للفيثاغوريين» (كتاب الفلك ٢٩٤ أ) ثم جاء كوبرنيق وأحياها؛ وكأنما جاء نجاحها مؤيداً للاتجاه الجمالى الذى اتخذه أفلاطون فى الفلك؛ لكن شاء سوء الحظ بعدئذ أن يستكشف كپلر حقيقة أخرى، وهى أن الكواكب تسير فى أفلاك بيضية الشكل، لا فى دوائر، وتقع الشمس فى بؤرة الشكل البيضىّ، لا فى مركز الدائرة؛ ثم زاد نيوتن على ذلك قوله إن الأفلاك التى تسير فيها الكواكب ليست دقيقة فى بيضية شكلها، وهكذا ثبت أن البساطة الهندسية التى كان ينشدها أفلاطون والتى يظهر أن «ارستارخورس» من أهل ساموس قد خيِّل له أنه كشف عنها، إن هى إلا وهم الخيال.

إن هذه الحقيقة من تاريخ العلوم توضح لنا مبدأ عامًا، وهو: أن أى فرض علمى ـ مهما بدا عليه السخف ـ قد يتبيّن أنه نافع لتقدم العلم، إذا مكّن باحثًا من تصوّر الأشياء على صور جديدة؛ وأن مثل هذا الفرض، بعد أن يكون قد أدى مهمته بفعل مصادفة مواتية، فالأرجح أن ينقلب بعد ذلك عقبة فى طريق التقدم؛ إن الإيمان بالخير، باعتباره مفتاحًا يفهم العالم فهمًا علميًا، كان نافعًا فى علم الفلك فى بعض مراحله، لكنه عاد فى شتى مراحل ذلك العلم بعد ذلك، فانقلب عاملاً من عوامل التأخر؛ إن الاتجاه الأخلاقى والجمالى الذى اتجهه أفلاطون، ثم بالغ فيه أرسطو، كان من أقوى العوامل على قتل العلم عند اليونان.

وإنه لما يجدر ذكره أن الأفلاطونيين المحدثين ـ إذا استثنينا منهم نفرًا قليلاً ـ جاهلون بالرياضة، على الرغم من الأهمية العظمى التى نسبها أفلاطون للحساب والهندسة، ومن التأثير العميق الذى كان لهذين العلْمين فى فلسفته؛ ولعل هذا أن يكون مثلاً يوضح مساوئ التخصص، وهو أن الباحث لا ينبغى له أن يكتب عن أفلاطون، إلا إذا أنفق شطرًا عظيمًا من أعوام شبابه فى دراسة اليونانية لكنه إذا ما فعل ذلك، لم يعد أمامه من الوقت متسع يتيح له دراسة الأشياء التى عدّها أفلاطون أمورًا هامة.

الفصل السادس عشر

نظرية أفلاطون فى الخلود

إن المحاورة التى سميت باسم «فيدون» هامة من وجوه كثيرة؛ فهى ترمى إلى وصف اللحظات الأخيرة من حياة سقراط: فتصف حديثه قبيل شربه السم مباشرة وبعده، حتى غاب عنه الوعى؛ وتلك صورة للرجل الأمثل فى رأى أفلاطون، الرجل الذى يتجلى بالحكمة والخير معاً فى أعلى ذروتيهما، والذى يبرأ من الخوف من الموت براءة تامة؛ إن مواجهة سقراط للموت ـ كما صورها أفلاطون ـ لها أهميتها من الوجهة الأخلاقية؛ فى العصور القديمة والعصور الحديثة على السواء؛ فمكانة ما ورد فى الكتاب المقدس عن «العاطفة» و«الصلب» عند المسيحيين، هى نفسها مكانة محاورة «فيدون» عند الوثنيين من الفلاسفة، أعنى أحرار الفكر منهم[1]؛ لكن رباطة الجأش عند سقراط فى ساعته الأخيرة، مرتبطة بقصيدته فى الخلود؛ ولهذا تكون محاورة «فيدون» ذات أهمية، لأنها لا تقتصر على تصوير بطل شهيد ساعة موته، بل تضيف إلى ذلك شرحا لمذاهب كثيرة، أصبحت فيما بعد جزءاً من العقيدة المسيحية؛ فالقديس بولس و«الآباء» قد استمدوا معظم لاهوتهم منها، عن طريق مباشر أو غير مباشر، ونكاد لا نفهم هذا اللاهوت إذا نحن غضضنا الطرف عن أفلاطون.

فتروى لنا محاورة سابقة فى العهد على محاورة فيدون، وهى «أقريطون»، كيف دبرت فئة من أصدقاء أفلاطون وتلاميذه خطة تمكنه من الفرار إلى تساليا؛ ومن الجائز أن أصحاب السلطان فى أثينا كان يسرهم غاية السرور لو لاذ سقراط بالفرار؛ ولنا أن نفترض احتمالا شديداً لنجاح الخطة المدبرة؛ ومع ذلك رفضها سقراط رفضاً قاطعاً، محتجا بأن إدانته كانت نتيجة إجراء قانونى سليم، وبأنه من الخطأ أن يقترف الإنسان شيئاً ضد القانون، اجتناباً للعقاب؛ فقد استهل نقاشه بإعلان المبدأ ـ الذى نراه شبيها «بموعظة الجبل» ـ وهو «إننا لا يجوز أن نرد الشر بالشر لأى إنسان، كائناً ما كان الشر الذى أنزله بنا»؛ ثم تصور نفسه بعد ذلك مشتبكا فى محاورة مع القوانين الأثينية، تقول فيها القوانين إنه مدين لها بمثل ذلك الاحترام الذى يدين به ابن لأبيه، أو يدين به العبد لسيده، بل إن دينه لها بذلك الاحترام أبعد مدى من دين الابن أو العبد؛ وأن كل مواطن فى أثينا حرٌ فى الهجرة إذا لم يكن راضياً عن الدولة الأثينية؛ ثم تختم القوانين خطبتها الطويلة بهذه الكلمات.

«استمع ـ إذن ـ ياسقراط، لنا نحن اللائى قد تعهدنا نشأتك؛ لا تفكر فى الحياة والأبناء أولا، وفى العدالة ثانياً، بل فكر فى العدالة أولا، حتى تبرر موقفك أمام سادة العالم الأسفل؛ لأنك لو فعلت ما يأمرك به «أقريطون» فلا أنت ولا احد ممن ينتمى إليك، سيكون أسعد أو أقدس أو أعدل فى هذه الحياة، أو أسعد فى حياة آخرة، مما هو الآن؛ إنك الآن تغادر الحياة بريئاً: إذ تغادرها معايناً لا مقترفاً لإثم؛ ستغادرها ضحية الناس، لا ضحية القوانين؛ أما إن أطلقت لنفسك العنان فى رد الشر بالشر، والأذى بالأذى، معتديا على العهود والمواثيق التى ارتبطت بها معنا، ومعتديا على أولئك الذين يجب أن يكونوا أقل الأشياء تعرضاً لاعتدائك، وأعنى بهم: نفسك وأصدقاءك ووطنك ونحن؛ فسننقم عليك مادمت حيا، وستتلقاك أخواتنا ـ قوانين العالم الأسفل ـ عدواً لها، لأنهن سيعلمن أنك بذلت جهدك لتحطيم بنياننا» ويقول سقراط إنه ليخيل إلى أنى أسمع هذا الصوت يطن فى أذنى، كما يطن صوت القيثارة فى أذن المتصوف» ثم يقرر تبعاً لذلك أن واجبه يقتضيه أن يقيم حيث هو، وأن يخضع للحكم بموته.

وجاءت الساعة الأخيرة فى محاورة «فيدون»، فرفعت عنه الأغلال، وأبيح له أن يحاور أصدقاءه حراً من كل قيد؛ فأخرج زوجته الباكية، حتى لا يؤثر حزنها فى مجرى النقاش.

ويبدأ سقراط برأيه فى أنه لا ينبغى لإنسان تسرى فيه روح الفلسفة أن يخشى الموت، بل إنه - على نقيض ذلك - سيرحب به، لكنه على الرغم من ذلك لن ينزع نفسه بيده، لأن الرأى قد جرى بأن ذلك مناف للقوانين؛ فيسأله أصدقاؤه، لماذا تحرم القوانين الانتحار، فيجيب جواباً يتفق مع التعاليم الأورفية، وهذا الجواب الذى لو سئل المسيحى نفس السؤال لأوشك أن يقوله بحروفه، وهو: «هنالك مذهب يهمس به خفية، وهو أن الإنسان سجين ليس له الحق فى فتح الباب والفرار من سجنه، وهذا سر عظيم لاأجدنى على فهم كامل بحقيقته» ثم يوازن العلاقة بين الإنسان والله، بالعلاقة بين الماشية وصاحبها ويقول: إنه لما يغضبك أن ترى ثورك قد استباح لنفسه أن ينحرف عن الطريق الذى أردته له؛ «قد يكون هناك مبرر لقولهم إن الإنسان لابد له أن ينتظر، وألا يزهق حياته بنفسه، إلى أن يأمر الله بذلك، كما يأمرنى الله أن أفعل الآن» إنه لا يحزن للموت، لأنه مقتنع «أولا بأنى ذاهب إلى آلهة أخرى تتصف بالحكمة وبالخير (وإنى بذلك على يقين بمقدار ما يمكن لى أن أوقن بمثل هذه الأمور) وثانياً (ولو أننى فى هذا لست على نفس الدرجة من اليقين) لأنى راحل إلى أناس قد سبق رحيلهم عن هذا العالم، وهم أناس أفضل ممن أخلفهم ورائى؛ وإنى لكبير الرجاء فى أن الموتى سيجدون عاقبة لاتزال تنتظرهم، عاقبة تكون أفضل جداً للخيِّرين منها للأشرار».

يقول سقراط إن الموت هو انفصال الروح عن الجسد، وهاهنا نرى أنفسنا إزاء المذهب الأثنينى عند أفلاطون: بين الحقيقة والظاهر، بين المثل والأشياء المحسة بين العقل والإدراك الحسى، بين الروح والجسم؛ وهذه الأرواح كلها مرتبط بعضها ببعض: فالشق الأول من كل زوج منها أسمى من الشق الثانى، فى مقدار ما يصيبه من الحقيقة ومن الخير معاً؛ والنتيجة الطبيعية التى تترتب على هذه

الأثينية، هى الأخلاق الزاهدة؛ فترى المسيحية قد اعتنقت هذا المذهب من بعض جوانبه، لكنها لم تعتنقه بجملته أبداً؛ ولعل الذى حال دون ذلك عقبتان: الأولى هى أن خلق العالم المرئى ـ لو صدق أفلاطون ـ ربما ظهر كأنه فعلة شر، ومعنى ذلك إمكان الا يكون الخالق خيراً؛ والثانية هى أن العقيدة المسيحية الأصلية لم تستطع قط أن تروض نفسها على تحريم الزواج، ولو أنها عدَّتْ العزوبة أشرف منزلة منه؛ لهذا كان «المانيشيون» أكثر التزاماً للمنطق من المسيحيين فى كلا الوجهين.

إن التفرقة بين العقل والمادة ـ وهى التفرقة التى عمت الفلسفة والعلم والفكر الشعبى، ترجع فى أصلها إلى الدين، إذا بدأت تفرقة بين الروح والجسم؛ فالأورفُى ـ كما رأينا ـ يعد نفسه ابن الأرض والسماء ذات النجوم، فمن الأرض جاء الجسد، ومن السماء هبطت الروح؛ وهذه هى النظرية التى يحاول أفلاطون أن يعبر عنها بلغة الفلسفة.

لايلبث سقراط فى محاورة «فيدون» أن يأخذ فى استخراج النتائج التزهدية التى تترتب على مذهبه، على أن تزهده من طراز معتدل مهذب؛ فهو لا يقول إن الفيلسوف ينبغى له أن يمتنع امتناعا كلياً عن اللذة العادية، وكل ما يقوله هو الا يجعل الفيلسوف من نفسه عبداً لتلك اللذائذ؛ فلا ينبغى له أن يهتم بالطعام والشراب. ومع ذلك فلابد له طبعاً أن يأكل ما يلزم من طعام، فليس هاهنا إيحاء بالصيام؛ وإنه ليروى أن سقراط ـ ولو أنه لم يكن يحفل بالخمر ـ كان فى مستطاعه، أحياناً، أن يشرب أكثر مما يشرب اى أحد سواه، دون أن تفقده الخمر وعيه مرة واحدة: فهو لم يزدر الخمر فى ذاتها، بل ازدرى استشعار اللذة فى شرابها، وعلى هذا النحو لا يجوز للفيلسوف أن يأبه للذائذ الحب، أو لفاخر الثياب، أو النعال، أو غير ذلك من زينة الجسم؛ إذ لابد له أن يستغرق عنايته كلها فى الروح، لا فى الجسم «فالأحرى به أن يميل ـ ماستطاع إلى ذلك سبيلا ـ إلى الخلاص من جسده، ليتفرغ للروح».

وواضح أنه لو ذاع هذا المذهب فى الناس، فسرعان مايصبح مذهباً يدعو للتزهد، لكنه فى صميم ما يرمى إليه، ليس تزهدياً بمعنى هذه الكلمة الدقيق؛ إن الفيلسوف حين يمتنع عن لذائذ الحس، لن يعانى فى ذلك مجهوداً يضنيه، لأنه سينصرف بتفكيره إلى أشياء أخرى؛ فقد عرفت كثيرا من الفلاسفة نسوا طعامهم، ومضوا فى قراءة كتاب يقرءونه، ولو أنهم أخيراً عادوا فأكلوا؛ فهؤلاء الناس كانوا يفعلون ما يظنه أفلاطون فعلا خليقاً بأمثالهم: فهم لم يمتنعوا عن شهوة الطعام امتناعا اقتضاهم مجهوداً خلقياً، لكنهم كانوا أكثر اهتماماً بأمور أخرى؛ فالظاهر أن واجب الفيلسوف من حيث الزواج، أن يتزوج وأن ينجب الأطفال ويقوم على تربيتهم، بهذا الأسلوب نفسه من شرود الذهن؛ لكن تحرير المرأة قد جعل هذا السلوك أشد عسراً، فلا عجب إذا رأينا «زانثيب» (زوجة سقراط) عسيرة القياد.

ويمضى سقراط فى حديثه فيقول إن الفلاسفة يحاولون فصل الروح عن اتحادها بالجسد، على حين يظن سائر الناس أن الحياة لا تستحق أن تعاش عند رجل ليس له «إحساس باللذة، ولا يشارك فى لذائذ الجسد» ويظهر أن أفلاطون قد أراد بهذه العبارة ـ وربما أراد ذلك عرضا غير مقصود ـ أن يرد على وجهه النظر التى يأخذ بها فريق من رجال الأخلاق. إذ يقولون إن لذائذ الجسم هى وحدها اللذائذ التى يمكن حسبانها؛ فهؤلاء الأخلاقيون يعتقدون أن من لم ينشد لذائذ الحس، فلابد أن يكون قد أراد لنفسه اجتناب اللذة إطلاقا، ليعيش عيشا فاضلا؛ وذلك خطأ أعقب ضرراً لا ينتهى عند حد؛ فما دمت قد قبلت التقسيم إلى عقل وجسم، سترى أن أسوأ اللذائذ وأحسنها معاً، هى من اللذائذ العقلية ـ مثل ذلك الحسد وضروب كثيرة من القسوة وحب السلطة؛ إن الشيطان فى قصيدة «ملتن» (الفردوس المفقود) يعلو بنفسه على عذاب الجسد، وينصرف بجهده كله إلى أعمال التخريب التى يستمد منها لذة عقلية خالصة، ليس للبدن فيها نصيب؛ وكثير من الأعلام بين رجال الكنيسة قد نبذوا لذائذ الحس، ولم يتنبهوا لوقاية أنفسهم من اللذائذ الأخرى، فاستبدت بهم شهوة السلطة التى أدت

بهم إلى ضروب مفزعة من القسوة والاضطهاد، ارتكبوها باسم الدين؛ وينتمى هتلر فى عصرنا هذا إلى هذا النمط من الناس، فلذائذ الحس ـ فيما يجمع عنه الرواة ـ لا تهمه إلا قليلا جداً؛ وهكذا نرى أن التحرر من طغيان الجسد عامل من عوامل العظمة لكنها قد تكون عظمة فى الخطيئة كما قد تكون عظمة فى الفضيلة سواء بسواء، على أن ذلك استطراد عن موضوعنا، ولابد لنا من العودة إلى سقراط.

فننتقل الآن إلى الجانب العقلى من الدين، الذى يعزوه أفلاطون إلى سقراط (صوابا أو خطأ)؛ فيرى لنا أن الجسم عائق يعوق تحصيل المعرفة، وأن البصر والسمع شاهدان لا يتصفان بالدقة؛ فالوجود الحقيقى، إذا كان له أن يكشف عن نفسه للروح إطلاقا، فإنما ينكشف للفكر لا للحواس؛ فلنبحث ـ مدى فترة قصيرة ـ فيما يقتضيه هذا الرأى من نتائج؛ فمن نتائجه أنه ينكر المعرفة التجريبية إنكاراً تاماً، بما فى ذلك التاريخ كله والجغرافية كلها؛ فلا يتاح لنا أن نعرف أن قد كان هنالك مكان اسمه أثينا، أو رجل اسمه سقراط؛ ذلك لأن موته، وما أبداه من شجاعة فى ذلك الوقت، إنما ينتميان إلى عالم الظواهر؛ إننا لا نعلم شيئاً عن كل هذا، إلا عن طريق البصر والسمع؛ مع أن الفيلسوف الحق يغض الطرف عن البصر والسمع؛ فماذا يبقى له إذن؟ يبقى له ـ أولا ـ المنطق والرياضة؛ لكن المنطق والرياضة افتراضيان، ولا ينبنى عليهما أبداً أى قول مثبت عن الدنيا الحقيقية؛ والخطوة الثانية ـ وهى الخطوة الحاسمة فى الأمر ـ تعتمد على فكرة الخير؛ فإذا ما وصل الفيلسوف إلى فكرة الخير؛ فالمفروض أنه يستمد من ذلك العلم بأن الخير هو الحقيقى، فيتاح له بهذا أن يستنتج بأن عالم المثل هو العالم الحقيقى؛ ولقد تقدم الفلاسفة بعد أفلاطون بحجج يبرهنون بها على أن الحقيقى والخير شىء واحد بعينه، أما أفلاطون فيظهر أنه قد فرض ذلك بديهية واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان؛ فإذا أردنا أن نفهمه، فلابد أن نفرض ـ مجرد افتراض ـ أنه محق فى زعمه هذا.

يقول سقراط إن الفكر يكون فى أحسن حالاته، حين يتركز العقل فى نفسه، فلا يعكر صفوه أصوات ولامشاهد ولا ألم ولا لذة؛ بل يفصل نفسه عن البدن، وينشد الوجود الحق: «وفى هذا نرى الفيلسوف يزدرى الجسد» وينتقل سقراط

من هذه النقطة إلى المثل، أو الصور، أو الماهيات؛ إن ثمة عدلا مطلقاً، وجمالا مطلقاً، وخيراً مطلقاً، لكنها لا تُرى بالعين؛ «ولست أقصر الحديث على هذه وحدها، إنما أريد كذلك العظمة المطلقة والصحة المطلقة والقوة المطلقة، أريد الماهية الحقيقية، أى الطبيعة الحقة لكل شىء» فهذه كلها لا تُرى إلا بالرؤية العقلية، ولذا، فطالما نحن فى البدن، وطالما تُفسد الروح شرور البدن، فلن نشبع فى أنفسنا الرغبة فى اكتساب الحقيقة.

وهذه النظرة تُقصى الملاحظة العلمية والتجربة العلمية، باعتبارهما طريقتين للوصول إلى المعرفة، فإن عقل الباحث الذى يُجرى تجربة ليس «متركزاً فى نفسه» ولا ينشد اجتناب الأصوات والمشاهد؛ إن الطريقة التى يوصى بها أفلاطون لا تصلح إلا لنوعين من أنواع النشاط العقلى، هما الرياضة والحدس الصوفى؛ وهذا يفسر لنا كيف أصبح هذان النوعان من النشاط العقلى ممتزجين أشد امتزاج عند أفلاطون والفيثاغوريين.

إن الجسم ـ من وجهة نظر التجريبى ـ هو الذى يصلنا بعالم الحقيقة الخارجية؛ لكنه عند أفلاطون شر مزدوج، لأنه من جهة وسيلة تشوه الحقيقة إذ يجعلنا ننظر كما لو كنا ننظر بمنظار معتم؛ وهو من جهة أخرى مصدر شهوات تصرفنا عن مواصلة البحث عن المعرفة ورؤية الحقيقة؛ وتتضح هذه النظرة من النصوص الآتية:

«إن الجسم مصدر متاعب لا تنتهى عند حد، ويكفى مجرد حاجته إلى الطعام سببا لذلك؛ وهو كذلك معرض للأمراض التى تنتابنا وتعوقنا فى محاولتنا البحث عن الوجود الحقيقى؛ إنه يملؤنا بالأهواء والشهوات والمخاوف والأوهام من شتى الأنواع، ويبث فينا حماقة لا حد لها، بل إنه فى حقيقة أمره ـ كما يقول عنه الناس ـ يزيل عنا كل قدرة على التفكير؛ فمن أين تنشأ الحروب والمعارك والانقسامات؟ من أين تنشأ إن لم تكن ناشئة عن الجسد وشهوات الجسد؟ إن الحروب يحدثها حب المال، والذى يدفع إلى كسب المال هو الجسم وما يتطلبه من خدمات؛ وهذه العوائق كلها لا تتيح لنا من وقتنا فراغا ننفقه فى الفلسفة؛ ونقطة أخيرة وهى أسوأ النقط المذكورة جميعاً، هى أننا حتى لو أتيح لنا أن نأخذ أنفسنا بشىء من التأمل الفلسفى، فإن الجسم ما يفتأ يقطع علينا مجرى التفكير، مثيراً

فى سلسلة أبحاثنا خلطا واضطرابا، ومزيغا لأبصارنا بحيث لا يتسنى لنا أن نرى الحقيقة، فلقد دلتنا التجربة على أنه إذا ما أردنا اكتساب المعرفة بمعناها الصحيح عن أى شىء كائنا ما كان، فلا مناص من التخلص من أجسادنا - إن الروح فى ذاتها هى التى يجب أن تشهد الأشياء فى ذواتها؛ وعندئذ يتاح لنا بلوغ الحكمة التى نريد، والتى نزعم أننا محبوها؛ ولا يكون ذلك أثناء حياتنا؛ بل بعد موتنا؛ لأنه إذا استحال على الروح أثناء صحبتها للبدن، أن تحصل على المعرفة الخالصة، فلابد أن يكون بلوغ المعرفة واقعاً بعد الموت، إن كان بلوغها ممكنا إطلاقا».

«وهكذا إذا ما تخلصنا من حماقة الجسد، أصبحنا أنقياء، وأمكننا الاتصال بما هو نقى، وعرفنا من تلقاء أنفسنا أين يكون الضوء الصافى حيثما كان، وما ذلك الضوء إلا ضوء الحقيقة؛ فالمشوب لا يسمح له بالدنو من النقىّ؛ وماذا عسى أن يكون التطهير من الشوائب، إذا لم يكن فى فصل الروح عن الجسد؟... وهذا الفصل للروح وانفكاكها من الجسد، هو مايسمونه بالموت.... والفلاسفة وحدهم دون سواهم هم الذين ما ينفكون باحثين عن سبيل الفكاك للروح؛ إن ثمة قطعة واحدة من النقد، هى التى ينبغى أن نبادل بها كل شىء آخر، وتلك هى الحكمة».

«إن أول من قالوا بالأسرار الروحانية، كانوا - فيما يظهر - غير هازلين فيما يقصدون إليه من معان؛ ولم يكونوا يقولون لغواً باطلاً، حين شبهوا الحال منذ أمد طويل بتشبيه، فقالوا إن من يمضى فى حياته غير مطهر وغير مزود بالأسرار الروحانية، سينتقل إلى العالم الأسفل حيث يرقد فى حمأة من الطين؛ أما الذى يبلغ ذلك العالم بعد تزويده بالأسرار وبعد تطهيره، فسيعيش مع الآلهة؛ فكثيرون هم أولئك الذين سيحملون السوء - فيما تقول روايات الأسرار - وقليلون هم الذين سيكونون من أهل السرّ، وهؤلاء - فيما أفهم العبارة - هم الفلاسفة الحق».

هذه كلها عبارات صوفية، منشؤها الأسرار الروحانية، و«الطهر» فكرة أورفية؛ وقد كان للطهر عند الأورفيين معنى يتصل بالطقوس التعبدية، لكن معناه عند

أفلاطون هو التحرر من العبودية للجسد وحاجاته؛ وإنه لما يستوقف انتباهنا أن نراه يقول إن حب المال سبب فى الحروب، وإن المال لا يطلب إلا لخدمة الجسد؛ والنصف الأول من هذا الرأى، هو نفس الرأى الذي أخذ به «ماركس» أما النصف الثانى من الرأى فينتمى إلى وجهة نظر تختلف عن الأولى كل الاختلاف؛ فقد ظن أفلاطون أن الإنسان فى مستطاعه أن يعيش على قليل جداً من المال، لو أنه حصر حاجاته فى الحد الأدنى لها؛ ولاشك أن هذا رأى صواب؛ لكنه إلى جانب هذا يرى أن الفيلسوف لابد له أن يعفى من العمل اليدوى، وعلى ذلك فلابد له أن يعيش على ثروة أنتجها سواه، فالأغلب الا يكون هناك فلاسفة على الإطلاق فى دولة بلغت من الفقر حداً بعيداً، والذى جعل دراسة الفلسفة ممكنة للأثينيين، هو ماأخذت به أثينا فى عصر بركليز من نزعة استعمارية، فأسباب النعيم العقلى - بصفة عامة - لاتقل فى تكاليفها عن أسباب النعيم المادى، ثم هى كهذه الأسباب المادية، مرتبطة بالظروف الاقتصادية، إن العلم يتطلب المكتبات والمعامل والمناظير المقربة والمناظير المكبرة وما إلى ذلك، ولابد لرجال العلم من أن يعتمدوا فى عيشهم على مجهود غيرهم، لكن هذا كله فى نظر الصوفى حمق، فالرجل المتعبد فى الهند أو التبت لايحتاج إلى جهاز علمى، ولا ملبس غير ثوب فوق ردفيه، ويكتفى فى طعامه بالأرز، وقليل جداً من إحسان المحسنين كفيلٌ له بالعيش، لأنه - فى رأى الناس - رجل حكيم، مثل هذه الصورة هو النتيجة المنطقية التى تترتب على وجهة النظر الأفلاطونية.

ولنرجع حديثنا إلى محاورة «فيدون»: فهناك ترى سيبيس يبدى شكه فيما يختص بخلود الروح بعد الموت، ويطالب سقراط بالحجج التى تؤيد الخلود، فيأخذ سقراط فى الإدلاء بهذه الحجج، لكننا لابد أن نذكر هنا أن حججه هذه غاية فى الضعف.

الحجة الأولى هى أن كل الأشياء التى لها أضداد، تتولد من أضدادها ـ وهى عبارة تذكّرنا بآراء أنكسمندر فى العدالة الكونية ولما كانت الحياة والموت ضدين، تحتم أن يولد كل منهما الآخر، ويتبع ذلك أن تكون أرواح الموتى مقيمة فى مكان

ما، لتعود إلى الأرض فى الوقت المناسب، ويظهر أن عبارة القديس بولى: «إن البذرة لا تسرع فى النمو إلا إذا ماتت» مشتقة من نظرية كهذه.

والحجة الثانية هى أن المعرفة تَذَكُّرٌ، وعلى ذلك فلابد أن تكون الروح قد عاشت قبل ميلادها، وهذه النظرية القائلة بأن المعرفة تذكر، تستند أكثر ما تستند إلى وجود أفكار لدينا ـ مثل فكرة المساواة المضبوطة ـ يستحيل أن نكون قد استقيناها من الخبرة، لأن ما صادفناه فى خبرتنا عن المساواة تقريبية، أما المساواة المطلقة فلا وجود لها إطلاقاً فى الأشياء المحسة، ومع ذلك ترانا نفهم معنى قولهم «مساواة مطلقة»، فما دمنا لم نستمد معرفتنا بهذه المساواة المطلقة من الخبرة، فلابد أن نكون قد جئنا بهذه المعرفة من وجود سابق على هذا الوجود، ويقول إنك تستطيع أن تسوق حجة شبيهة بهذه، فيما يختص بسائر الأفكار جميعاً، وعلى هذا يكون وجود الماهيات، وقدرتنا على فهمها، دليلا على أن الروح كانت حاصلة على العلم قبل مجيئها إلى هذا العالم.

هذا الرأى الذى يقول إن المعرفة كلها تذكرٌ، تراه مبسوطاً فى تفصيل أكثر من هذا، فى محاورة «مينو» (٨٢ ومابعدها) فهاهنا ترى سقراط يقول: «ليس هناك تعليم، وكل ماهنالك تذكرٌ» ويتصدى للبرهنة على هذه النقطة بأن يطلب من «مينو» أن ينادى غلاما من العبيد، ويأخذ سقراط فى سؤال الغلام أسئلة فى علم الهندسة حقاً، ولو أنه كان حتى تلك اللحظة لا يدرى أن لديه تلك المعرفة، ولذا ترى نفس النتيجة التى انتهى إليها الحوار فى «فيدون» قد انتهى إليها الحوار كذلك فى «مينو» ـ وهى أن الروح قد جاءت بالمعرفة من وجود سابق على هذا الوجود.

ولنا أ ن نلاحظ على هذا ـ أولا: إن هذه الحجة لا تنطبق إطلاقا على المعرفة التجريبية، فما كان الغلام العبد ليستطيع أن «يتذكر» متى بنيت الأهرام أو هل كان حصار طروادة حادثاً تاريخياً وقع بالفعل، اللهم إذا وقع له أن حضر بنفسه تلك الحادثات؛ فنوع المعرفة الوحيد الذى يمكن فيه الافتراض بأنه موجود عند كل إنسان بغير طريق الخبرة، هو المعرفة التى تسمى معرفة «قبلية» ـ خصوصاً فى المنطق والرياضة ـ والحقيقة هى أن هذا الضرب من المعرفة (إذا استثنينا

الحدس الصوفى) هو وحده الذى يعترف أفلاطون أنه المعرفة بمعناها الصحيح؛ فلننظر كيف يمكن الرد على هذه الحجة فيما يختص بالرياضة.

خذ فكرة المساواة؛ فلابد لنا من الاعتراف بأننا لم نصادف فى الخبرة بالأشياء المحسة، مساواة مطلقة؛ وكل ما رأيناه فيها مساواة تقريبية؛ فكيف إذن حصلنا على فكرة المساواة المطلقة؟ أم أنه من الجائز ألا يكون لدينا مثل هذه الفكرة إطلاقاً.

ولنأخذ مثلا محدداً واقعيا: تعريف المتر هو أنه طول قضيب معين موجود فى باريس، فى درجة حرارة معينة؛ فماذا نعنى حين نقول عن قضيب آخر إن طوله متر واحد على وجه الدقة؟ لاأظننا نقصد بهذا القول شيئاً؛ إن ما يسعنا قوله هو: إن أضبط ما يعرف العلم من عمليات القياس فى الوقت الحاضر لا يمكنها أن تبين أن قضيبنا هذا أطول أو أقصر من المتر المعيارى الموجود فى باريس؛ ولو كنا على شىء من التسرع الأحمق، جاز لنا أن نضيف إلى ذلك نبوءة عن المستقبل، بأننا مهما بلغنا فيما هو آت من الأيام، من تهذيب عمليات القياس، فلن نغير من هذه النتيجة شيئاً؛ لكن حتى هذه، قضية تجريبية، بمعنى أن الدليل التجريبى قد ينهض فى أى وقت عاملا على دحضها؛ فلا أظن أن لدينا حقاً فكرة المساواة المطلقة التى افترض أفلاطون أنها لدينا.

وحتى لو كان لدينا هذه الفكرة، فواضح أن الطفل لا يكتسبها إذا بلغ سنا معينة، وعندئذ تبين الفكرة على ضوء الخبرة، وإن لم تكن مستخرجة من الخبرة مباشرة؛ أضف إلى ذلك أنه ما لم يكن وجودنا قبل مولدنا وجوداً يتصف بالإدراك الحسى، فقد كان يستحيل عليه أن يولد هذه الفكرة كما يستحيل ذلك على هذه الحياة الراهنة؛ وإذا كان المفروض هو أن وجودنا السابق كان وجوداً يسمو على الحواس من بعض الوجوه، فلماذا لا نفترض هذا الفرض نفسه فى هذا الوجود الراهن؟ فالحجة تسقط على هذه الأسس كلها.

ويقول سيبيس (فى محاورة فيدون) ـ حين ارتأى أن مذهب التذكّر قد توطدت دعائمه ـ : «إن ما يقرب من نصف ما كانت تُطلب البرهنة عليه، قد

أقيم عليه البرهان بالفعل، وأعنى بذلك كون أرواحنا كانت موجودة قبل أن نولد؛ أما النصف الثانى الذى لايزال ينتظر البرهان، فهو أن الروح ستظل موجودة بعد الموت، كما كانت موجودة قبله»، فينصرف سقراط استجابة لهذه الدعوة إلى بحث هذا الموضوع؛ فيقول إنه يترتب على ماأسلفنا قوله من أن كل شىء يتولد من ضده، فلابد أن يولد الموت الحياة، كما تولد الحياة الموت؛ ثم يضيف إلى هذه الحجة حجة أخرى، كانت أطول من سابقتها تاريخاً فى الفلسفة، وهى أنه لا يتحلل إلا الأجسام المركبة، أما الروح - فهى كالمثل - فبسيطة وليست مركبة من أجزاء؛ وماهو بسيط - فى ظنهم - لا تكون له بداية ولا نهاية ولا يطرأ عليه تغير؛ فالماهيات لا تتغير. مثال ذلك الجمال المطلق تراه دائماً على حاله لا يتغير، على حين لا تفتأ الأشياء الجميلة متغيرة؛ وهكذا تكون الأشياء المرئية خاضعة لقيود الزمن، أما الأشياء الخفية فأبدية؛ والجسم مرئى، أما الروح فخفية، وعلى ذلك وجب سلك الروح فى طائفة الأشياء الأبدية.

ومادامت الروح أبدية، فهى أشد ما تكون اطمئنانا حين تتأمل الأشياء الأبدية، أعنى الماهيات؛ لكنها تضل وتضطرب، حين تتأمل عالم الأشياء المتغيرة، كما يحدث فى حالة الإدراك الحسى.

«إن الروح حين تستخدم الجسم أداة للإدراك، أعنى حين تستخدم حاسة البصر او السمع أو اية حاسة أخرى (لأن معنى الإدراك بوساطة الجسم هو الإدراك بوساطة الحواس).. يجرها الجسم عندئذ إلى عالم المتغيرات، فتضل وتضطرب؛ وتلفّ الدنيا من حولها، حتى لتحس إحساس المخمور ساعة مسها دنيا التغير.... لكنها إذا ما عادت إلى نفسها وتأملت، عندئذ تنتقل إلى العالم الآخر، عالم الصفاء، والأبدية والخلود والثبات، فهذه كلها أشياء من فصيلتها، وهى مقيمة جميعها إلى الأبد إذا ما استقلت بنفسها، ولم تعقها العوائق؛ عندئذ لا تعود تضرب فى مسالكها الخاطئة، ولا يطرأ عليها تغير مادامت قد اتصلت بالذى لا يتغير؛ وهذه الحالة من حالات الروح هى التى تسمى بالحكمة».

إن روح الفيلسوف الحق، التى تحررت - أثناء الحياة - من عبودية الجسد، سترحل بعد الموت إلى العالم الخفى فتعيش عيشة النعيم فى صحبة الآلهة، أما

الروح المشوبة التى أحبت الجسد فستصبح شبحاً مخيفاً يعاود الجسد فى قبره، أو تدخل فى جسم حيوان، فتحل مثلا فى حمار أو ذئب أو صقر، حسب ما تتسم به من خصائص؛ فالرجل الذى اصطنع الفضيلة فى حياته بغير أن يكون فيلسوفا، سيصبح نحلة أو زنبوراً أو نملة، أو حيواناً آخر من القبيل الاجتماعى من صنوف الحيوان.

والفيلسوف الحق وحده هو الذى يصعد إلى السماء عند موته. إذ لا يسمح لأحد ممن لم يدرسوا الفلسفة، ولم يكونوا على طهر كامل ساعة الرحيل من هذا العالم، أن يدخل فى صحبة الآلهة؛ وإنما يسمح بذلك لمن أحب المعرفة دون سواه» وهذا هو السبب فى امتناع من كرسوا أنفسهم للفلسفة عن شهوات البدن؛ فهم لا يمتنعون عنها خشية إملاق أو عار، بل لأنهم «على ذكر من أن الروح كانت مغلولة أو ملصقة بالجسم ـ وجاءت الفلسفة فتلقتها بعد أن لم تكن تستطيع أن ترى الوجود الحقيقى إلا من خلال قضبان السجن، لا أن تراه وهى قائمة بذاتها ومن خلال نفسها... ولقد أصبحت الروح ـ بسبب شهوات البدن ـ عاملة بنفسها على أسر نفسها» سيصطنع الفيلسوف العفة لأن «كل لذة وكل ألم بمثابة المسمار الذى يسمر ويربط الروح بالجسم، حتى تصبح شبيهة به وتعتقد بأن الصواب هو ما أثبت الجسم أنه الصواب».

وهاهنا عند هذا الموضع من المحاورة، يذكر سمياس الفكرة الفيثاغورية بأن الروح عبارة عن تناغم، ويقول: إذا انكسرت القيثارة فهل يمكن للتناغم أن يظل قائماً؟ فيرد سقراط بأن الروح ليست تناغماً، لأن التناغم مركب، أما الروح فبسيطة، ويضيف إلى ذلك قوله إن الرأى القائل بأن الروح تناغم لا يتفق مع وجودها السابق على هذا الوجود الدنيوى، وقد أقمنا البرهنة على ذلك الوجود السابق بمذهب التذكر، ذلك أن التناغم لا يكون له وجود قبل القيثارة.

ويمضى سقراط فى شرح خطوط تطوره فى الفلسفة، وهو جانب من المحاورة غاية فى الأهمية، وإن يكن انحرافا عن مجرى النقاش؛ يمضى فيعرض نظرية

المثل، بحيث ينتهى إلى النتيجة القائلة بأن «المثل قائمة؛ وأن سائر الأشياء تشارك فيها وتستمد أسماءها منها»؛ وهنا يأخذ فى وصف ما قد كتب على الأرواح أن تلاقيه بعد الموت: الطيب يذهب إلى الجنة والخبيث إلى جهنم، وأما ما توسط منها بين الطيب والخبيث فيذهب إلى حيث يتطهر من أدرانه.

وتصف المحاورة ختام حياة سقراط، وما قيل عند توديعه؛ وكانت آخر كلماته: «ياأقريطون إنى مدين بديك لأسكلبيوس، فهلا تذكرت رد هذا الدين؟ ومغزى ذلك أن الناس كانوا يقدمون إلى أسكلبيوس ديكا حين يشفون من مرض، وهاهو ذا سقراط قد شفى من حمّى الحياة التى ما تفتأ تعاود الكائن الحى.

ويختم فيدون الحديث قائلا: «إن سقراط كان بين أهل عصره جميعاً أحكمهم وأعدلهم وأفضلهم».

لبث سقراط كما صوره أفلاطون نموذجا لمن جاء بعد ذلك من الفلاسفة مدى عصور طويلة؛ فماذ نرى نحن فيه من الوجهة الأخلاقية؟ (أنا الآن معنى بالرجل كما صوره أفلاطون فحسب) - إن حسناته واضحة للعيان، فهو لا يحفل بالنجاح الدنيوى، وهو برىء من الخوف براءة جعلته هادئا ظريفا فكهاً حتى آخر لحظة من حياته، يعينه ما يعتقد أنه الحق، أكثر مما يعنيه أى شىء آخر كائنا ما كان؛ لكنه قد كان مع ذلك معيبا بعيوب فاحشة؛ فهو فى المناقشة مغالط لا يلتزم الأمانة؛ وهو يستخدم العقل فى البحث عن المعرفة بحثا لا يتحزب مع الهوى؛ وإن الإنسان ليحس إزاءه شيئا من الغرور والسماجة قد تذكره بالنمط السيئ من رجال الكنيسة؛ فشجاعته إزاء الموت كانت تكون أكثر روعة لو لم يؤمن بأنه ذاهب للتنعم بنعيم أبدى فى صحبة الآلهة؛ ولم يكن سقراط علميا فى تفكيره - على خلاف طائفة من أسلافه - لكنه كان مصمما على إقامة البرهان على أن الكون متفق مع معاييره الأخلاقية؛ وهذه خيانة للحقيقة، وأسوأ ما يقترفه الإنسان من خطأ فلسفى؛ فنحن إذا نظرنا إليه باعتباره واحدا من الناس، فقد نعتقد بأنه جدير بالحشر فى زمرة القديسين، أما إذا نظرنا إليه باعتباره فيلسوفا، ألفيناه فى حاجة إلى إقامة طويلة فى مطهر علمى.

الهوامش

(١) إن موت سقراط لا يفوقه إلا موت المسيح، حتى من وجهة نظر كثير من المسيحيين: «إنك لن تصادف شيئاً فى أية مأساة، قديمة أو حديثة، ولا شيئاً فى الشعر أو فى التاريخ (مع استثناء واحد) يشبه الساعات الأخيرة من حياة سقراط كما صورها أفلاطون. هذا مايقوله «قداسة بنيامين چووت».

الفصل السابع عشر

فلسفة الكون عند أفلاطون

فلسلفة أفلاطون الكونية تراها فى محاورة «طماوس»[1] التى ترجمها متشيشرون إلى اللاتينية ـ فكانت ـ نتيجة ذلك ـ هى المحاورة الوحيدة التى عرفها الغرب فى العصور الوسطى؛ لذلك كانت هذه المحاورة فى العصور الوسطى، وفى عصر الأفلاطونية الحديثة الذى سبق تلك العصور، أعمق أثرا من أى شىء آخر مما تركه أفلاطون؛ وإن ذلك لأمر عجيب، لأن هذه المحاورة تحتوى بغير شك على مقدار من السخف الذى لا قيمة له إطلاقا، أكثر مما تراه من مثل هذا السخف فى محاوراته الأخرى؛ فالمحاورة لا أهمية لها من الوجهة الفلسفية، لكن لها من قوة التأثير فى عصور التاريخ ما يضطرنا إلى مناقشتها فى شىء من التفصيل.

يشغل فيثاغورس فى محاورة «طماوس» نفس المكان الذى يشغله سقراط فى المحاورات السابقة لها؛ وآراء المدرسة الفيثاغورية على وجه الإجمال هى وجهة النظر التى اتخذت فى هذه المحاورة، بما فى ذلك (إلى حد ما) الرأى القائل بأن العدد هو مايفسر العالم؛ وتبدأ المحاورة بتلخيص للخمسة الكتب الأولى من «الجمهورية»، ثم تعقب على ذلك بأسطورة أطلانطس التى يقال إنها كانت جزيرة على بعد من «عمد هرقل» والتى هى أكبر من ليبيا وآسيا معاً؛ وبعدئذ يأخذ «طماوس» ـ وهو فلكى فيثاغورى ـ فى رواية تاريخ العالم من بدايته حتى خلق الإنسان، وفيا يلى خلاصة لما قاله:

إن ما لا يطرأ عليه التغير، يكون مفهوما للذكاء والعقل، أما ما هو متغير فيكون معروفاً على سبيل الرأى؛ ولما كان العالم محساً، فيستحيل أن يكون أزليا، ولابد أن يكون الله قد خلقه؛ ثم لما كان الله خيراً، فقد خلق العالم على غرار ماهو أزلى لأن الله معصوم من الغيرة، ولذا أراد لكل شىء أن يجىء شبيها به مااستطاع إلى ذلك سبيلا؛ «أراد الله أن يكون كل شىء خيراً، وألا يكون لشىء نصيب من الشر، ماكان ذلك فى حدود المستطاع» «فلما وجد الكونى المرئى كله فى حركة لا تسكن، ولا تسير على وتيرة أو نظام، أخرج من تلك الفوضى نظاما» (وهكذا يظهر لنا أن إله أفلاطون يختلف عن الإله اليهودى والمسيحى، فى أنه لم يخلق العالم من العدم، بل كانت المادة موجودة منذ الأزل، وهو الذى أعاد نظامها) فبث الله قبس العقل فى الروح، ثم نفخ الروح فى البدن؛ وجعل العالم كله كائناً حياً واحداً ذا روح وعقل؛ فهناك عالم واحد فقط، لا عوالم كثيرة كما ذهب كثيرون من الفلاسفة فيما قبل سقراط؛ ويستحيل أن يكون هنالك أكثر من عالم واحد، إذ العالم صورة خلقت لغاية، وهى أن تحاكى النموذج الأزلى الذى يعقله الله، ماكانت هذه المحاكاة فى حدود المستطاع؛ إن العالم فى مجموعة حيوان واحد مرئى، يحتوى فى ذاته على كل الحيوانات الأخرى؛ وهو كرى لأن الاطراد خير من النبوّ، وليس فى الأشكال ما هو مطرد التشابه إلا الشكل الكرىّ؛ وهو يدور، لأن الحركة الدائرية هى أوفى الحركات إلى الكمال؛ ومادامت هذه الحركة الدائرية هى كل ما يتحركه العالم، فليس هو بحاجة إلى أقدام أوأيد.

والعناصر الأربعة: النار والهواء والماء والتراب، التى يظهر أن قد رمز لكل منها بعدد، ترتبط بنسبة مطردة، أعنى أن نسبة النار إلى الهواء، كنسبة الهواء إلى الماء، كنسبة الهواء إلى التراب؛ ولقد استخدم الله كل هذه العناصر فى خلقه للعالم، ولذا تراه عالما كاملا، لا يتعرض لشيخوخة أو مرض، والتناسب فى أجزائه هو الذى يجعل فيه تناغما، وبالتالى تشيع روح الودّ بين أجزائه، ولذا فهو مستحيل على التحلل إلا إذا أراد له الله ذلك.

وبدأ الله بخلق الروح، ثم عقّب عليها بخلق الجسد؛ والروح مركبة من الجانب غير المنقسم وغير المتغير، ومن الجانب المنقسم المتغير؛ فهى نوع ثالث من الماهية، يقع بين هذين النوعين المذكورين وهاهو ذا وصف فيثاغورىّ للكواكب، ينتهى إلى مايفسر نشأة الزمان:

وقبل ذلك لم يكن نهار ولا ليل؛ إننا لايجوز أن نقول عن الماهية الأبدية «كان» و «سيكون» (فى الماضى والمستقبل) وكل مايجوز قوله عنها إنها «كائنة» (الحاضر). وذلك يتضمن أن قولنا «كان» و «سيكون» عن «الصورة المتحركة للأبدية» لايعدو الصواب.

إن الزمان وأجرام الزمان قد شهدا الوجود فى لحظة واحدة بعينها؛ وخلق الله الشمس حتى يتسنى لضروب الحيوان أن تتعلم علم الحساب ـ وقد يكون معنى ذلك أنه لولا تعاقب الأيام والليالى، لما أمكن لنا أن نفكر فى الأعداد؛ ورؤية النهار والليل، والشهور والأعوام، هى التى أمدتنا بمعرفة العدد، وزودتنا بفكرة الزمن؛ ومن ثم جاءت الفلسفة؛ وتلك هى النعمة الكبرى التى ندين بها لحاسة البصر.

وهناك أربعة صنوف من الحيوان (إذا غضضنا الطرف عن العالم فى مجموعه): الآلهة والطيور والأسماك وحيوان اليابس؛ والآلهة فى صميمها نار؛ وماهذه النجوم الثوابت إلا أفراد من الحيوان قدسية وأبدية؛ ولقد أنبأ الخالق الآلهة إنه قادر على محوها لو أراد، لكنه لا يريد وكلفهما أن تخلق الجانب الفانى من سائر صنوف الحيوان، بعد أن قام هو بخلق الجانب الخالد والقدسى منها (الظاهر أنه لا ينبغى لنا أن نأخذ هذه الفقرة، والفقرات الأخرى التى وردت عن الآلهة عند أفلاطون، مأخذ الجد الذى يحاسب المعنى حسابا دقيقاً: ففى مطلع المحاورة يقول طماوس إنه لا ينشد فى علمه إلا الظن المحتمل، لأنه لا يستطيع بلوغ اليقين، وواضح أن كثيراً من التفصيلات من إبداع الخيال، ولم يقصد بها معناها الحرفى).

ويقول طماوس إن الخالق قد خلق روحا واحدة لكل نجم؛ وللأرواح إحساس وحب وخوف وغضب؛ فلو تغلبت الروح على هذه الأشياء عاشت عيشاً قويما، وإلا فعيشها سقيم؛ ولو عاش إنسان عيشا حسنا، ذهب بعد موته إلى حيث يقيم سعيداً إلى الأبد فى نجمة، أما إذا عاش عيشا سيئا، فسينقلب امرأة فى الحياة الأخرى؛ ثم إذا أصرَّ (أو أصرت) على مواصلة العيش السيئ، أصبح (أو أصبحت) حيوانا أعجم، ويظل ينتقل بالتناسخ خطوة بعد خطوة، حتى يتغلب العقل فى النهاية؛ ولكن أسكن الله بعض الأرواح هذه الأرض: وبعضها أسكنه

القمر، وبعضها أسكنه الكواكب والنجوم الأخرى، كلّف الآلهة أن تصوغ لتلك الأرواح أجساداً.

وهنالك من الأسباب نوعان: علل عاقلة، وعلل تحركها غيرها، فتضطر ـ بالتالى ـ إلى تحريك غيرها؛ فأما العلل العاقلة فقد وهبت عقلا، وهى التى ابدعت من الأشياء ماهو جميل وخير، على حين تخلق العلل الأخرى نتائج عابرة لا نظام فيها ولا تنسيق؛ ولابد لنا من دراسة النوعين معا، لأن الخليقة مزيج، قوامها الضرورة والعقل (لاحظ أن الضرورة لا تخضع لسلطان الله)؛ وهنا يبدأ طماوس فى مناقشة الجزء الذى هو من صنع الضرورة[٢].

ليس التراب والهواء والنار والماء بالمبادىء الأولى، أو بالأحرف أو العناصر الأولى؛ بل ليست بالمقاطع أو بالمركبات الأولى؛ فلا يجوز أن نقول عن النار ـ مثلا ـ هذه، بل يجب أن نقول: كهذه ـ أعنى انها ليست عنصراً، بل هى أقرب إلى أن تكون حالة من حالات العنصر؛ وينشأ سؤال فى هذا الموضع، هو: ترى هل الماهيات العاقلة ليست إلا أسماء؟ إن الجواب على هذا السؤال يتوقف ـ هكذا يقولون ـ على سؤال آخر، هو هل العقل هو نفسه الرأى الصواب أولا؛ فإذا لم يكن، فلابد أن تكون المعرفة معرفة بالماهيات، وإذن فيستحيل أن تكون الماهيات مجرد أسماء، ومن المؤكد أن العقل والرأى والصواب يختلفان، لأن أحدهما نتيجة تعليم، والثانى نتيجة إقناع، الأول مقرون بالتدليل الحق، على خلاف الثانى، إن الناس جميعاً سواء فى مشاركتهم فى الرأى الصواب، لكن العقل هو صفة الآلهة، وقليل جداً من الناس.

وهذا يؤدى بنا إلى نظرية غاية فى الغرابة عن المكان، على اعتبار أنه شىء يتوسط بين عالم الماهيات الثابتة وعالم الأشياء المحسة العابرة.

«هنالك نوع واحد من الكائنات، لا ينفك هو ماهو؛ لا ينشأ بعد عدم ولا يزول بعد وجود؛ ويستحيل أن يضاف إليه شىء من خارج نفسه، ولا أن يخرج منه شىء لسواه، وهو دائماً خفى على العين مستعص على الحواس جميعاً، ولا يمكن لغير العقل أن يتأمله، وهنالك كائن آخر يطلق عليه نفس الاسم الذى يطلق على النوع السالف، وهو يشبهه؛ تدركه الحواس، ينشأ بعد أن لم يكن، دائب الحركة، يظهر

فى المكان بعد عدم، ثم يعود فيزول عن المكان، وهو يدرك بالرأى والحس، ثم هنالك كائن ثالث، وهو المكان، أبدىّ، يستحيل عليه الفناء، وهو مأوى تأوى إليه المخلوقات كلها، وهو يدرك بغير معونة الحواس، إذ يدرك بنوع من العقل زائف، ويكاد الا يكون جزءاً من الحقيقى الواقع، وإنما نشهده كأنما نشهد حلما، ونقول عن الوجود كله إنه لابد بالضرورة أن يكون فى مكان ما وأن يشغل فراغاً ما؛ أما ما ليس فى السماء ولا فوق الأرض فليس له وجود».

هذه فقرة غاية فى صعوبة الفهم، ولا أدعى لنفسى فهمها فهما كاملاً. ولابد ـ فى رأيى ـ أن تكون النظرية المبسوطة فيها قد نشأت من التفكير فى الهندسة، التى بدا أنها من موضوعات العقل الخالص ـ مثل الحساب ـ ومع ذلك، فعليها أن تعالج المكان الذى هو جانب من العالم المحسوس؛ وإنه لشطح مع الوهم أن تبحث لهذه النظرية عن أشباه لدى الفلاسفة الذين جاءوا بعد ذاك؛ لكنى لا يسعنى إلا أن أظن بأن «كانت» لابد أن يكون قد أحب هذا الرأى عن المكان، على اعتبار أنه يشبه رأيه هو من بعض الوجوه.

يقول طماوس إن العناصر الحقيقية التى منها يتألف العالم المادى ليست هى التراب والهواء والنار والماء، بل هى ضربان من المثلثات القائمة الزاويا، ضرب منها هو ما يكون نصف مربع، والآخر هو ما يكون نصف المثلث المتساوى الأضلاع، فقد كان كل شىء فى بدايته مضطربا «وكان للعناصر المختلفة محالٌ مختلفة قبل أن ترُتَّب ترتيباً يكون منه الكون» لكن الله بعدئذ صاغ تلك العناصر بالصورة والعدد، «وجعلها بقدر المستطاع أجمل وأبدع ما يمكن، بعد أن كانت أشياء لا خير فيها ولا جمال»؛ ويقول إن هذين الضربين من المثلثات هما أجمل الصور، ولهذا استخدمهما فى بناء المادة؛ فبوساطة هذين النوعين من المثلثات، يمكنك أن تكون أربعة من الخمسة الأشكال التى تتخذها الأجسام؛ وكل ذرة فى كل عنصر من العناصر الأربعة هى جسم منتظم، فذرات التراب مكعبات، وذرات النار هرمية، وذرات الهواء ثمانية الجوانب، وذرات الماء عشرونية الجوانب (وسآتى إلى ذكر الذرات ذوات الاثنا عشر جانبا بعد قليل).

كانت نظرية الأجسام المنتظمة، التى يذكرها إقليدس فى الكتاب الثالث عشر، كشفاً جديداً فى عهد أفلاطون؛ وجاء تياتيتوس فأكملها، وتياتيتوس يبدو شابا

بالغ الصغر فى المحاورة المعروفة باسمه؛ ويجمع الرواة على أنه هو أول من برهن على أن هنالك خمسة أنواع فقط من الأجسام المنتظمة، وأنه هو الذى استكشف ثمانى الجوانب وعشرينيها[1]؛ فأما الأجسام المنتظمة الهرمية والثمانية، والعشرينية، فأوجهها تتألف من مثلثات متساوية الأضلاع؛ وأما ذو الاثنا عشر جانبا فيتألف من خماسيات متساوية؛ ولذا فلا يمكن تكوينه من صنفى المثلثات اللذين يقول بهما أفلاطون؛ ولهذا السبب لا تراه يستخدمه فيما يتصل بتركيب العناصر الأربعة.

وكل ما يقوله أفلاطون عن الشكل الاثنا عشرى هو «أن هنالك فضلا عما ذُكر، تركيبة خامسة استعملها الله فى الكون وهذا قول غامض، قد يوحى بأن الكون اثنا عشرى الجوانب، مع أنه فى مكان آخر يقول إنه مريع[1]، وكان الشكل الخماسى دائماً ذا أهمية بالغة فى السحر، والظاهر أنه مدين بمكانته للفيثاغوريين الذين أطلقوا عليه اسم «الصحة» واستخدموه شارة تميز أعضاء جمعيتهم[2] ويظهر أن الشكل الخماسى قد اكتسب خصائصه من كون الاثنا عشرى تتألف أوجهه من خماسيات، ومن كونه رمزاً للكون بمعنى من معانيه، الحق أن هذا الموضوع شائق، لكنه من العسير أن تجد معلومات كثيرة عنه محددة، بحيث تستطيع أن تستوثق من صدقها.

وبعد أن يناقش طماوس موضوع الإحساس، يمضى إلى شرح نفسى الإنسان: فنفس خالدة، وأخرى فانية، نفس خلقها الله وأخرى خلقتها الآلهة أما النفس الفانية «فمعرضة لتأثيرات فظيعة مستحيلة المقاومة ـ وأول المؤثرات اللذة، تلك المثير الأعظم الذى يغرى باقتراف الشر، وبعدئذ يجىء الألم الذى يصدُّ الإنسان عن الخير، وكذلك التهور والخوف، وهما مثيران أحمقان، ثم الغضب الذى يكاد ألا يوجد له ما يحد من سورته، والأمل الذى ما أسهل ما يضل سواء السبيل، مزج الآلهة هذه الأشياء بالحس اللا عاقل، وبالحب الذى لا يخشى شيئاً، مزجا جرى وفق القوانين الضرورية، ومن المزيج صاغوا الإنسان».

أما النفس الخالدة فموضعها الرأس، وأما الفانية ففى الصدر وكذلك تجد معلومات فسيولوجية عجيبة، مثال ذلك أن الغاية من الأمعاء هى أن تحول دون

النّهم، وذلك بحفظها للطعام داخل الإنسان، وهناك شرح آخر لتناسخ الأرواح فالجبناء والفجار من الرجال سيصبحون فى الحياة الآخرة نساء، وخفاف العقول السذّج، الذين يظنون أن علم الفلك يمكن تحصيله بالنظر إلى النجوم من غير معرفة الرياضة، سيصبحون طيوراً وأولئك الذين لا فلسفة لهم سيصبحون كواسر برية، وأغبى الناس فهما سيصبحون أسماكا.

وآخر فقرات المحاورة يلخصها كلها:

«لنا الآن أن نقول إن حديثنا عن طبيعة الكون قد بلغ ختامه، لقد جاء إلى العالم صنوف من الحيوان، حتى لقد أصبح حيواناً مرئياً يحتوى على المرئى وهو الله المحسنّ الذى هو صورة الله العاقل، وهو أعظم الكائنات وأفضلها وأجملها وأكملها ذلك هو السماء الواحدة التى لا يوجد سواها».

إنه من العسير أن تميز فى محاورة طماوس ما يستحق أن يؤخذ مأخذ الجد مما هو جرد أوهام الخيال، غير أنى أعتقد أن مارواه عن الخلق، من أنه أخرج نظاماً من الفوضى، يجب أن نأخذه مأخذ الجد التام، وكذلك ما قاله عن نسب العناصر الأربعة وعلاقتها بالأجسام المنتظمة وما هى مؤلفة منها من مثلثات؛ وواضح أن ما روى عن الزمان والمكان هو ما يعتقده أفلاطون حقاً، وكذلك الرأى القائل بأن العالم المخلوق صورة من نموذج أبدى، وامتزاج الضرورة بالغاية فى العالم، عقيدة آمن بها اليونان كلهم تقريباً، قبل نشأة الفلسفة بزمان طويل، وقد قبلها أفلاطون، فتخلص بذلك من مشكلة الشر، التى يتعقد بها اللاهوت المسيحى، وأظن أن تصويره للعالم بحيوان تصوير مقصود على سبيل الجدّ. لكننى أحسب التفصيلات التى ذكرت عن تناسخ الأرواح، والدور الذى نُسب للآلهة، وغير ذلك من التوافه، قد أضيفت لتخلع على الحديث لونا من الوصف الحىّ الذى يقرّبه إلى التصديق.

والمحاورة كلها ـ كما أسلفت القول ـ تستحق الدراسة لتأثيرها العظيم فى التكفير القديم والوسيط؛ وليس يقتصر تأثيرها هذا على أقل جوانبها جريا مع أوهام الخيال.

الهوامش

(١) فى هذه المحاورة من الغموض، مما أثار مجادلات بين الشراح؛ غير أننى ـ على وجه الإجمال ـ ارانى متفقاً كل الاتفاق مع «كورنفورد» فى كتابه البديع «فلسفة أفلاطون الكونية».

(٢) لابد ان «فون Vaughan كان يقرا هذه الفقرة حين نظم القصيدة التى مطلعها «رأيت الأبدية ذاك المساء».

(٣) يشير كورنفورد (فى المرجع المذكور له آنفا) إلى أن «الضرورة» هنا لا ينبغى أن تختلط فى أذهاننا بالفكرة الحديثة عن سلطان القانون الجبرى؛ فالأشياء التى تحدث بفعل «الضرورة» هى التى تحدث بغير غاية منشودة وهى مهوشة ولاتخضع لقانون.

(٤) كتاب Heath فى «الرياضة عند اليونان» ج ١ ص ١٥٩، ١٦٢، ٢٩٤ ـ ٢٩٦.

(٥) راجع كورنفورد للتوفيق بين العبارتين (فى المرجع المذكور له آنفا) ص ٢١٩.

(٢) انظر كتاب Heath (المذكور آنفاً) ص ١٦١.

الفصل الثامن عشر

المعرفة والإدراك الحسى عند أفلاطون

معظم المحدثين يسلمون بأن المعرفة التجريبية معتمدة على الإدراك الحسى ومستمدة منه، لكن هنالك رأيا يختلف عن هذا كل الاختلاف، تجده عند أفلاطون وغيره من فلاسفة مدارس معينة أخرى، إذ يرى هؤلاء أن ليس هنالك ما هو جدير باسم «معرفة» ما يمكن استقاؤه من الحواس، وأن المعرفة الحقيقية الوحيدة هى التى تتصل بالمدركات العقلية، فى رأى هؤلاء أن «٢+ ٢= ٤» معرفة بمعناها الصحيح، أما عبارة كهذه «الثلج أبيض» ففيها من الغموض وعدم اليقين ما لا يجعل لها محلا بين مجموعة الحقائق التى يعرفها الفيلسوف.

ولعلنا نستطيع أن نردّ هذه النظرة إلى أصولها عند بارمنيدس، لكن دنيا الفلسفة مدينة بها فى صورتها الصريحة لأفلاطون، وفى نيتى أن أتناول فى هذا الفصل أوجه النقدالتى وجهها أفلاطون إلى الرأى القائل بأن المعرفة هى نفسها الإدراك الحسى، ونقده هذا يشغل النصف الأول من محاورة تياتيتوس.

غاية هذه المحاورة هى أن تجد تعريفاً لكلمة «معرفة»، لكنها تنتهى. دون أن تصل إلى تعريف، اللهم إلا نتيجة سلبية، وترى مذاهب عدة مبسوطة فى هذه المحاورة ومرفوضة، لكنك لا تجد فيها اقتراحا بتعريف يعدُّ وافياً.

وأول التعريفات المقترحة ـ وهو وحده التعريف الذى سأتناوله بالبحث ـ يضعه تياتيتوس فى هذه الكلمات:

«إنه ليخيل إلىّ أن من يعرف شيئاً، إنما يدرك بحواسه هذا الشىء الذى يعرفه، فلست أرى الآن رأيا سوى أن المعرفة هى الإدراك الحسى ولا شىء غير الإدراك الحسى» ويقول سقراط إن هذا الرأى هو نفسه رأى بروتاجوراس الذى يقول: «إن الإنسان مقياس كل شىء». أعنى أن أى شىء «هو بالنسبة لى مايظهر لى منه، وهو بالنسبة لك مايظهر لك منه» ثم يضيف سقراط إلى ذلك قوله: «فالإدراك الحسى إذن هو دائماً شىء كائن، وهو باعتباره سبيلا للمعرفة، لا يتطرق إليه الخطأ».

ويتبع ذلك شطر كبير من المناقشة خاص بتحديد الإدراك الحسى، حتى إذا ما فرغوا من ذلك، لم يعد الأمر بحاجة إلى وقت طويل لإقامة البرهان على أن هذا الشىء الذى يقال له إدراك حسى كما تبين من تحديده، يستحيل أن يكون معرفة، ويضيف سقراط إلى مذهب بروتاجوراس مذهب هرقليطس، وهو أن كل شىء فى تغير دائم أعنى أن «كل شىء مما يسرنا أن نصفه بالكينونة إن هو فى حقيقة أمره إلا سائر فى طريقه إلى أن يصير شيئاً آخر»، ويعتقد أفلاطون أن هذا الكلام يصدق على المحسات، لكنه لا ينطبق على موضوعات المعرفة الحقة، ومع ذلك فآراؤه الإيجابية فى هذا الصدد تظل من أول المحاورة إلى آخرها متوارية لا يعبر عنها تعبيراً صريحاً.

وينتج من مذهب هرقليطس - حتى وإن لم يكن ممكن التطبيق إلا على موضوعات الحس - مضافا إليه تعريف المعرفة على أنها الإدراك الحسى، أقول إنه ينتج من هذا أن المعرفة هى معرفة بما يصير، لا بما هو كائن.

وهاهنا فى هذا الموضع، تصادف بعض الألغاز التى هى من طراز أولى جداً. فيقال مثلا: إنه مادام العدد ٦ أكبر من العدد ٤، لكنه أصغر من العدد ١٢، فإن ٦ تكون كبيرة وصغيرة معاً، وفى هذا تناقض، كذلك يقال إن سقراط الآن أطول من تياتيتوس الذى لا يزال غلاما لم يرشد بعد، لكن سقراط سيكون بعد بضعة أعوام أقصر من تياتيتوس، إن يكون سقراط طويلا وقصيراً فى آن واحد فالظاهر أن فكرة القضية ذات العلاقات، قد أربكت أفلاطون كما أربكت معظم الفلاسفة الأعلام حتى هيجل (بما فى ذلك هيجل نفسه)، ومع ذلك فهذه الألغاز ليست جزءا من صميم موضوع المناقشة، ويمكن إهمالها.

ثم يعود الحوار إلى موضوع الإدراك الحسى، فيعزى إلى تفاعل بين الموضوع المحس وعضو الحس. وكلاهما ـ بناء على مذهب هرقليطس ـ متغير أبدا، ثم كلاهما فى تغيره بغير الصورة الحسية المدركة، فيلاحظ سقراط أنه وهو معافى يجد الخمر حلواً؛ لكنه يجده مراً وهو عليل، فهاهنا تغير المدرك هو الذى يحدث تغيراً فى الصورة الحسية المدركة.

وتذكر اعتراضات معينة على مذهب بروتاجوراس، ثم يسحب بعضها فيما بعد، فيعترض بأن بروتا جوراس كان ينبغى كذلك أن يعترف بأن الخنازير والقردة مقاييس لكل شىء، ما دامت الخنازير والقردة هى أيضاً كائنات مدركة، وتثار مشكلات خاصة بصدق الإدراك الحسى فى الأحلام وحالات الجنون، فيقترح مقترح بأنه لو صدق بروتاجوراس، فليس هنالك تفاوتُ فى المعرفة بين إنسان وإنسان، فلا يكون بروتاجوراس فى مثل حكمة الآلهة فحسب، بل إن الأمر ليجاوز هذا إلى ماهو أفظع، لأنه عندئذ لا يكون أكثر حكمة من شخص مأفون، أضف إلى ذلك أنه إذا كانت الأحكام التى يقولها شخص ما، لها نفس الصدق الذى يكون لأحكام شخص آخر، فالذين يحكمون على بروتاجوراس بالخطأ من حقهم أن يظن بحكمهم الصواب كما من حقه أن يظن الصواب بما يقول.

ويأخذ سقراط على نفسه أن يلتمس جوابًا عن كثير من هذه الاعتراضات متخذاً لنفسه ـ مؤقتاً ـ وجهة نظر بروتاجوراس، أما عن الأحلام فالإدراكات الحسية فيها صادقة باعتبارها إدراكات حسية، وأما الحجة التى ذكرت فيها الخنازير والقردة، فقد حذفت على أساس أنها سوقية شائنة، وأما عن الحجة التى تقول إنه لو كان كل إنسان مقياس الأشياء جميعاً، كان الناس جميعاً سواء فى الحكمة، فإن سقراط يقترح ـ بالنيابة عن بروتاجوراس ـ جوابا غاية فى الطرافة، وهو أنه بينما يستحيل أن نقول عن حكم إنه أصدق من حكم آخر، إلا أنه يجوز القول بأن حكما أفضل من حكم آخر، بمعنى أن نتائجه أفضل من نتائج الحكم الأول، وفى هذا الرأى إيحاء بمذهب البراجماتية(١).

وعلى الرغم من أن سقراط هو الذى ابتكر هذا الجواب ابتكاراً، إلا أنه هو نفسه لا يقتنع به، فهو يؤيده بقوله ـ مثلا ـ إن الطبيب حين يتنبأ بمجرى مرضى،

فهو عندئذ يعرف بالفعل عن مستقبلى أكثر مما أعرف أنا، وحين يختلف الناس عما يجمل بالدولة أن تصدره من قرارات، فإن النتائج تبين أن بعض الناس كان أوسع علماً بالمستقبل من بعضهم الآخر، وعلى ذلك فلابد لنا أن نعترف بالنتيجة، وهى أن الرجل الحكيم أفضل مقياساً للأشياء من الأحمق.

كل هذه اعتراضات على الرأى القائل بأن كل إنسان مقياس لكل شىء، وهى كذلك اعتراضات بطريق غير مباشر على المذهب القائل بأن «المعرفة» معناها «إدراك حسى» بمقدار ما يؤدى هذا الرأى الأخير إلى الرأى الأول، وهنالك فضلا عن ذلك حجة مباشرة، وهى أنه لابد من الاعتراف بالذاكرة كما اعترفنا بالإدراك الحسى، ويسلم السامعون بهذا، ويعدل التعريف المقترح تعديلا يلائم هذا الاقتراح.

وننتقل بعد ذلك إلى أوجه النقد الموجهة إلى مذهب هرقليطس، فأول ما نراه أنهم وضعوا هذا المذهب فى صورته المتطرفة، حسب ماينشره عنه تلاميذ هرقليطس بين الشباب النابه فى أفسوس ـ فيما يزعمون لنا ـ وذلك أن الشىء يمكن أن يتغير على وجهين: فيمكن أن يتغير بالحركة من مكان إلى مكان، وكذلك يمكن أن يتغير فى صفاته، ومذهب التغير الدائم فى زعمهم يجعل كل شىء متغيراً على الوجهين معا[٢]، وليس يقتصر الأمر على أن يكون كل شىء خاضعاً لبعض التغيرات فى صفاته، بل إن كل شىء يغير دائماً كل صفاته ـ هكذا ـ فيما يزعمون لنا ـ يقول أذكياء الناس فى أفسوس، غير أن هذا القول يستتبع نتائج غريبة، إذ لا يمكننا أن نقول «هذا أبيض» لأنه لو كان أبيض حين بدأنا الكلام، فلن يعود أبيض قبل أن نفرغ من نطق العبارة التى بدأناها، ويستحيل أن نصدق حين نقول إننا نرى شيئا، لأن الرؤية دائمة التغير بحيث تصير لا رؤية، ولو كان كل شىء يتغير على كل وجه من وجوه التغير، فليس يجوز للرؤية أن تسمى بهذا الاسم أكثر مما يجوز لها أن تسمى بعدم الرؤية، كما لا يجوز للإدراك الحسى أن يطلق عليه هذا الاسم، أكثر مما يجوز أن يطلق عليه اللا إدراك الحسى، وحين نقول «إن الإدراك الحسى معرفة» فيمكننا كذلك أن نقول: «إن الإدراك الحسى هو لا معرفة».

وإن ما تؤدى إليه الحجة السالفة، هو أنه مهما يكن من أمر التغير الدائم الذى يصيب الأشياء، فلابد أن تكون معانى الكلمات ثابتة، على الأقل مدى فترة معينة، إذ لولا ثباتها لما تحدد معنى عبارة تقال، ولما صح أن توصف عبارة بالصواب دون الخطأ، لابد أن يكون ثمة شىء ثابت، مع التهاون فى معنى الثبات، ذلك إن أردنا أن تصبح المعرفة أو المناقشة فى حدود الإمكان، وفى رأيى أن ذلك الأمر لا مفر من الاعتراف به، غير أننا نستطيع أن نأخذ بكثير جداً من التغير دون أن يكون فى ذلك ما يتنافى مع ذلك الاعتراف.

وهاهنا ـ فى هذا الموضع ـ يرفض المتحاورون أن يناقشوا رأى بارمنيدس، على أساس أنه أعظم وأضخم من أن يكون موضعا لنقاش، فهو «شخصية موقرة مهيبة» «وكان فيه شىء من العمق يحوطه الجلال من جميع أقطاره» وهو «رجل أضعه من احترامى فى منزلة فوق الجميع»، وإن أفلاطون بهذه العبارات ليبين حبه لعالم ثابت، وكرهه للتغير الذى قال به هرقليطس، ذلك التغير الذى سلم به لكى يمضى فى الحوار فحسب، لكنه بعد أن عبّر عن إجلاله هذا لبارمنيدس، أبى أن يأخذ فى شرح وجهة النظر البارمنيدية التى هى البديل الذى يؤخذ لو رفض هرقليطس.

وعندئذ نبلغ من المحاورة موضعا يدلى فيه أفلاطون بآخر حججه، وهى حجة يوجهها ضد التسوية التامة بين المعرفة والإدراك الحسى، ويبدأ الحديث بقوله إننا ندرك خلال الأعين والآذان، لا بالأعين والآذان، ثم يمضى إلى القول بأن بعض معرفتنا لا صلة له البتة بأى عضو من أعضاء الحس، فنستطيع ـ مثلا ـ أن نعرف بأن الأصوات لا تشبه الألوان، ولو أنه ليس ثمة عضو معين من أعضاء الحس فى إمكانه أن يدرك الأصوات والألوان معا، كلا ولا هناك عضو من أعضاء الحس لإدراك «الوجود واللا وجود، والتشابه والتباين، والهوية والاختلاف، وكذلك الوحدة والأعداد بصفة عامة» وقل هذا نفسه فى الشريف والوضيع، والخير والشر، «فالعقل يتأمل بعض الأشياء متخذاً من نفسه أداة لتأملاته، كما أنه يدرك بعض الأشياء الأخرى بوساطة ملكات الجسم»، إننا ندرك الصلب واللين بوساطة اللمس، لكنه العقل هو الذى يحكم بأنهما موجودان،

وبأنهما ضدان، إن العقل وحده هو الذى فى مستطاعه أن يبلغ الوجود، ولا نستطيع بلوغ الحق إذا لم نبلغ الوجود، ويلزم عن هذا أننا لا نعرف الأشياء بوساطة الحواس وحدها، إذ الحواس وحدها لا تمكننا من إدراك وجود الأشياء، وإذن فقوام المعرفة هو التأمل، لا الانطباعات الحسية، والإدراك الحسى ليس معرفة لأنه « لا يأخذ بنصيب فى إدراك الحقيقة، مادام لا يأخذ بنصيب فى إدراك الوجود».

وليس من اليسير أبداً أن نفرّق بين ما يمكن قبوله وما يجب رفضه، من عناصر هذا الحجاج الذى يعارض جعل المعرفة والإدراك الحسى شيئاً واحداً، فثمة موضوعات ثلاثة، متصل بعضها ببعض، يتناولها أفلاطون بالبحث وهى:

(١) المعرفة إدراك حسى.

(٢) الإنسان مقياس كل شىء.

(٣) كل شىء فى تغير دائم.

١ـ والموضوع الأول من هذه الثلاثة ـ وهو وحده الموضوع الذى يهم القائمين بالحوار قبل أى موضوع سواه ـ يوشك ألا يتصدى له المتناقشون موضوعاً قائماً بذاته، إلا فى الفقرة الأخيرة، التى كانت موضع حديثنا الآن، ففى هذه الفقرة يحتج بأن الموازنة، ومعرفة الوجود وفهم العدد، كلها أمور ضرورية للمعرفة، لكننا لا نستطيع أن ندخلها فى باب الإدراك الحسى، لأنها ليست نتيجة لفعل أى عضو من أعضاء الحس، وإن ما يمكن قوله عن هذه الأشياء ليختلف باختلافها، وسنبدأ بالحديث عن التشابه وعدم التشابه.

إننى ـ شخصياً ـ مستعد للاعتراف بأنه ليس من قبيل «الإحساس أن أرى لونين معينين معا، فأدرك أنهما يتشابهان أو يتباينان ـ حسب الحالة القائمة عندئذ ـ بل إن إدراك ما بينهما من تشابه أو تباين، هو «حكم من الإدراك الحسى»، فرأيى هو أن الإحساس ليس معرفة، بل مجرد حادثة وقعت للحواس، تدخل فى نطاق علم الطبيعة، كما تدخل فى نطاق علم النفس سواء بسواء، إننا بطبيعة تكويننا نعتقد ـ كما اعتقد أفلاطون ـ أن الإدراك الحسى علاقة قائمة

بين المدرك وبين الموضوع للدرك، فترانا نقول «أرى منضدة» لكن «أنا» و «منضدة» فى هذه العبارة، تركيبتان منطقيتان، فالذى وقع إن هو فى صميمه إلا لمعات معينة من اللون، فارتبطت هذه اللمعات اللونية بتصورات لمسية معينة، وقد يؤدى حدوثها إلى نطقنا بكلمات، وقد تكون مصدراً للذكريات عندنا، فالإحساس إذا ما ملئ بالتصورات اللمسية، يصبح «شيئا مدركا» نفرض فيه إنه مما ينتمى إلى عالم الطبيعة، وأما الإحساس إذا ما ملئ بكلمات أو ذكريات، فيصبح «إدراكا حسيا» يكوّن جزءاً من «الذات المدركة» وعندئذ يعدّ منتميا إلى عالم العقل، إن الإحساس فى ذاته مجرد حادثة حدثت، لا توصف بصدق ولا كذب، ومثل هذا الحكم هو ما أسميه «حكما من الإدراك الحسى»، فالقول بأن «المعرفة إدراك حسى» لابد أن نفسره على أن معناه هو أن «المعرفة أحكام من الإدراك الحسى»، فليس هو بالقول المقبول من الوجهة النحوية إلا وهو فى هذه الصورة.

ولنعد إلى التشابه والتباين، فأقول إن من الممكن جداً ـ حين أدرك لونين فى آن واحد ـ أن يكون مابينهما من تشابه أو تباين جزءاً من المعطى الحسى، وأن يثبت فى حكم من الإدراك الحسى؛ إن حجة أفلاطون بأنه ليس لدينا عضو من أعضاء الحس لإدراك التشابه والتباين، تتجاهل المراكز العصبية فى الدماغ، وتزعم أن أعضاء الحس كلها لابد أن تكون على سطح الجسم.

والذى يؤيد إدخالنا للتشابه والتباين فيما يجوز أن يكون من المعطيات الإدراكية فى الحس، هو الدليل الآتى: لنفرض أننا نرى لونين ا، ب، وأننا نحكم عليهما بقولنا «ا مثل ب»، ثم لنفرض فوق ذلك ـ كما يفعل أفلاطون ـ أن مثل هذا الحكم صحيح بصفة خاصة فى الحالة الموضوعة أمام نظرنا الآن، إذن فهناك علاقة تشابه بين ا، ب، وليس الأمر مجرد حكم نقوله نحن مثبتين به وجود ذلك التشابه، إذ لو لم يكن فى الأمر إلا حكمنا نحن لكان حكما جزافا، لا يصلح أن يحكم عليه بصدق أو كذب، لكن الواضح هو أنه حكم مما يصح أن يوصف بالصدق أو الكذب، فالعلاقة يمكن قيامها فعلا بين ا، ب، ويستحيل أن تكون مجرد كائن «عقلى» ـ إن الحكم بأن «ا مثل ب» صادق (إذا كان صادقا) لأنه مستند إلى «واقع»، فشأنه هو نفسه شأن حكمنا بأن «ا أحمر» أو «ا مستدير»، فليس العقل عاملا فى إدراك التشابه أكثر من كونه عاملا فى إدراك اللون.

وأنتقل الآن إلى «الوجود» الذى يعلق عليه أفلاطون أهمية كبرى، فهو يقول إن لدينا فكرة تشمل الصوت واللون معا، وهى فكرة أن كليهما موجود، فالوجود ينتمى إلى كل شىء، وهو بين الأشياء التى يدركها العقل من تلقاء نفسه، وإذا لم ندرك الوجود فمن المستحيل أن ندرك الحقيقة.

ونقد أفلاطون فى هذه النقطة يختلف كل الاختلاف عن طريقة نقده فى نقطة التشابه والتباين، فالحجة عليه هنا، هى أن كل ما يقوله عن الوجود مرده إلى خطأ فى التركيب النحوى، أو قلْ هو خطأ فى تركيب الكلام، وهذه نقطة هامة، لا بالنسبة إلى أفلاطون فحسب، بل كذلك بالنسبة إلى أمور أخرى كالحجة الوجودية التى تقال برهانا على وجود الله.

فافرض أنك تقول لطفل: «إن الأسد موجود، أما وحيدة القرن فلا وجود لها» فأنت تستطيع أن تبرهن على ماتقوله بالنسبة للأسد، بأن تصطحبه إلى حديقة الحيوان، وهناك تشير له قائلاً: «انظر هذا أسد» ولن تضيف إلى قولك هذا ـ ما لم تكن فيلسوفا ـ عبارة كهذه : «وتستطيع أن ترى أن ذلك موجود» فإذا أضفت هذه العبارة باعتبارك فيلسوفًا، فأنت إنما تنطق بها هراء لا معنى له، فقولك «الأسد موجودة» معناه «ثمة أسد» أعنى أن «س أسد» تكون صحيحة حين توجد س المناسبة لها» لكننا لا نستطيع أن نقول عن «س المناسبة» هذه بأنها موجودة، إذ لا يمكن نسبة فعل الوجود إلى وصف، كاملا كان ذلك الوصف أو ناقصا، فكلمة «أسد» وصف ناقص لأنها تنطبق على أفراد كثيرة، أما عبارة «أكبر أسد فى حديقة الحيوان» فوصف كامل، لأنه لا ينطبق إلا على شىء واحد.

وافرض الآن أنى أنظر إلى بقعة حمراء لامعة، فقد أقول: «هذا هو ما أدركه بالحس الآن» ولى أن أقول كذلك «إن ما أدركه الآن بالحس موجود» لكن لا ينبغى أن أقول «هذا موجود» لأن كلمة «موجود» لا يكون لها معنى إلا إذا نسبت إلى وصف لا إلى اسم[٢] وبهذا نتخلص من «الوجود» على اعتبار أنه شىء من الأشياء التى يدركها العقل فى الموضوعات التى يتعلق بها إدراكه. وأنتقل الآن إلى فهم الأعداد فهاهنا لابد من بحث شيئين مختلفين كل الاختلاف: أولهما قضايا الحساب، وثانيهما قضايا العدّ التجريبية، فعبارة «٢+ ٢= ٤» من النوع الأول، وعبارة «لى عشرة أصابع» من النوع الثانى.

فأنا أوافق أفلاطون على أن الحساب، والرياضة البحتة بصفة عامة، ليست مستمدة من الإدراك الحسى، ذلك لأن الرياضة البحتة قوامها تحصيل حاصل، شبيه بقولنا «الناس ناس» ولو أنها فى العادة أكثر من ذلك تعقيدا، فلكى نعلم أن القضية الرياضية صحيحة، لا يلزمنا دراسة العالم، بل كل ما يلزمنا هو دراسة معانى الرموز، والرموز ـ إذا ما نحينا التعريفات (التى غايتها هى مجرد الاختصار) ـ إن هى إلا كلمات مثل «أو» و «ليس» و«كل» و«بعض» التى لا تدل على شىء قط فى العالم الواقعى، كما تدل مثلا كلمة «سقراط»، فالمعادلة الرياضية تثبت بأن مجموعتين من الرموز لهما نفس المعنى، ومادمنا نحصر أنفسنا فى الرياضة البحتة، فلابد أن يكون هذا المعنى مما يمكن فهمه دون أن نعرف شيئاً على الإطلاق عما يقع فى نطاق الإدراك الحسى، وعلى ذلك، فالصدق الرياضى ـ كما يذهب أفلاطون ـ غير معتمد على الإدراك الحسى، لكنه صدق من نوع فريد، ولا ينطبق إلا على الرموز وحدها.

أما قضايا العد، مثل «لى عشرة أصابع» فتقع فى طائفة مختلفة عما أسلفنا كل الاختلاف، وهى بداهة معتمدة على الإدراك الحسى، إلى حد ما على الأقل، وواضح أن فكرة «إصبع» قد جردناها من الإدراك الحسى، ولكن ماذا نقول فى فكرة «عشرة»؟ إنه ليبدو أننا هاهنا أمام كلى حقيقى، أو مثال أفلاطونى، فنحن لا نستطيع أن نقول إننا قد جردنا «عشرة» من الإدراك الحسى، لأن كل مدرك حسى مما يمكن أن ننظر إليه من ناحية كونه عشرة من نوع ما من الأشياء ، يمكن كذلك أن ينظر إليه من ناحية كونه شيئاً آخر غير كونه عشرة، افرض أننى سأسمى مجموع الأصابع فى إحدى اليدين بكلمة «الإصبعية»، عندئذ يمكننى أن أقول إن لى «إصبعيتين» وهى عبارة تصف نفس الواقعة الحسية التى سبق لى أن وصفتها مستعينا بالعدد عشرة؛ وعلى ذلك ففى عبارة «لى عشرة أصابع» يلعب الإدراك الحسى دوراً أصغر، ويقوم الإدراك العقلى بدور أكبر مما يحدث فى عبارة مثل «هذا أحمر» ومع ذلك فالاختلاف فى الدرجة وحدها.

والجواب الكامل فيما يتعلق بالقضايا التى ترد فيها كلمة «عشرة» هو أن هذه القضايا إذا ما حللت تحليلا صحيحاً، وجد أنها لا تحتوى على شىء بين

مقدماتها يقابل كلمة «عشرة» وشرح هذه بالنسبة لعدد كبير مثل عشرة، فيه تعقيد كثير، ولذا فيحسن أن نستبدل بالعبارة السالفة عبارة أخرى هى: «لى يدان»، وهذه معناها ما يأتى:

«هنالك أو هنالك ب بحيث لا تكون ا، ب رمزين لشىء واحد، ومهما يكن معنى س، فالعبارة «س يدلى» عبارة صحيحة فى حالة واحدة فقط، وهى أن تكون س هى ا، أو س هى ب»،

فى هذا التحليل لا ترد كلمة «اثنين»، نعم إن حرفين هما ا، ب، يردان فى العبارة، لكن ليس بنا حاجة لمعرفة أنهما اثنان، أكثر من حاجتنا إلى معرفة أنهما سوداوان أو بيضاوان، أو أى لون آخر مما عسى أن يكونا ملونين به.

وهكذا تكون الأعداد صورية بمعنى دقيق من معانيها، فالحالات الواقعة التى تخلع الصدق على قضايا مختلفة كلها يثبت عن مجموعات مختلفة من الأشياء أن كلا منها يتألف من عضوين، هذه الحالات الواقعة كلها لا تشتمل على عنصر مشترك بينها جميعاً، بل المشترك بينها هو الصورة، وإذن فالقضايا فى هذه الحالة تختلف عن القضايا التى تقال عن «تمثال الحرية» أو عن «القمر» أو عن «چورچ وشنطن»، لأن أمثال هذه القضايا تشير إلى جزء معين من الزمان والمكان، وهذا الجزء المعين الزمانى المكانى هو العنصر المشترك بين العبارات المختلفة التى يمكن أن تقال عن «تمثال الحرية»، أما القضايا التى تقول: «ثمة اثنان من كذا وكذا» فليس بينها شىء مشترك، اللهم إلا صورة تشترك فيها جميعاً، والعلاقة بين لفظة «اثنين» وبين معنى القضية التى ترد فيها هذه اللفظة، أكثر تعقيداً بدرجة كبيرة من العلاقة الكائنة بين لفظة «أحمر» وبين معنى القضية التى ترد فيها، فلنا أن نقول - بمعنى ما - إن اللفظة «اثنين» لا تعنى شيئا، وذلك لأنها حين ترد فى عبارة صادقة، فلا يكون لها بين مقومات المعنى عنصر يقابلها، ونستطيع - إذا شئنا - أن نمضى فى قولنا إن الأعداد أبدية، ثابتة لا تتغير، وما إلى ذلك من صفات، لكننا يجب أن نضيف إلى ذلك قولنا بأنها كذلك خيال منطقى.

وهنالك نقطة أخرى، فأفلاطون يقول عن الصوت واللون «إنهما معا اثنان، وكل منهما واحد» وقد نظرنا فى أمر الاثنين، وسننظر الآن فى أمر الواحد، فها هنا غلطة شبيهة جداً بالغلطة الخاصة بالوجود، ذلك أن المحمول «واحد» لا يضاف إلى الأشياء، بل يضاف فقط إلى الفئات ذوات العضو الواحد، فلنا أن نقول « إن الأرض لها تابع واحد» لكن من الخطأ فى التركيب اللغوى أن نقول «إن القمر واحد» إذ ماذا يكون معنى هذه الجملة؟ إن فى إمكانك كذلك أن تقول «إن القمر كثير» مادامت أجزاؤه كثيرة، أما قولك «الأرض لها تابع واحد» فيبثت صفة من صفات المدرك الكلى. «تابع الأرض» وأعنى بها الصفة التالية:

«هنالك شىء جـ بحيث تكون العبارة «س تابع للأرض» صادقة فى حالة واحدة فقط، وهى حين تكون س هى جـ».

هذه حقيقة فلكية، لكنك إذا أحللت كلمة «قمر» أو أى اسم آخر محل العبارة «تابع الأرض» كانت النتيجة إما بغير معنى، وإما تحصيل حاصل، فكلمة «واحد» إذن صفة تحمل على مدركات كلية معينة، كما أن «عشرة» صفة تحمل على المدرك الكلى «إصبعى»، أما أن تقول إنه «مادامت الأرض لها تابع واحد، وهو القمر، إذن فالقمر واحد» فقولك هذا يكون به من سوء التركيب كما فى العبارة الآتية: «كان الحواريون اثنا عشر، وكان بطرس حواريا، وإذن فبطرس اثنا عشر» وهو قول كان يصدق لو استبدلنا بكلمة «اثنا عشر» كلمة «أبيض».

يتبين من الاعتبارات السالفة أنه بينما يوجد نوع صورى من المعرفة، وهو الرياضة والمنطق، لا يستمد من الإدراك الحسى، فإن حجة أفلاطون فيما يتعلق بكل ضروب المعرفة الأخرى، فيها مغالطة، وهذا بالطبع لا ينهض دليلا على أن النتيجة التى وصل إليها باطلة، وإنما يدل فقط على أنه لم يقم برهانا سليما على افتراضه بأنها صحيحة.

(٢) وأنتقل الآن إلى وجهة نظر بروتا جوراس، التى يقول فيها إن الإنسان هو مقياس كل شىء، أو أن كل فرد من الناس هو مقياس كل شىء، كما يفسرها المفسرون، فلا مناص هنا من تحديد الخط الذى تسير عليه المناقشة، إذ لابد -

أولا ـ أن نفرق بين المدركات الحسية وبين الاستدلالات، فحين نكون بصدد المدركات الحسية، فلا مندوحة للفرد من الناس أن يكون محصوراً فى مدركاته الخاصة، فما يعرفه عن المدركات الحسية التى للآخرين، إنما يعرفه استدلالا من مدركاته هو الخاصة فى السمع والقراءة، فمدركات الحالمين والمجانين ـ باعتبارها مدركات فى الحس ـ لا تقل صدقا عن مدركات الآخرين: وكل الاعتراض عليها هو أنه لما كان السياق الذى توضع فيه تلك المدركات سياقا غير مألوف، فالأرجح أن تؤدى تلك المدركات إلى استدلالات خاطئة.

ولكن ماذا نقول فى الاستدلالات؟ أهى كذلك شخصية خاصة؟ لابد لنا أن نعترف بأنها كذلك بمعنى من معانيها، فالذى علىَّ أن أومن به، لابد أن أومن به لسبب أراه أنا جديراً بالثقة، نعم قد يكون السبب الذى يدعونى إلى التصديق قولاً يقوله سواى، لكنه مع ذلك قد يكون سبباً كافياً لا ينقصه شىء ـ مثال ذلك حين أكون قاضياً يستمع إلى شهادة الشهود، ومهما كنت من التشيع لبروتاجوراس، فمن المعقول أن أقبل الفكرة التى يقولها لى إخصائى الحساب عن مجموعة من الأرقام، مفضلا فكرته على فكرتى أنا، لأننى ربما أكون قد وجدت فى مرات متكررة أننى حين أختلف معه أول الأمر، أعود فأتبين بعد عناية قليلة فى النظر إلى المسألة أنه هو الذى كان على صواب؛ وبهذا المعنى، يجوز لى أن أسلم بأن سواى أحكم منى، إن وجهة النظر البروتاجورية إذا فسرت تفسيراً صحيحاً، لا تتضمن الرأى بأنى لاأخطئ أبداً، وكل ما تتضمنه هو أن البرهان على أننى أخطأت لابد أن يظهر لى أنا، إن نفسى فيما مضى يمكن أن توضع للحكم عليها كما يحكم على شخص آخر، لكن ذلك كله قائم على أساس الافتراض بأن الاستدلالات ـ إذا قورنت بالمدركات الحسية ـ تشتمل على معيار للصدق غير شخصى، لو كان أى استدلال أنتهى إليه لا يختلف قط عن أى استدلال آخر، إذاً لسلمنا بأن الفوضى العقلية التى يقول أفلاطون إنها تلزم عن موقف بروتاجوراس، تقع فعلا نتيجة لمثل ذلك الوجهة من النظر. فيظهر أن أفلاطون قد أصاب فى هذه النقطة، وهى نقطة هامة، غير أن المعتنق للمذهب التجريبى سيقول إن الإدراكات الحسية هى مقياس الصدق فى الاستدلال الذى يتناول مادة تجريبية.

(٣) لقد هوَّل أفلاطون فى عرضه لمذهب التغير الشامل لكل شىء، ومن العسير علينا أن نفرض بأن إنساناً واحداً قد اعتنق ذلك المذهب فى الصورة المغالية التى عرضه بها أفلاطون؛ فلنفرض مثلا أن الألوان التى نراها لا تنفك تتغير، فكلمة مثل «أحمر» تنطبق على ألوان كثيرة، وإذا قلنا «أرى أحمر» فليس هنالك سبب يجعل من المستحيل أن يظل هذا القول صادقا خلال الزمن الذى يستغرقه النطق بالعبارة، إن أفلاطون ينتهى إلى ما ينتهى إليه من النتائج بتطبيقه على عمليات التغير المستمر تقابلا منطقياً مثل إدراك ولا إدراك، ومعرفة ولا معرفة، لكن هذا التقابل لا يصلح لوصف تلك العمليات، إفرض أنك ترقب رجلا فى يوم يكتنفه الضباب، وهو يبتعد عنك سائرًا فى الطريق، فهو يزداد غموضاً كلما ابتعد عنك، حتى تجىء لحظة تثق عندها أنك لم تعد تراه، لكن هناك فترة متوسطة من الشك، هل تراه أو لا تراه، إن المتقابلات المنطقية قد اخترعناها نحن لخدمة مصالحنا غير أن التغير المستمر محتاج إلى جهاز كمِّىّ، ينكر أفلاطون إمكان وجوده، وإذن فما يقوله فى هذا الموضوع خارج عن مجال البحث خروجا بعيداً.

لكنه لابد من التسليم فى الوقت نفسه، بأنه ما لم يكن للكلمات معان محددة إلى حد ما، استحال الحديث، غير أنه من اليسير فى هذا الموضع أيضاً أن نسرف فى إطلاق القول من القيود، فالكلمات تتغير معانيها فعلا، خذ مثلا كلمة «فكرة» فلسنا نستطيع أن نقول معنى يشبه المعنى الذى استعملها أفلاطون به، إلا بعد شوط طويل من التعلم، ومن الضرورى أن يكون التغير الطارئ على معانى الكلمات أبطأ من التغير الذى تصفه تلك الكلمات، ولكنه ليس من الضرورى الا يكون هناك تغير أبداً فى معانى الكلمات، وقد لا يكون هذا الكلام صادقا على الألفاظ المجردة المستعملة فى المنطق والرياضة، لكن هذه الألفاظ ـ كما رأينا ـ تنطبق على صورة القضايا لا على مادتها، وهنا كذلك نلاحظ أن المنطق والرياضة لهما موقف فريد، وإن يكن أفلاطون قد تأثر بالفيثاغوريين فبالغ فى المشابهة بين ضروب المعرفة الأخرى وبين الرياضة، فوقع فى غلطة وقع فيها كثيرون من أعظم الفلاسفة، لكن ذلك لا ينفى عنها أنها خطأ.

الهوامش

(١) لعل هذه الفقرة هى أول ما اوحى إلى .F. C بإعجابه ببروتاجوراس

(٢) يظهر أن افلاطون والشباب النشيط فى افوى جميعاً، لم يلاحظوا ان الحركة المكانية مستحيلة إذا فهم مذهب هرقليطس على صورته المتطرفة لأن الحركة تتطلب ان الشئ المعين (١) يكون الآن هنا وبعدئذ هناك، ولابد ان يظل هو نفسه إبان حركته؛ لكن هنالك تغيراً فى السفة وتغيراً فى المكان حسب المذهب الذى يضعه أفلاطون تحت البحث دون أن يكون معهما تغير فى الجوهر؛ ولقد ذهبت فيزيقا لكم (الكوانتم) الحديثة ـ فى هذا العدد ـ إلى أبعد مما ذهب إليه أشد تلاميذ هرقليطس تطرفا فى عهد أفلاطون؛ ولما قبل هذا المذهب الحديث لأفلاطون لظنه هادئاً لا للملم، لكنه لم يكن كذلك.

(٣) انظر فى هذا الموضوع آخر فصل من فصول هذا الكتاب

الفصل التاسع عشر

ميتافيزيقا أرسطو

فى دراستنا لفيلسوف عظيم، وفى دراستنا لأرسطو بصفة خاصة، لابد لنا من دراسته على وجهين: فندرسه بالنسبة لأسلافه وبالنسبة لمن جاءوا بعده؛ أما بالنسبة للأسلاف، فلأرسطو عدد ضخم من الحسنات، وأما بالنسبة لمن جاءوا بعده، فله عدد لايقل عن ذلك ضخامة من السيئات ؛ ولو أن تبعة سيئاته تقع على عاتق من جاءوا بعده أكثر مما تقع على عاتقه هو؛ فقد جاء فى ختام الفترة المتميزة بالأصالة من تاريخ الفكر اليونانى؛ ثم مضى بعد موته ألفا عام قبل أن ينجب العالم فيلسوفا يمكن أن يدنو منه فى مكانته؛ وفى أواخر هذه الحقبة الطويلة، كان نفوذه قد أوشك أن يبلغ ما للكنيسة من سلطان لايقبل الجدل؛ وكان قد بات فى العلم وفى الفلسفة على السواء، عقبة كؤودا فى سبيل التقدم؛ فمنذ بداية القرن السابع عشر، ترى كل خطوة تقريبا من خطوات التقدم العقلى، مضطرة أن تبدأ بالهجوم على رأى من الآراء الأرسطية؛ ولايزال هذا يصدق على المنطق حتى يومنا هذا؛ لكن فداحة المصاب لم تكن لتقلّ - إن لم تزد - إذا كان قد كُتِبَ لأحد من أسلافه (وربما استثنينا ديمقريطس) أن يظفر بمثل ما ظفر به أرسطو من قوة النفوذ؛ فلكى ننصفه، لابد - أولا - من نسيان شهرته المفرطة بعد موته، ثم لابد من نسيان ما سُدِّد نحوه بعد موته من اتهامات مفرطة كذلك ، جاءت نتيجة لتلك الشهرة.

ولد أرسطو على الأرجح عام ٣٨٤ ق. م فى ستاجيرا من أعمال تراقيا؛ وكان أبوه قد ورث منصب طبيب الأسرة لملك مقدونيا ، وعند نحو الثامنة عشرة من عمره، جاء

أرسطو إلى أثينا حيث أصبح تلميذًا لأفلاطون، ولبث فى الأكاديمية ما يقرب من عشرين عاما، حتى مات أفلاطون سنة ٣٤٨ ـ ٧ ق. م، ثم أنفق حينا من دهره مرتحلا، وتزوج من فتاة إما كانت أخت طاغية يدعى هرمياس، أو بنت أخته (ويقول دعاة السوء إنها كانت إما بنت هرمياس أو معشوقته، وكلا الروايتين مرفوض، لأنه كان خصيًا وفى عام ٣٤٣ ق.م أصبح مربيًا لإسكندر الذى كان عمره إذ ذاك ثلاثة عشر عاما، ولبث فى ذلك المنصب، حتى بلغ الإسكندر السادسة عشرة من عمره، وأعلن أبوه أنه قد بلغ رشده، وعين وصيا على العرش أثناء غياب فيليب، ولن يتاح لنا أن نتبين على سبيل اليقين شيئًا مما قد نود أن نعلمه عن العلاقة بين أرسطو واسكندر، ويزيد الموقف غموضًا على غموض بسبب الروايات التى سرعان ما انتحلها الناس فى هذا الصدد، فهنالك رسائل بينهما، يجمع الرأى عليها بأنها مزوَّرة، وترى من ينظرون إلى الرجلين معًا نظرة إعجاب، يزعمون أن التلميذ قد تأثر بأستاذه، حتى ليذهب هيجل إلى أن سيرة الإسكندر تنهض دليلا على ما للفلسفة من فائدة عملية، وفى هذا يقول «ا. و. بِنْ (A W. Benn)» «ما أسوأ حظ الفلسفة لو لم تستطع أن تدافع عن نفسها بما هو خير من شخصية الإسكندر... فهو متكبر، غليظ القلب، حقود، مصدق للخرافات إلى حد بشع، فقد جمع فى شخصه رذائل رئيس القبيلة البدوية، إلى رعونة الطاغية الشرقى»[1].

ورأيى هو أننى بينما أوافق «بِنْ» على شخصية الإسكندر، غير أنى مع ذلك أظن أن عمله كان بالغ الأهمية وبالغ النفع، إذ لولاه، لأمكن للتقاليد الهلينية كلها أن تذهب أدراج الرياح، وأما عن تأثير أرسطو فيه، فنحن أحرار فى تخمين الرأى الذى يبدو لنا أجدر بالتأييد من سواه، وإنى من جهتى أعتقد ألا أثر لأرسطو فى تلميذه على الإطلاق، فقد كان الإسكندر غلاما طموحا جياش العواطف وكانت العلاقة بينه وبين أبيه للسيئة، والأرجع أنه لم يكن يقبل على التعلم راضيا، فمن بين تعاليم أرسطو أن الدولة لايجوز لها قط أن يزيد عدد أبنائها على مائة ألف مواطن[2]، كما كان من تعاليمه أيضا مذهب الوسط الذى هو خير الأمور، فلا أستطيع أن أتخيل تلميذه إلا وهو ينظر إلى أرسطو نظرته إلى رجل متعالم كهل قليل الهمة، فرضه أبوه عليه ليحول بينه وبين فعل السوء، نعم قد كان الإسكندر يكنُّ احتراما للحضارة الآثينية صادرًا فى ذلك عن عنجهية، لكن هذا الاحترام كان شائعا فى أفراد أسرته المالكة جميعا، الذين أرادوا أن يقيموا البرهان على أنهم ليسوا قوما من الهمج، وهو شعور شبيه بما أحسه الأرستقراطيون الروس إزاء باريس فى القرن التاسع عشر، ولم يكن هذا ـ إذن ـ أثرًا من آثار أرسطو فى الإسكندر،

ولست أرى شيئًا آخر فى شخصية الإسكندر مما يجوز أن يكون قد استُمِدَّ من هذا المصدر.

بل إنه لما يبعث على دهشة أعظم ، أن الإسكندر لم يؤثر فى أرسطو إلا بهذا المقدار الضئيل؛ حتى لقد راح أرسطو فى تأملاته السياسية متناسيا حقيقة واقعة، وهى أن عصر الدول التى يكون قوام الدولة منها مدينة واحدة، قد زال من الوجود ليحل محله عصر الإمبراطوريات؛ وإنى لأظن أن أرسطو قد لبث إلى آخر حياته، يرى فى الإسكندر «ولدا فارغ الوقت عنيداً، لايستطيع أبدًا أن يفهم من الفلسفة شيئًا » فعلى وجه الجملة، يظهر أن اتصال هذين الرجلين العظيمين أحدهما بالاخر، لم تكن له أية ثموة، كأنما كانا يعيشان فى عالمين مختلفين .

عاش أرسطو فى أثينا بين عامى ٣٣٥ ق. م و٣٢٣ ق.م (وقد مات الإسكندر فى هذا العام الأخير) وخلال هذه الأعوام الاثنا عشر أسس مدرسته وكتب معظم كتبه ولما مات الإسكندر ثار الآثينيون وانقلبوا على أصدقائه ومنهم أرسطو الذى اتهموه بالخروج على الدين، لكنه - على خلاف سقراط - لاذ الفرار هربا من العقاب، ومات فى العالم التالى لذلك (٣٢٢).

إن أرسطو الفيلسوف ليختلف عن كل أسلافه فى كثير من الوجوه؛ فهو أول من كتب كما يكتب الأستاذ، فترى رسائله منسقة الأجزاء، وأبحاثه مقسمة أبوابا؛ وهو معلم محترف، لا نبىٌّ ملهم؛ وتآليفه نقدية، فيها عنايةٌ وثبات، وليس فيها أثر للحماسة الباخيَّة، فكأنا بردت عند أريسطو تلك العناصر الأورفيَّة التى نراها عند أفلاطون، ومُزجت بجرعة كبيرة قوية من إدراك الفطرة السليمة؛ وفى المواضع التى تجد أرسطو عندها أفلاطونى الصبغة تحسّ أن مزاجه الطبيعى قد توارى هزيما أمام التعليم الذى نشأ فى جوه؛ وليس أرسطو بالرجل ذى العاطفة الحادة، ولا هو دينىّ النزعة بأى معنى من المعانى ؛ فلئن كانت أخطاء أسلافه بمثابة الأخطاء المجيدة التى يرتكبها الشباب حين يحاول المستحيل ، فأخطاؤه هو أخطاء الرجولة الكاملة التى لاتستطيع أن تحرر نفسها من الأهواء التى رسخت مع السنين، وخير ما يُظهر فيه قدرته، هو ذكر التفصيلات، والنقد، أما إن أراد أن يقيم بناء شامخًا كان نصيبه الفشل، إذ يعوزه الوضوح، كما تعوزه حرارة البُناة الجبابرة .

وإنه لعسير أن تحسم الرأى فى النقطة التى تبدأ عندها شرح الميتافيزيقا عند أرسطو؛ وربما كانت خير بداية لذلك أن نبدأ بنقده لنظرية المُثُل، وبذكْر مذهبه هو الذى يستبدله بتلك النظرية، وأعنى بذلك مذهبه فى المعانى الكلية؛ فهو يوجه إلى نظرية المُثُل عدداً من الحجج، كلها غاية فى القوة، على أنك تجد معظمها قد سبقه إليها أفلاطون نفسه فذكرها فى محاورة بارمنيدس، وأقوى حجة هى حجة «الإنسان الثالث» فإذا كان الإنسان إنسانا لشبهٍ بينه وبين الإنسان المثالىّ، وجب أن يكون هناك إنسان أكثر مثالية من الإنسان المثالى، يندرج تحته أفراد الإنسان العاديون والإنسان المثالى معا، لشبه بين هؤلاء وبينه؛ وحجة أخرى هى أن سقراط إنسان وحيوان فى آن واحد، فالسؤال هنا: هل يكون الإنسان المثالى حيوانا مثاليا كذلك ؛ ولو كان حيوانًا مثاليًا ، فلابد أن يكون هنالك عدد من الحيوان المثالى ما هنالك من صنوف الحيوان؛ ولاداعى لمتابعة الأمر هنا، فأرسو يوضّح الأمر توضيحًا، بأنه إذا اشترك عدد من الأفراد فى محمول واحد، فيستحيل أن يكون ذلك راجعًا إلى علاقة بين هؤلاء الأفراد وبين شىء من نفس نوعهم، بل لابد أن يكون هذا أعلى مثالية منهم؛ إلى هنا نستطيع أن نعدّ اقوال أرسطو صحيحة بالبرهان، أما مذهبه هو فبعيد عن الوضوح، ولعل عدم وضوحه هذا هو الذى مكّن لرجال العصور الوسطى من الاختلاف فى الرأى بين فريقى الاسميين والواقعيين.

إذا أرسلنا القول على سبيل التقريب ؛ أمكننا أن نقول إن ميتافيزيقا أرسطو هى عبارة عن أفلاطون قد خفّفه الإدراك الفطرى السليم، وصعوبة أرسطو راجعة إلى أن افلاطون وأحكام الإدراك الفطرى السليم لايمتزجان بسهولة، فإذا أردت أن تفهمه، ظننت حينا أنه إنما يعبر عن آراء شخص عادى خلا من الفلسفة خلوا تاما، وظننت حينا آخر أنه إنما يعرض المذهب الأفلاطونى بلغة جديدة، وليس يغنيك شيئًا أن تركز اهتماما اكثر مما ينبغى بهذه الفقرة أو تلك مما كتب، لأن هنالك احتمالا أن نجد لها تصحيحًا أو تعديلا فى فقرة أخرى تالية، وعلى وجه الإجمال، فإن أيسر سبيل لفهم نظريته فى المعانى الكلية ونظريته فى الهيولى والصورة أن نبسط بادئ ذى بدء المذهب الذى يتفق والإدراك الفطرىّ السليم، وهو يكوّن نصف رأيه، ثم نعقّب على ذلك بذكْر التعديلات الأفلاطونية التى يعود فيُدخِلها على ذلك المذهب.

إن نظرية المعانى الكلية غاية فى البساطة إلى أن تصل بها إلى حد معلوم ففى اللغة أسماء أعلام، وصفات؛ أما أسماء الأعلام فتنطبق على «أشياء» أو «أشخاص» كل منها يكون هو الشىء الوحيد أو الشخص الوحيد الذى ينطبق عليه الاسم الذى نحن بصدده؛ فالشمس والقمر وفرنسا ونابليون كلها وحدات فريدة، إذ ليس هناك عدد من جزئيات يمكن أن تتخذ بمثابة الأفراد التى تقع كلها تحت الاسم الواحد من هذه الأسماء، لكنك تجد من جهة أخرى الفاظا مثل « قط» و«كلب » و«إنسان» كل منها ينطبق على أفراد كثيرة مختلفة؛ ومشكلة الكليات معنية بمعانى أمثال هذه الكلمات، وبمعانى الصفات كذلك كقولنا «أبيض» و«صلب» و«مستدير» وما إلى ذلك فهو يقول(٣): «أقصد بكلمة «كلمى» ذلك الذى تسمح له طبيعته بأنْ يتَّخَذَ محمولا لموضوعات كثيرة، وأقصد بالجزئى المفرد، ذلك الذى لايُحمل على غيره على هذا النحو».

إن ما يدل عليه اسم العلم هو «جوهر»، على حين أن ما تدل عليه الصفةُ أو اسمُ النوع، كقولنا «بشرىٍّ» أو «إنسان» يسمى «اسم كلى؛ والجوهر هو ما يصح أن يشار إليه بـ «هذا» أما الكلى فهو ما يصح أن يشار إليه بقولنا «مثل هذا» ـ إذ يدل الكلى على نوع الشىء المراد ، لا على الفرد الجزئى الفعلى؛ وليس الكلى جوهرًا، لأنه ليس مما يشار إليه بـ «هذا» (وعلى ذلك يكون السرير المثالى الذى تحدث عنه أفلاطون مما يشار إليه بـ «هذا» عند من يستطيعون إدراكه، وهذا أمر يختلف فيه أرسطو عن أفلاطون) يقول أرسطو: «الظاهر أنه من المستحيل على أى اسم كلى أن يكون اسما لجوهر، وذلك لأن... جوهر أى شىء هو ذلك الذى يتفرد به ذلك الشىء ، أى الذى لاينتمى إلى أى شىء آخر سواه، لكن الكلىّ مشترك ، لأن ما يسمى بالكلى هو ما ينتمى إلى أكثر من شىء واحد، وخلاصة الموضع حتى الآن، هى أن الكلى لايمكن قيامه بذاته، وإنما يقوم فى الأشياء الجزئية فقط.

ولو نظرنا إلى مذهب أرسطو من الظاهر، ألفيناه غاية فى البساطة؛ فافرض مثلا أنى قلت: «هنالك شىء يسمى لعبة كرة القدم» فمعظم الناس سيعدُّ هذا القول منى بمثابة البداهة، لكنى إذا استنتجت من قولى هذا أن كرة القدم يمكن أن تقوم بغير لاعبى الكرة، حقَّ للناس عندئذ أن يصفوا كلامى بأنه فارغ من المعنى؛ وسيضربون لأنفسهم مثلا شبيها فيقولون إن هناك شيئًا اسمه أبوة وامومة ، وقد كان ذلك ليستحيل لولا أن هنالك آباء وأمهات؛ وهنالك شىء اسمه حلاوةً ، وذلك لأنه ثمة أشياء

طعمها حلو؛ وهناك شيء اسمه احمرار، لأنه ثمة أشياء لونها أحمر؛ وسيعتقد الناس أن اعتماد الكلى على الأفراد الجزئية لا عكس له، (أى أن وجود الأفردا الجزئية لايتوقف على وجود الكلى) فلاعبو الكرة يظلون موجودين حتى ولو لم يلعبوا الكرة قط؛ والأشياء الحلوة عادة، قد تتحول فتصبح مرة الطعم، ووجهى الذى يكون لونه عادة أحمر قد ينقلب شاحبا دون أن يبطل كونه وجهى؛ وعلى هذه الصورة ترانا منتهين إلى نتيجة وهى أن معنى الصفة معتمد فى وجوده على معنى اسم العلم، لا العكس؛ هذا فيما أظن هو ما أراده أرسطو؛ ورأيه فى هذه النقطة ـ كما هو فى نقط كثيرة غيرها ـ هو نفسه اعتقاد الناس بفطرتهم السليمة ، غير أنه جاد فعبَّر عنه بلغة المتحذلقين فى العلم.

لكنه ليس من اليسير أن تصبَّ هذه النظرية فى صيغة دقيقة، فإذا سلمْنا أن لعبة كرة القدم لايكون لها وجود بغير لاعبيها، فمن الممكن جدُّ أن توجد بغير هذا اللاعب أو ذاك؛ وإذا سلَّمنا بأن شخصًا فى إمكانه أن يوجد بغير لعبة الكرة ، فيستحيل عليه مع ذلك أن يوجد دون أن يكون فاعلا شيئًا ما؛ إن صفة الاحمرار لايمكن وجودها بغير موضوع يصطبغ بها، لكن وجودها ممكن بغير هذا الموضوع أو ذاك، وعلى هذا النحو قلْ إن الموضوع لايمكن وجوده بغير صفة ما، لكنه يمكن أن يوجد بغير هذه الصفة أو تلك، وهكذا يبدو أن الأساس المفروض للتمييز بين الأشياء والصفات، أساس وهميٌّ لا حقيقة له .

الواقع أن الأساس الحقيقى للتمييز أساس لغوى، وهو مستمد من تركيب العبارة اللغوية، فثمة أسماء أعلام وصفات وكلمات تدل على علاقات، فقد تقول: «زيد عاقل، زيد أحمق، زيد أطول من عمرو» فهاهنا «زيد» و«عمرو» اسما علم، و«حكيم» و«أحمق» صفتان، و«أطول من» كلمة تدل على علاقة؛ ولقد راح الميتافيزيقيون منذ عهد أرسطو، يفسّرون هذه الفروق اللغوية تفسيرًا ميتافيزيقيا؛ فزيد وعمرو جوهران، والحكمة والحمق كليتان (وكانت كلمات العلاقات إما مهملة أو مغلوطة التفسير)، ومن الجائز أننا لو بذلنا ما يكفى من العناية، وجدنا من الفروق الميتافيزيقية ما له علاقة بهذه الفروق اللغوية؛ لكن إذا كان الأمر كذلك ، فذلك لن يكون إلا بعملية طويلة تتضمن ـ فيما تتضمن ـ خلق لغة فلسفية صناعية، ولن يكون فى هذه اللغة المصطنعة أسماء مثل «زيد» و«عمرو» ولا صفات مثل «حكيم» و«أحمق»؛ فكل ألفاظ اللغات العادية ستخضع، وسيحل محلها كلمات اقل تعقدًا فى معانيها، فإلى أن نفرغ من أداء هذه المهمة،

يستحيل علينا مناقشة موضوع الجزئيات والكليات مناقشة وافية؛ وحين نبلغ المرحلة التى تتيح لنا آخر الأمر أن نناقش هذا الموضوع، سنجد أن الموضوع الذى بات فى أيدينا للمناقشة مختلفاً جد الاختلاف عما ظنناه به أول الأمر.

وعلى ذلك فإن كنتُ قد أخفقت فى توضيح نظرية أرسطو فى الكليات فذلك (فيما اعتقد) لأنها هى نفسها غير واضحة؛ لكنها من غير شك خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى نظرية المثل، وهى بغير شك أيضاً تتناول مشكلة حقيقية غاية فى الأهمية .

وهنالك كذلك اصطلاح آخر له أهميته عند أرسطو وعند أتباعه من الاسكولائيين، وأعنى به كلمة «ماهية»، فهذه الكلمة لاترادف كلمة «كلى» بأى معنى من معانيها؛ فـ«ماهيتك» هى «ما أنت بحكم طبيعتك نفسها» فلنا أن نقول إنها المجموعة من صفاتك التى لايمكن أن تفقدها دون أن تفقد هويتّك معها، فلا تعود انت من انت؛ وليس الشىء الفردى وحده هو الذى يكون له ماهية، بل للنوع ماهية كذلك؛ وإذا عرَّفنا النوع فلابد أن يكون قوام تعريفنا له ذكر ماهيته؛ وسأعود إلى فكرة «الماهية» حين أتناول منطق أرسطو، مكتفيا فى هذا الموضوع بذكر ما ألاحظه من أن الماهية فكرة مضطربة مهوشة يستحيل أن تحدَّد تحديداً دقيقاً.

والنقطة الثانية فى ميتافيزيقا أرسطو هى التفرقة بين «الصورة» و«المادة» (لابد أن نضع نصب أعيننا أن «مادة» بمعناها الذى تقابل به كلمة «صورة»، تختلف عن مادة بالمعنى الذى تقابل به كلمة «عقل»)

فهاهنا أيضاً يعتمد أرسطو على أساس من الإدراك الفطرى السليم؛ غير أن التعديلات الأفلاطونية التى ادخلت على الإدراك الفطرى لهذه النقطة، اهم جداً منها فى حالة الكليات؛ ولنبدأ الحديث بتمثال من المرمر، فالمرمر هنا هو المادة، أما الشكل الذى خلعه النحات عليه فهو الصورة؛ أو لنأخذ امثله ارسطو نفسها، فلو صنع إنسان كرة من البرونز، كان البرونز هو المادة، والكُريَّةُ هى الصورة؛ وفى حالة البحر الهادئ، الماء هو المادة، وسهولة السطح هى الصورة؛ وإلى هنا لاصعوبة فى الأمر.

ويمضى فى الحديث فيقول إنه بفضل الصورة تصبح المادة شيئًا معينًا محدداً وهذا التحديد للمادة هو المكوّن للشىء؛ والذى يقصده أرسطو ـ فيما يظهر ـ هو إدراكٌ فطرى واضح، وهو: أن «الشىء» لابد أن تكون له حدود تحدُّه، والحدود هى التى تكوّن

له صورته، فخذ ـ مثلا ـ كمية من الماء، فكل جزء منه يمكن أن ينعزل عن البقية بكونه منحبسًا فى إناء، وعندئذ يصبح هذا الجزء «شيئًا»، لكنه مادام الجزء لاينعزل عن البقية بحدود تميزه من بقية الكتلة المتجانسة معه، فهو ليس «بالشىء»؛ فالتمثال «شىء» مع أن المرمر الذى يتألف منه التمثال لم يتغير ـ من وجهة نظر معينة ـ عما كان عليه حين كان جزءًا من كتلة مرمرية، أو حين كان جزءًا من صخور المحجر الذى اقتطع منه؛ إننا اليوم لانقول ـ إلاَّ بمعنى متكلَّف ـ بأن الصورة هى التىَ تخلع على الشىء شيئيته؛ ولكن السبب فى هذا هو أن النظرية الذرية قد ضربت بجذورها فيما حتى استولت على خيالنا؛ ومع ذلك فكل ذرة على حدة، إن عُدَّتْ «شيئًا» فما ذلك إلا لكونها قد تحددت جوانبها فتميزت من سائر الذرات ، وأصبح لها بهذا التحدد «صورة» بمعنى من المعانى.

وننتقل الآن إلى عبارة أخرى، قد تظهر صعبة للنظرة الأولى، فهو يقول إن الروح هى صورة الجسد، فهنا من الواضح أن «الصورة» لاتعنى «الشكل»، وسأعود فيما بعد إلى المعنى الذى تكون به الروح صورة للجسد، وحسبى الآن أن الاحظ الروح فى فلسفة أرسطو، هى ما يجعل الجسد شيئًا واحدًا، له غرض واحد، وله الخصائص التى نفهمها من كلمة «كائن عضوى»؛ فالغاية من العين هى أن ترى، لكنها لاترى إذا فصلت عن الجسد، وحقيقة الأمر أن الروح هى التى ترى.

وإذن فقد يظهر أن «الصورة» هى التى تخلع الوحدة على جزء من المادة وأن هذه الوحدة عادةً ـ إن لم تكن دائمًا ـ غائية؛ غير أن «الصورة» سيتبين انها أكثر جدًا من هذا، وهذه المعانى الأخرى لها، غاية فى الصعوبة.

فهو يقول إن صورة الشىء هى جوهره الأوَّلى وماهيته، فالصور جوهرية، ولو أن الكليات ليست كذلك، فإذا ما صنع الإنسان كرة نحاسية، فكلا المادة والصورة كان موجودا بالفعل، وكل ما فعله صانع الكرة أنه جمع المادة والصورة معًا؛ فهذا الصانع لم يصنع الصورة كما أنه لم يصنع النحاس؛ لكن ليس كل شىء ذا مادة، فهنالك أشياء أبدية لايكون لها مادة، إلا ما كان منها قابلا للحركة فى المكان؛ إن الأشياء تزداد واقعية فى وجودها باكتسابها للصورة، والمادة بغير صورة وجود بالقوة فحسب.

ويبدو أن الرأى القائل بأن الصور جوهر قائمة بذاتها، توجد مستقلة عن المادة التى تتمثل فيها تلك الصور، يعرِّض أرسطو لنفس النقد الذى وجهه هو نفسه إلى المُثل

الأفلاطونية؛ فقد أراد بالصورة أن تكون شيئًا يخالف المعنى الكلى كل المخالفة، غير أنها تشترك مع الكلى فى كثير من خصائصه، فهو يقول إن الصورة أكثر حقيقة فى وجودها من المادة، وهذا يذكر بالمُثل التى لا وجود حقيقى إلا لها؛ فالظاهر أن التغير الذى أدخله أرسطو على ميتافيزيقا أفلاطون، أقل مما يصوره لنا ويأخذ «زلر Zeller» بهذا الرأى إذ يقول فى موضوع المادة والصورة ما يأتى(٤):

«إن التعليل النهائى لقلة الوضوح عند أرسطو فى هذا الموضوع هو كونه فى الحقيقة لم يحرر نفسه إلا نصف تحرر ـ كما سنرى ـ من ميل أفلاطون نحو تجسيد المُثُل؛ فقد كان «للصور» عنده، ما كان «للمثُل» عند أفلاطون، من وجود ميتافيزيقى قائم بذاته، وهو الذى يعتمد عليه وجودُ الأشياء الجزئية كلها؛ ولئن أخذ أرسطو أخذاً دقيقًا بمبدأ تكوّن الأفكار من الخبرة الإنسانية، إلا أنه من الحق كذلك أن هذه الأفكار ـ خصوصًا عندما تكون أبعد ما تكون عن الخبرة وعن الإدراك الحسى المباشر ـ تتحول فى النهاية من كونها نتاجا منطقيًا للفكر الإنسانى، إلى كونها صورة يتمثل فيها العالم اللاحسى بطريقة مباشرة، وبهذا يكون الحدس العقلى هو وسيلة إدراكها»

ولست أدرى كيف كان يمكن لأرسطو أن يجد جوابا يردّ به على هذا النقد. الجواب الوحيد الذى يمكننى أن أتصوره هو جواب يذهب إلى استحالة أن يشترك شيئان فى «صورة» واحدة بعينها؛ فإذا صنع إنسان كرتين من النحاس، فلكل منهما كرَيتُها الخاصة بها، فهى كرَيةٌ جوهرية جزئية، وهى مثلٌ يتمثل فيه المعنى الكلى «كرَيةٌ»، لكن الكرَيةَ الجزئية لكل من الكرتين ليست هى المعنى الكلى بذاته؛ ولست أرى لغة الفقرات التى اقتبستُها، تؤيد هذا التفسير تأييدًا ظاهرًا؛ وإذن فمن المواضع المعرضَة للنقد أن الكرَيةَ الجزئية ستكون ـ بناء على رأى أرسطو ـ مما يستحيل معرفته، مع أن صميم المذهب الميتافيزيقى عنده، هو أنه كلما زادت الصورة وقلت المادة فى الأشياء، ازدادت هذه الأشياء قابلية لأن تُعْرَفَ ؛ وهذا رأى لايتسق مع بقية آرائه، إلا إذا أمكن للصورة أن تتجسد فى أشياء جزئية كثيرة؛ ولو كان ليذهب إلى أن هناك عددًا من الصور التى هى أمثلة للكرَية، بمقدار ما هنالك من أشياء على شكل الكرة، لتحتم عليه أن يُدخل تغيرات جوهرية فى فلسفته؛ مثل ذلك رأيه القائل إن الصورة هى نفسها ماهيتها، سيصبح غير متفق مع الحلّ الذى افترضناه الآن وسيلةً للفرار من هذا الإشكال.

إن مذهب الصورة والمادة عند أرسطو مرتبط بتفرقته بين ما هو موجود بالقوة وما هو موجود بالفعل؛ فالمادة الخالصة يتصورها استعدادًا بالقوة لتَقَبُّل الصورة؛ فكل تغير هو من قبيل ما يمكن أن نسميه «تطورًا» بمعنى أن الشىء الذى يطرأ عليه التغير، يصبح بعد التغير أكثر فى صورته مما كان قبل تغيره؛ والشىء إذا زادت صورته يعتبرأ أكثر فى وجوده «الفعلى»؛ فالله صورة خالصة ووجودٌ فعلىٌّ خالص، وإذن فيستحيل أن يطرأ عليه تغير، وتستطيع أن ترى من ذلك أن هذا المذهب متفائل ويعترف بوجود غاية منشودة؛ فالكون وكل ما فيه يتطور تجاه شىء، وهو فى تطوره لاينى مترقيًا إلى درجة أعلى من درجته السالفة.

إن فكرة الوجود بالقوة فكرة جميلة بالنسبة إلى بعض المشكلات، على شرط أن نستخدمها على نحو يمكننا من ترجمة عباراتنا التى ترد فيها هذه الكلمة، إلى عبارات أخرى تخلو منها؛ فعبارة «كتلة المرمر تمثال بالقوة» معناه أنه «من كتلة المرمر، ينتج تمثال بوساطة أفعال تؤدى إلى هذا الإنتاج» أما إذا استعملنا كلمة الوجود بالقوة على انها معنى نهائى لا يمكن التعبير عنه بعبارة أخرى، عندئذ تصبح كلمة تخفى وراءها دائما خلطا فى التفكير؛ واستعمال أرسطو لها هو من سيئات فلسفته.

واللاهوت عند أرسطو موضوع يثير الاهتمام، وهو شديد الصلة ببقية ميتافيزيقاه - بل إن لفظة «اللاهوت» هى أحد الأسماء التى يطلقها على الموضوع الذى نسميه «ميتافيزيقا» (إذا لم يكن أرسطو هو الذى أطلق اسم ميتافيزيقا على الكتاب الذى يعرف بهذا الاسم) يقول إن ثمة ثلاثة أنواع من الجوهر: فجواهر يدركها الحس وتتعرض للفناء، وجواهر يدركها الحس لكنها لا تتعرض للفناء، وثالثة لا هى تدرك بالحس ولا هى معرضة للفناء؛ أما الفئة الأولى فتشمل النبات والحيوان، وتشمل الثانية الأجرام السماوية (التى اعتقد أرسطو أنها غير قابلة للتغير ماعدا الحركة) وأما الفئة الثالثة فتشمل النفس العاقلة فى الإنسان، كما تشمل الله.

«والحجة الأساسية التى يقيمها على وجود الله هى حجة «العلة الأولى»: إذ لابد أن يكون ثمة شىء يخلق الحركة بعد أن لم تكن، ثم لابد لهذا الشىء أن يكون هو نفسه غير ذى حركة، ولابد له كذلك أن يكون أزليا وأن يكون وجوده وجوداً بالفعل؛ ويقول أرسطو ان الموضوع الذى تتعلق به الرغبة، والموضوع الذى يتعلق به الفكر، من شأنهما أن يسببا الحركة على هذا النحو، دون أن يكونا متحركين؛ وكذلك الله، يسبب الحركة بكونه موضوعاً يتعلق به الحب، على حين ترى كل أسباب الحركة الأخرى، إنما تسببت الحركة

بكونها هى نفسها متحركة (مثل كرة البلياردو)؛ إن الله فكر خالص، لأن الفكر هو خير ما يمكن أن يكون «والحياة كذلك من صفات الله، لأن وجود الفكر وجوداً فعليا هو الحياة، والله هو هذا الوجود الفعلى نفسه، والوجود الفعلى لله، ذلك الوجود الذى لا يعتمد على علة خارجة عنه، هو الحياة فى خير درجاتها وفى صفتها الأزلية الأبدية؛ وعلى ذلك نقول إن الله كائن حى ازلى خيّر، فمن صفاته أنه حى قيوم، وأن حياته وقيامه متصلان أزليان، وذلك هو الله» (١٠٧٢ ب)

«يتضح إذن مما أسلفناه أن ثمة جوهرا يتصف بالأزلية وبعدم قابليته للحركة، وهو مستقل عن الأشياء المدركة بالحس؛ وقد بينا أن هذا الجوهر ليس له أبعاد، وأنه بغير أجزاء وغير قابل للانقسام... وكذلك بينا أنه لا يتأثر بمؤثر ولا يتغير، لأن كل أنواع التغير ناشئة عن تغير المكان» (١٠٧٣ ا).

وليس لله (عند أرسطو) تلك الصفات التى يتصف بها الله عند المسيحيين، إذ إنه مما ينقص من كماله أن يفكر فى شىء إلا ماهو كامل، أعنى نفسه: «لابد أن يكون التفكير الإلهى منصبا على نفسه (مادام هو أكمل الأشياء) وتفكيره هو تفكير فى التفكير» (١٠٧٤ ب)؛ ونحن مضطرون أن نستنتج من هذا أن الله لا يعرف وجود دنيانا هذه الأرضية؛ فأرسطو ـ مثل سبينوزا ـ يعتقد أنه بينما يتحتم على الناس أن يحبوا الله، فمن المستحيل على الله أن يحب الناس.

(إن الله لا يمكن تعريفه بقولنا إنه «المحرك الذى لا يتحرك» بل إننا ـ على خلاف ذلك ـ نرى مقدماته الفلكية منتهية بنا إلى نتيجة هى أن ثمة سبعة وأربعين، أو خمسة وخمسين محركا لا يتحرك (١٠٧٤) ولا يوضح أرسطو العلاقة بين هذه المجموعة من المحركات التى لا تتحرك وبين الله؛ فالتفسير الطبيعى لعبارته هو أن هنالك سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين إلها، لأن أرسطو ـ بعد ذكره لإحدى الفقرات السالفة ـ يمضى فيقول: «لا ينبغى لنا أن نتجاهل هذه المشكلة وهى: هل نفرض وجود جوهر واحد من هذا القبيل، أو نفرض أكثر من جوهر واحد» ومن ثم تراه يأخذ فى البحث الذى ينتهى به إلى القول بوجود سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركا لا يتحرك).

إن تصور محرك لا يتحرك شاق عسير، فالعقل الحديث يتصور أن سبب التغير لابد أن يكون تغيراً سابقاً، وأنه لو حدث أنه قد كان الكون ساكناً سكوناً تاماً، لم يكن له بد من أن يظل ساكناً إلى الأبد؛ فلكى نفهم ما يقصد إليه ارسطو، لا مندوحة لنا عن ذكر

ما يقوله عن العلل؛ فهو يقول إن ثمة أربعة أنواع من العلل، سمّاها على التوالى: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية؛ فلنضرب مرة أخرى مثل الرجل الذى يصنع تمثالاً؛ فالعلة المادية للتمثال هى المرمر، والعلة الصورية هى جوهر التمثال الذى يراد إخراجه، والعلة الفاعلة هى اتصال الإزميل بالمرمر، والعلة الغائية هى الهدف الذى يجعله النحات نصب عينيه؛ أما الاصطلاح الحديث، فيفسر كلمة «علة» بأنها العلة الفاعلة وحدها، وأما المحرك الذى لا يتحرك فيمكن اعتباره علة غائية؛ إذ يهيئ غاية يقصد إليها من التغير الذى هو فى جوهره تطور ينشد التشبه بالله.

لقد أسلفت القول بأن أرسطو بحكم مزاجه لم يكن عميق الإيمان الدينى، لكن هذا القول صحيح من بعض النواحى فقط، فيجوز لنا أن نفسر أحد جوانب الديانة عنده تفسيراً فيه بعض التصرف على النحو الآتى:

الله موجود وجوداً أزلياً أبدياً باعتباره فكراً خالصاً وسعادة، وتحقيقاً كاملا للنفس، دون أن يكون أمامه من الغايات غاية لم تتحقق؛ وعلى نقيض ذلك العالم المحسوس، فهو عالم ناقص، لكنه عالم فيه حياة، وفيه رغبات، وفيه فكر من نوع لا يتصف بالكمال، وفيه طموح، والكائنات الحية كلها شاعرة بالله شعوراً يتفاوت فى الأفراد زيادة وقلة، وهى كلها تندفع إلى العمل بدافع من إعجابها بالله وحبها له؛ وعلى ذلك يكون الله هو العلة الغائية لكل ضروب النشاط؛ إن التغير معناه خلع الصورة على المادة؛ لكن حينما يكون الأمر متعلقاً بأشياء محسوسة، فإن طبقة من المادة تظل أبداً باقية؛ وأما الكائن الذى يتألف من صورة تخلو من المادة فهو الله وحده؛ والعالم لاينفك متطوراً نحو الزيادة من درجة الصورة، فيزداد ازدياداً مطرداً فى تشبهه بالله؛ على أن هذه السيرة يستحيل أن تبلغ تمامها، لأن زوال المادة زوالاً تاماً ضرب من المحال؛ وتلك عقيدة دينية فى التقدم والتطور، لأن ما يتصف به الله من كمال ساكن، لا يحرك العالم إلا بفضل الحب الذى تشعر به الكائنات الفانية إزاءه؛ فلئن كان أفلاطون رياضياً، فقد كان أرسطو بيلجيا، وفى هذه الاختلاف بينهما تعليل لما بين عقيدتيهما الدينية من فروق.

على أن هذه النظرة لن تكون إلا نظرة إلى ديانة أرسطو من وجه واحد فقط؛ فقد كان لديه كذلك ماكان لليونان جميعاً من حب للكمال الساكن، وإيثار للتأمل على الفعل؛ ومذهبه فى النفس يوضح هذا الجانب من فلسفته.

كان من بين المسائل الشائكة عند شرّاح أرسطو، مسألة الخلود: هل أخذ به أرسطو فى أى صورة من صوره، أو لم يأخذ به إطلاقاً، مسألة الخلود: هل أخذ به أرسطو فى أى صورة من صوره، أو لم يأخذ به إطلاقاً؛ فرأى ابن رشد أنه لم يأخذ بالخلود، وكان له أتباع فى الأقطار المسيحية، وسمى المتطرفون من هؤلاء الأتباع بالأبيقوريين، وقد وجدهم دانتى فى الجحيم، وحقيقة الأمر هى أن مذهب أرسطو متعدد العناصر، وقد يؤدى إلى أخطاء فى فهمه إن لم يكن المتفهم على حذر؛ ففى كتابه «عن النفس» يعتبر النفس موثوقة إلى الجسد، ويتهكم على مذهب الفيثاغوريين فى تناسخ الأرواح (٤٠٧ ب فالظاهر أن النفس تفنى بفناء الجسد «فيتبع ذلك تبعية لاشك فيها أن النفس لا تنفصل عن الجسد» (٤١٣ا) لكنه يسرع بعد ذلك فيضيف: «أو على الأقل فإن أجزاء معينة منها لا تنفصل عن الجسد إن الجسد والنفس مرتبطان ارتباط المادة والصورة: «لابد أن تكون النفس جوهرا بمعنى أن صورة الجسم المادى تكون فيها الحياة بالقوة؛ لكن الجوهر وجود بالفعل، وعلى ذلك تكون النفس هى فعلية الجسد كما أسلفنا القول» (٤١٢ا) إن النفس «جوهر بالمعنى الذى يقابل فى الشىء ماهيته المشكلة له، ومعنى ذلك أنها «الماهية الجوهرية» للجسم المتصف بالخصائص التى أسلفناها الآن) (أعنى أن تكون فيه الحياة) (٤١٢ ب) والنفس هى أولى درجات الوجود بالفعل للجسم الطبيعى الذى تكون فيه الحياة بالقوة؛ والجسم على النحو الذى وصفناه، يكون جسما فيه وحدة عضوية (٤١٢ا) وليس بكلام ذى معنى أن تسأل هل النفس والجسم شىء واحد، فذلك كسؤالك هل الشمع والشكل الذى يتخذه حين يختم شىء واحد (٤١٢ ب)؛ والقوة النفسية الوحيدة التى للنبات هى أن يغذى نفسه بنفسه (٤١٣ ا) والنفس هى العلة الغنائية للجسم (٤١٤ أ).

ويفرق أرسطو فى هذا الكتاب بين النفس» والعقل» جاعلا العقل أعلى من النفس وأقل من النفس وأقل منها اتصالا بالجسم، وبعد أن يتحدث عن العلاقة بين النفس والجسم، يقول: «أما العقل فحالته تختلف عن ذلك، فالظاهر أنه جوهر قائم بذاته غرس فى النفس وأنه غير قابل للفناء» (٤٠٨ ب) إننا لا نملك حتى الآن شاهداً على وجود العقل أو على قوة التفكير؛ والظاهر أنه نوع من النفس مختلف اختلافاً شديداً، يختلف عنها اختلاف الخالد الأبدى عن الزائل الفانى؛ فالعقل وحده هو القادر على الوجود المستقل عن سائر القوى النفسية جميعاً؛ فواضح مما قلناه أن كل أجزاء النفس الأخرى، غير قادرة على الوجود بذاتها . على الرغم من ورود بعض العبارات التى تدل

على خلاف ذلك» (٤١٣ ب): إ ن العقل هو الجزء منا الذى يفهم الرياضة والفلسفة، وموضوعاته التى يتعلق بها لا تخضع لحدود الزمن، وعلى ذلك فهو نفسه يعتبر غير خاضع لحدود الزمن؛ والنفس هى ما يحرك الجسم وما يدرك الأشياء المحسة، وخواصها المميزة لها هى أنها تغذى نفسها بنفسها، وتحس وتشعر وتحرك الجسم (٤١٣ب) أما العقل فوظيفته أعلى من ذلك، وهى التفكير، الذى لا علاقة بينه وبين الجسم أو الحواس، ومن ثم أمكن للعقل أن يكون خالداً، وإن لم يمكن ذلك بالنسبة إلى بقية أجزاء النفس.

لكى نفهم مذهب أرسطو فى النفس، فينبغى أن نذكر أن النفس هى «صورة» الجسد. وأن الشكل المكانى ضرب من ضروب «الصورة»؛ فما هو الجانب المشترك بين النفس والشكل؟ أظن أن الجانب المشترك بينهما هو إفاضة الوحدة على مقدار معين من المادة؛ فالجزء من كتلة المرمر الذى سيصبح فيما بعد تمثالا، لم يتم انفصاله عن بقية المرمر؛؛ إنه لم يصبح بعد «شيئًا» وليس له بعد وحدة توحد أجزاءه؛ أما إذا فرغ النحات من صنع التمثال، أصبحت له وحدة يستمدها من الشكل الذى تتخذه قطعة المرمر؛ ويتبين من ذلك أن الصفة الرئيسية للنفس، التى بفضلها تكون النفس «صورة» للجسم، هى أنها تجعل الجسم كلا عضويًا، له غايات يقصد إليها باعتباره وحدة، إذ العضو الواحد من أعضاء الجسم تكون له غايات خارجة عن حدود نفسه، فالعين وحدها - وهى منفصلة عن الجسد - لا تبصر؛ وهكذا يمكنك أن تقول أشياء كثيرة عن حيوان أو عن نبات، بحيث يصلح الحيوان أو النبات باعتباره وحدة، أو يكون موضوعًا للحكم الذى تقوله عنه، على حين لا يصلح لذلك أى جزء من أجزائه؛ وهذا هو المعنى المقصود حين نقول إن الوحدة العضوية، أو الصورة ، أو الصورة تخلع على الشىء جوهريته؛ فما يخلع الجوهرية على نبات أو حيوان، يسميه أرسطو «بالنفس» ؛ إما «العقل» فيختلف عن النفس، إذ هو اقل ارتباطًا بالجسد؛ ويجوز أن يكون العقل جزءًا من النفس، ولكن ما يتصف بالعقل عدد قليل من الأحياء (٤١٥ ا) ويستحيل أن يكون العقل باعتباره تأملا، سببًا فى الحركة ، لأنه لا يفكر قط فيما هو عملى، ولا يقول أبدًا ماذا ينبغى أن يجتنب ، وماذا ينبغى أن يعمل (٤٣٢ ب).

وفى كتاب «الأخلاق النيقوماخية» مذهب شبيه بهذا،، ولو أنه يغير تغييرًا طفيفًا فى مصطلحاته : ففى النفس عنصر واحد عاقل، وآخر لا عاقل؛ وأما العنصر اللا

عاقل فمزدوج الجوانب: فله جانب نباتى، وهو عنصر تراه فى كل كائن حى، حتى النبات؛ وجانب شهوانى يوجد فى كل صنوف الحيوان (١١٠٢ ب) وتنحصر حياة النفس العاقلة فى التأمل، والتأمل هو سعاد الإنسان الكاملة، ولو أن ذلك مما يستحيل إدراكه كاملا»: فمثل هذه الحياة أعلى من أن يظفر بها الإنسان، لأنها حياة لا يعيشها الإنسان باعتباره إنسانًا، بل يحياها باعتبار ما فيه من عنصر قدسى؛ وبمقدار ما يسمو هذا الجانب القدسى فى الإنسان على طبيعته المركبة؛ تسمو فاعليته على فاعلية الجانب الآخر التى تكون نوعًا ثانيًا من الفضائل (هو النوع العملى) ؛ فلو كان العقل قدسيًا، إذن فبالقياس إلى الإنسان تكون الحياة التى تهتدى بالعقل قدسية بالنسبة للحياة البشرية؛ لكنه لا يجوز لنا أن نستمع إلى أولئك الذين ينصحوننا أن نفكر فى الحاجات البشرية ما دمنا بشرًا، وأن نفكر فيما هو فإن مادمنا كائنات فانية؛ بل لا بد لنا - ما استطعنا سبيلا - أن نجعل من أنفسنا كائنات خالدة، وألا ندخر من وسعنا شيئًا فى أن نعيش وفق ما يمليه علينا أفضل جانب فينا، لأن هذا الجانب حتى وإن كان صغيرًا فى حجم كل ما عداه فى القوة وفى القيمة بدرجة كبيرة» (١١٧٧ ب).

فالذى يظهر من هذه الفقرات، هو أن الفردية - تلك التى تميز إنسانًا من إنسان - مرتبطة بالجسم وبالنفس اللا عاقلة، بينما النفس العاقلة - أوالعقل - قدسى وغير شخصى ، فإنسان يحب المحار وآخر يحب الأناناس، فيتميز احدهما عن الآخر بهذا، أما حن يفكران فى جدول الضرب - على شريطة أن يفكر تفكيرًا صحيحًا - فلا اختلاف بينهما فى ذلك؛ فإن كان الجانب اللا عاقل يفرق بيننا ، فإن الجانب العاقل يوحدنا؛ وعلى ذلك لايكون خلود العقل أو التعقل خلودًا شخصيًا لأفراد الناس منفصلين، بل مشاطرة فى خلود الله؛ فلظاهر أن أرسطو لم يؤمن بالخلود الشخصى، بالمعنى الذى دعا إليه أفلاطون، ثم دعت إليه المسيحية بعد ذلك؛ وكل ما آمن به هو أن الناس بمقدار ما هم عاقلون، يشاطرون فى الجانب القدسى الخالد؛ وفى مقدور الإنسان أن يزيد الجانب القدسى من طبيعته، وإن فعل ذلك كان فعله هذا أسمى ما يؤديه من فضائل؛ لكنه إذا نجح فى ذلك؛ نجاحا كاملا، كان معنى ذلك زوال وجوده باعتباره شخصًا فردًا قائمًا بذاته؛ ويجوز ألا يكون هذا هو التفسير الوحيد لعبارة أرسطو فى هذا الموضوع ، لكنى أراه أقرب تفسيرًا إلى النظرة الطبيعية فيما يقول.

الهوامش

(١) كتاب «الفلاسفة اليونان» ج ١، ص ٢٨٥.

(٢) كتاب «الأخلاق» ١١٧٠ ب .

(٣) كتاب الشرح ١٧ أ.

(٤) أرسطو، ١ ص ٢٠٤.

الفصل العشرون

الأخلاق عند أرسطو

توجد فى مجموعة مؤلفات أرسطو ثلاث رسائل فى الأخلاق، لكن الرأى يجمع اليوم على أن رسالتين منها كانتا من تأليف أتباعه؛ وتبقى الثالثة وهى «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لا يتطرق الشك إلى معظم أجزائها من حيث صحة نسبها إلى مؤلفها؛ لكنك ترى حتى فى هذا الكتاب جزءًا (هو الكتب الثلاثة منه ـ أى الفصول الثلاثة ـ الخامس والسادس والسابع) يقول عنه كثيرون إنه أضيف إليه إضافة من مؤلفات هؤلاء الأتباع؛ لكنى مع ذلك سأغمض الطرف عن هذه النقطة المختلف فى أمرها، وسأنظر إلى الكتاب باعتباره كلا واحدًا، وباعتباره من تأليف أرسطو نفسه.

تمثل آراء أرسطو فى الأخلاق ـ بصفة عامة ـ الآراء التى كانت شائعة بين المتعلمين وذوى الخبرة من أهل عصره، فليست هى بالآراء المثقلة بالجانب الدينى التصوفى، كما كانت الحال فى آراء أفلاطون، ولا هى بالآراء التى تفسح المجال لنظريات انقلابية كالتى تصادفها فى «الجمهورية» فيما يتعلق بالملكية وبالأسرة، فأولئك الذين لا يقعون فى منزلة أدنى، ولا فى مكانة أعلى من المتوسط السوى للمواطنين المتصفين بالتهذيب وحسن السلوك، سيجدون فى كتاب «الأخلاق» سجلا متسقًا للمبادئ التى ينبغى أن يهتدى بها سلوكهم ـ فيما يعتقدون ـ أما أولئك الذين ينشدون مستوى أعلى من ذلك، فسيخيب رجاؤهم؛ إذ الكتاب يناشد

أوساط العمر من الرجال ذوى المكانة المحترمة، حتى لقد اتخذته هذه الطبقة من الناس ـ وبخاصة منذ القرن السابع عشر ـ وسيلة تطفئ بها جماعات الشباب وفوراتهم؛ غير أن الأرجح أن يقع هذا الكتاب موقع الاشمئزاز من رجل له عمق الشعور نصيب مهما يكن نصيبًا ضئيلا.

ينبئنا أرسطو أن الخير هو السعادة التى هى عبارة عن فاعلية النفس؛ ويقول أرسطو إن أفلاطون قد أصاب فى تقسيم النفس قسمين، قسم عاقل، وآخر لا عاقل؛ ولقد عاد أرسطو فقسم الجزء اللا عاقل جزءين: جزء نباتى (يوجد حتى فى النبات) وجزء شهوانى (يوجد فى كافة الحيوان) ويجوز لهذا الجزء الشهوانى أن يكون عاقلا إلى حد ما، وذلك حين تكون ألوان المتع التى يسعى إليها، من النوع الذى يوافق عليه العقل؛ فذلك أمر حيوى بالنسبة إلى الفضيلة، لأن العقل وحده ـ عند أرسطو ـ هو الذى يتصف بالتأمل الخاص، ولا ينتهى بالإنسان ـ إذا لم يعاونه الجانب الشهوانى ـ إلى أى ضرب من ضروب الفاعلية العملية.

وللفضيلة نوعان : فضائل عقلية وأخرى خلقية، يقابلان جانبى النفس؛ أما الفضائل العقلية فتنشأ نتيجة للتعلم، وأما الفضائل الخلقية فتتكون بحكم العادة ومن واجبات المشرع أن يصلح من شأن مواطنيه بتنشئتهم على عادات طيبة؛ فنحن نكتسب صفة العدل إذا ما فعلنا عادلة، وقل مثل ذلك فى سائر الفضائل؛ وإذا ما اضطررنا اضطرارًا على اكتساب العادات الطيبة، فسيجىء يوم ـ فى رأى أرسطو ـ يصبح فيه أداؤنا للأفعال الخيرة مصدرًا لمتعتنا، وذلك يذكرنا بما يقوله هاملت مخاطبًا أمة:

ادعى الفضيلة إن كنت منها عاطلة

فالعادة ما ورد جبار يلتهم العقل التهاما

بالعادة ينقلب الشيطان مَلَكًا

لأنه لكىْ يأتى من الأفعال خيرها وجميلها

يلبس لكل حال لبوسها

وننتقل الآن إلى المذهب المشهور الذى يدعو إلى الأخذ بالوسط الذهبى، فكل فضيلة هى وسط بين طرفين كل منهما رذيلة؛ وبرهان ذلك ظاهر من اختياره للفضائل المختلفة: فالشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير، واعتداد الإنسان بنفسه وسط بين الغرور والذلة، والبديهة الحاضرة وسط بين الإسفاف والتزمت، والتواضع وسط بين انزواء الخجل وانعدام الحياء، وهناك بعض الفضائل لا يجد مكانًا فى هذا التقسيم، كما يبدو، من ذلك مثلا قول الصدق، نعم إن أرسطو يقول فيه إنه وسط بين التفاخر والتواضع المصطنع (١١٠٨) لكن هذا لا ينطبق إلا على الصدق فى تعبير المرء عن نفسه، ولست أرى كيف يمكن أن نجد للصدق بمعناه الواسع مكانًا فى هذا التقسيم، فقد حدث مرة أن اصطنع عمدة مذهب أرسطو، فلما انتهت فترة توليه هذا المنصب، ألقى خطابًا يقول فيه إنه حاول أن يلتزم فى سيره الصراط القائم بين الحزبية والحياد، ويظهر أن الرأى القائل بأن الصدق وسط يكاد لا يقل عن هذا الكلام سخفًا.

إن آراء أرسطو فى المسائل الأخلاقية هى دائمًا الآراء التى كانت تقليدية فى عصره، وهى تختلف فى بعض النقط عن آرائنا اليوم، خصوصًا إذا مس الموضوع لونًا من ألوان الأرستقراطية، فرأينا اليوم هو أن الناس متساوون فى حقوقهم الأخلاقية على الأقل، وأن العدالة تتضمن المساواة، أما أرسطو فيذهب إلى أن العدالة لا تقتضى المساواة، بل مراعاة النسب الصحيحة، وهذه لا تكون مساواة إلا فى بعض الحالات دون بعضها الآخر (١١٣١ ب).

فعدالة السيد أو الوالد تختلف عن عدالة المواطن، ذلك لأن الابن أو العبد ملك، ولا يمكن أن يظلم الإنسان ما يملك (١١٣٤ ب)، على أن ثمة تعديلا طفيفًا فى هذا المذهب خاصًا بالعبيد، فهل يجوز للرجل أن يكون صديقًا لعبده أولا يجوز؟ «فليس بين الطرفين عنصر مشترك، لأن العبد آلة حية.... فالعبد باعتباره عبدًا لا يكون صديقًا لكنك تصادق العبد باعتباره إنسانًا، إذ قد يبدو أن شيئًا من العدالة قائم بين أى إنسان وإنسان آخر، مادام يمكن للطرفين معًا أن يشتركا فى تشريع قانونى واحد، أو أن يتفقا معًا على تعاقد معين، ويترتب على ذلك إمكان قيام الصداقة معه باعتباره إنسانًا» (١١٦١ب).

ففى مستطاع الوالد أن ينكر ابنه إذا كان شريرًا، لكن الابن لا يستطيع أن ينكر أباه، لأنه مدين له بأكثر مما يستطيع ردَّه له وخصوصًا دينه لأبيه بوجوده (١١٦٣٣ ب)، ومن الصواب فى العلاقات المتفاوتة، ان يحب الأدنى الأعلى أكثر مما يحب الأعلى الأدنى، مادام الواجب أن يظفر كل إنسان بقسط من الحب يتناسب مع قيمته، فالزوجات والأبناء والأتباع، يجب أن يحبوا أزواجهم ووالديهم وملوكهم أكثر مما يحب هؤلاء أولئك. وفى الزواج الموقف، يحكم الرجل وفق قيمته، وفى الأمور التى يجب أن يكون الحكم فيها للرجل، على أن يترك للزوجة ما يناسبها من شئون» (١١٦٠ب) فلا ينبغى له أن يحكم فى نطاق حكمها، وقل أكثر من ذلك بالنسبة لها، فلا يجوز أن تحكم فى دائرة اختصاصه، كما يحدث أحيانًا حين تكون امرأة وارثة.

إن خير الأفراد - كما يتصوره أرسطو - مختلف جد الاختلاف عن القديس عند المسيحيين، فلابد له أن يكون معتدا بنفسه إلى الحد الملائم، وألا يبخس من حسنات نفسه، يجب أن يزدرى كل من يستحق الازدراء (١١٢٤ ب)، ومن الممتع حقًا أن تقرأ وصف الرجل المعتد بنفسه، أو صاحب النفس الكبيرة، لأنه يبين الفرق بين الأخلاق الوثنية والأخلاق المسيحية، ويوضح المعنى الذى أباح لنيتشه بحق أن يعد المسيحية من أخلاق العبد.

«إن صاحب النفس الكبيرة لابد أن يكون خيرًا إلى أبعد درجات الخير مادام جديرًا بأكثر مما يجدر بسواه من الناس، ذلك لأن من يكون أفضل من زميله، يستحق أكثر منه، وأفضل الناس حقيق بأوفر نصيب، وعلى ذلك فصاحب النفس الكبيرة حقًا لابد أن يكون خيرًا؛ والعظمة فى كل فضيلة من الخصائص التى تميز صاحب النفس الكبيرة فيما أظن، فأبعد ما يكون ملاءمة لخلق الرجل صاحب النفس الكبيرة أن يفر من الخطر، مطوحا ذراعيه إلى جانبيه؛ كذلك لا يجمل به أن يسىء إلى الآخرين؛ إذ ما غاياته من فعل ما يشينه هذا الذى لا يعد شىء فى عينيه عظيما؟.. وإذن فكبر النفس قد تكون الإكليل الذى يتوج سائر الفضائل، لأنه يزيدها عظمة، وهو لا يوجد بغيرها؛ وعلى ذلك فمن العسير على إنسان أن

يكون صاحب نفس كبيرة حقا، لأن ذلك مستحيل بغير سمو فى الخلق وبغير طبيعة خيرة، وإذن فأهم ما يهتم له ذو النفس الكبيرة هو أسباب الرفعة وأسباب الخسة، وإذا ما صادفته دواعى الرفعة العظيمة التى يخلعها عليه أطيب الناس - فلا يقابلها إلا بغبطة معتدلة لأنه عندئذ يصدر عن عقيدة لأنه إنما يصادف ما هو أهل له، أو حتى ما هو أقل مما هو جدير به، إذ ليس هنالك بين أسباب التكريم ما يستحق الفضيلة الكاملة، ومع ذلك فلا أقل من أن يقبل منهم هذا الذى يقدمونه له من أسباب التكريم، ماداموا لا يملكون ما هو أفضل من ذلك ليخلعوه عليه، على أنه سيزدرى أتم ازدراء كل تكريم يجيئه من غمار الناس ولأسباب تافهة، لأن ذلك ليس ما هو حقيق به، بل ذلك حط من شأنه، لأنه فى حالته ليس من العدل فى شىء... إن القوة والثروة مطلوبان لأنهما وسيلتان للشرف، فالذى ينظر حتى إلى الشرف نظرته إلى الشىء القليل، فلابد أن تكون هذه نظرته كذلك إلى القوة والثروة، ومن ثم ظن الناس بذوى النفوس الكبيرة أنهم يزدرون كل شىء.. إن صاحب النفس الكبيرة لا يغامر فى مخاطرات تافهة... بل تراه يواجه الأخطار الكبيرة وإذا كان فى مواطن الخطر، فهو لا يضن بحياته، عالمًا أن ثمة ظروفًا تكون فيها الحياة غير جديرة بالعيش، وهو رجل يخلع على الناس المنافع، لكنه يرى من العار عليه أن يتقبل المنافع من الناس، لأن الحالة الأولى علامة تدل على التفوق، والحالة الثانية تنم عن منزلة أحط، وهو إذا ما تلقى من غيره نفعًا، التزم برد ما هو أنفع منه، وبهذا يرد دينه لصاحب الحسنة الأولى من جهة، ثم يضعه موضع المدين من جهة أخرى.. إن من علامات صاحب النفس الكبيرة ألا يطلب شيئا، أو يكاد ألا يطلب شيئا، بل يسارع إلى المعونة، وأن يكون موقرًا من أولئك الذين يتمتعون بمنزلة عالية، على ألا يتعالى إزاء أبناء الطبقة الوسطى، إذ إنه من العسير ومن السمو أن تضع نفسك فى مكانة أعى من الطبقة الأولى، لكنه من اليسير أن تفعل ذلك إزاء الطبقة الثانية، وتسامى الإنسان بنفسه على الطبقة الأولى ليس من دلائل التربية السيئة، أما التسامى بين الطبقة الدنيا فسوقية تشبه السوقية التى تكون حين يظهر القوى قوته أمام الضعيف... كذلك ينبغى لصاحب النفس الكبيرة أن يكون صريحا فى كراهيته

وفى حبه، لأن إخفاء المرء لمشاعره، أعنى أم يكون أقل اهتماما بالحقيقة منه بما يقوله الناس، من صفات الجبان... وهو لا يكثر الكلام لأنه شامخ بأنفه فى ازدراء، وهو لا ينحرف عن قول الصدق، إلا إذا تكلم مع السوقه ساخرًا... كلا ولا تراه يمعن فى إكبار شىء، لأنه لا شىء فى نظره عظيم... ولا هو ثرثار، لأنه لا يتكلم عن نفسه أو غيره لأنه... لا يهتم أبدًا بمدح الناس له، أو بذمهم لسواه... وهو رجل يؤثر أن تكون فى حيازته أشياء جميلة غير نافعة، على أن تكون فى حيازته أشياء تنفع وتفيد... أضف إلى ذلك أن الخطوة البطيئة أليق بذى النفس الكبيرة، وكذلك الصوت العميق ونطق الكلمات نطقا متزنا... ذلك - إذن - هو صاحب النفس الكبيرة، وإن من يقتصر دون مستواه، فهو ذليل من حيث ينبغى له أن يكون، ومن يجاوز ذلك المستوى فهو مغرور» (٢١٢٣ ب - ١١٢٥).

وإن الإنسان لتأخذه رجفة إذا ما صور لنفسه كيف إذن يكون الرجل المغرور؟!

وقل ما شئت فى صاحب النفس الكبيرة، لكن شيئًا واحدًا لا يشك فيه، وهو استحالة أن يكون من هذا الطراز عدد كبير فى مجتمع ما؛ ولست بذلك أعنى أنه من المتعذر أن يكون هنالك كثير من فضلاء الرجال، على أساس أن الفضيلة صعبة المنال، وإنما أعنى أن فضائل الرجل ذى النفس الكبيرة، تعتمد إلى حد كبير على كون مكانته الاجتماعية عالية علوا نادراً؛ إن أرسطو يعد الأخلاق نوعا من السياسة؛ وليس عجيبًا - بعد حمده للكبرياء - أن نراه يعد الملكية خير أنواع الحكومة، وتتلوها حكومة، وتتلوها حكومة الأرستقراطية؛ فالملوك وابناء الطبقة الأرستقراطية يمكن أن يكونوا «ذوى نفوس كبيرة» أما المواطنون العاديون فيضعون أنفسهم مواضع السخرية، لو حاولوا أن يعيشوا على هذا الطراز.

وهذا القول يدعو إلى ذكر مشكلة أخلاقية سياسية فى آن معًا، وهى: هل نرضى من الوجهة الخلقية عن مجتمع يسير وفق دستور من شأنه أن يخص الأقلية بأحسن الأشياء، ويطالب الأكثرية بالقناعة بما هو دون ذلك؟ يقول أفلاطون وأرسطو: نعم، ويوافقهما نيتشه؛ وأما الرواقيون، والمسيحيون، والديمقراطيون فيقولون: لا؛ على أنهم يختلفون اختلافًا واسعًا فى قولهم: لا؛ فالرواقيون والمسيحيون الأولون يعتبرون الفضيلة هى الخير الأسمى، وأن

الظروف الخارجية لا يمكن أن تحول بين إنسان وبين أن يكون فاضلا، وإذن فلا حاجة بنا إلى البحث عن نظام اجتماعى عادل، مادام الظلم الاجتماعى لا يمس إلا الجوانب التى لا أهمية لها؛ لكن الديمقراطيين ـ على نقيض ذلك ـ يذهبون عادة (على الأقل فيما يمس شئون السياسة) إلى أن الخير الأعلى هو القوة والملكية؛ وعلى ذلك فالديمقراطى لا يمكن أن يرضى بنظام اجتماعى فيه ظلم فى هذه الأمور.

ووجهة النظر الرواقية المسيحية تتطلب تصورًا للفضيلة يختلف جدًا عن فكرة الفضيلة عند أرسطو؛ لأن الفضيلة من وجهة نظر أولئك ممكنة للعبد وللسيد على السواء؛ ولذا ترى الأخلاق المسيحية لا توافق على الكبرياء الذى يظنه أرسطو فضيلة؛ وهى تثنى على المسكنة التى يرى أرسطو أنها رذيلة: هذا إلى أن الفضائل العقلية التى يضعها أفلاطون وأرسطو فوق سائر الفضائل جميعًا، تمحوها الأخلاق المسيحية من قائمة الفضائل محوًا تاما، حتى يستطيع الفقير والمسكين أن يكون لهما من الفضيلة ما لأى إنسان آخر؛ وتطبيقًا لذلك توجه البابا جريجورى الكبير باللوم الجاد إلى أحد الأساقفة لأنه كان يعلم النحو.

إن النظرة الأرسطية القائلة بأن أسمى الفضائل هى من نصيب الأقلية، مرتبطة منطقيا مع تبعية الأخلاق للسياسة؛ فلو كانت الغاية هى المجتمع الجيد لا الفرد الجيد فمن الجائز أن يكون المجتمع الجيد مما يقبل خضوع فريق من الناس لفريق؛ ففى الجوقة الموسيقية يكون الكمان الكبير أهم من المزمار، على الرغم من ضرورة الكمان والمزمار معًا لكى تبلغ القطعة الموسيقية فى جملتها حد الكمال؛ ومن المستحيل أن تنظم الجوقة الموسيقية على أساس إعطاء كل فرد خير ما يمكن أن يعطاه باعتباره فردًا معزولا عن بقية الأفراد؛ وقل نفس الشىء فى حكومة دولة من الدول الحديثة الكبرى، مهما بلغ شأنها من الديمقراطية. فالديمقراطية الحديثة ـ على خلاف الديمقراطيات القديمة ـ تخلع قوة عظيمة على فئة مختارة من الأفراد، هم رؤساء الجمهوريات أو رؤساء الوزارات، ولابد أن تتوقع منهم ألوانًا من الامتياز لا تتوقع مثله فى المواطن العادى، فحين لا يكون الناس فى تفكيرهم متأثرين بالدين أو بالخصومات السياسية، فالأرجح أن تراهم

يقولون إن رئيس الجمهورية الجيد أحق بالتكريم من البناء الجيد. ورئيس الجمهورية فى الدولة الديمقراطية لا يطالب بأن يكون مشابها كل الشبه لصاحب النفس الكبيرة كما ورد عند أرسطو، ومع ذلك، فهو مطالب بأن يكون على شىء من المباينة لمتوسط الفرد العادى من المواطنين، وأن تكون له ضروب من الامتياز متصلة بمنصبه. ويجوز ألا تعد هذه الضروب من الامتياز فى صفاته، من الصفات «الخلقية» ولكن مرجع ذلك هو أننا نستعمل كلمة «خلقى» بمعنى أضيق من المعنى الذى استعملها به أرسطو.

وقد كان من نتائج الأفق الضيق عند المسيحيين، أن أصبح الفارق بين الامتياز الخلقى وسائر ضروب الامتياز أحَّد بكثير مما كان عليه أيام اليونان؛ فمن الامتياز للإنسان أن يكون شاعرا عظيما؛ أو مؤلفا موسيقيا عظيما، أو مصوراً عظيماً.. لكن ذلك ليس امتيازا خلقيا، فنحن لا نعده أفضل من الوجهة الخلقية، لما له من أمثال هذه الاستعدادات، كلا، ولا نظنه بهذه المواهب أقرب إلى دخول الجنة، فالامتياز الحلقى معنًى بالأفعال الإدارية وحدها، أعنى بصحة الاختيار إذا ما عرضت لنا عدة طرق ممكنة لأداء الفعل[1] فلست ألام على أنى لم أنشئ مسرحية غنائية، لأننى لا أعرف كيف أنشئها، فوجهة النظر الدينية الأصيلة هى أنه عرض لى مسلكان ممكنان، دلنى ضميرى على أيهما صواب، بحيث إذا وقع اختيارى على المسلك الآخر، اقترفت بذلك خطيئة، إن الفضيلة تنحصر قبل كل شىء فى اجتناب الخطيئة، أكثر مما تكون فى فعل شىء إيجابى، فليس ثمة ما يبرر لك أن تتوقع من الرجل المتعلم أن يكون من الوجهة الأخلاقية أفضل من غير المتعلم، ولابد أن تتوقع من الماهر أن يكون أفضل من البليد، وعلى هذا النحو يمكنك أن تمحو من دنيا الأخلاق طائفة من ضروب الامتياز التى يكون لها أعظم الشأن فى الحياة الاجتماعية، ففى اصطلاحنا اللغوى الحديث، نستعمل كلمة «لا خلقى» بمعنى أضيق جدا من المعنى الذى نستعمل به كلمة «غير مرغوب فيه»، فليس من المرغوب فيه أن يكون الإنسان ضعيف العقل لكن ليست هذه بالصفة «اللاخلقية».

ومع ذلك فكثيرون من الفلاسفة المحدثين لم يقبلوا هذه الوجهة من النظر إلى الأخلاق؛ فمن رأيهم أننا ينبغى أولا نعرف الخير ثم بعد ذلك نقول إن أفعالنا يجب أن تكون بحيث نعمل على تحقيق ما هو خير، فهذه الوجهة من النظر أقرب إلى أرسطو الذى يذهب إلى أن السعادة هى الخير، نعم إن السعادة الكبرى لا تتحقق إلا للفيلسوف، لكن هذا - فى رأى أرسطو - لا يصح أن يكون اعتراضًا على النظرية.

يمكن تقسيم النظريات الأخلاقية فئتين، حسب اعتبارها للفضيلة غاية أو وسيلة أو فأرسطو - على وجه الجملة - يأخذ بالرأى القائل إن الفضائل وسائل لغاية هى السعادة «وإذن فالغاية هى ما نتمناه، وأما الوسائل فهى ما نوازن بينه ونتخير منه، ولذا فالأفعال المتصلة بالوسائل لابد أن تجىء نتيجة للاختيار، وأن تكون إرادية، وممارستنا للفضائل هى ما يتصل بالوسائل» (١١١٣ب)، لكن هناك معنى آخر للفضيلة يسلكها فى زمرة الغايات المقصودة من الفعل: «فالخير الإنسانى فاعلية للروح تجرى وفق الفضيلة كما تكون فى الحياة الكاملة» (١٠٩٨أ) وأظنه يريد أن يقول إن الفضائل العقلية غايات، وأما الفضائل العملية فوسائل فقط، ويذهب الأخلاقيون المسيحيون إلى أنه بينما تكون نتائج الأفعال الفاضلة خيرة بصفة عامة، فليست هى على درجة واحدة من الخير مع الأفعال الخيرة نفسها، التى لابد من تقويمها فى حد ذاتها، لا على أساس نتائجها ومن ناحية أخرى يعتبر الفريق الذى يجعل اللذة هى الخير، وأن الفضائل ليست سوى وسائل، وكل تعريف آخر للخير - إذا استثنيت تعريفًا واحدًا، وهو الذى يعرف الخير بالفضيلة - سينتهى إلى نفس النتيجة، وهى أن الفضائل وسائل لما هو خير، وما هو خير يختلف عن الفضائل نفسها، وأرسطو فى هذا الموضوع - كما أسلفنا القول - يوافق إلى حد كبير، وإن لم يكن إلى كل حد، أولئك الذين يجعلون مهمة الأخلاق الأولى هى تحديد الخير، ويذهبون إلى أن تعريف الفضيلة هو أنها الفعل الذى يعمل على إنتاج ما هو خير.

وتثير العلاقة بين الأخلاق والسياسة مشكلة أخلاقية أخرى على جانب كبير من الأهمية، فإذا فرضنا جدلا أن الخير الذى يجب أن يتجه إليه الفعل هو

يصادق من هو فى مكانة أعلى من مكانته، إلا إذا كان كذلك أعلى منه فضيلة، فهذه عندئذ تبرر ما يبديه نحوه من احترام؛ ولقد أسلفنا القول إنه حيث تكون العلاقة بين فردين غير متساويين، كالعلاقة بين الرجل وزوجته، أو الوالد وولده، وجب أن يحب الأقلُّ الأكبر أكثر مما يحب الأكبرُ الأقلَّ؛ فمن المستحيل أن تكون صديقًا لله، لأنه لا يمكن أن يتجه نحونا بحبه؛ ثم يناقش أرسطو إمكان أن يكون الرجل صديقًا لنفسه، وينتهى إلى أن ذلك ممكن إذا كان الرجل فاضلا، وهو يؤكد أن الأشرار من الرجال يكرهون أنفسهم غالبًا؛ فواجب الرجل الفاضل أن يحب نفسه، على أن يكون حبًا ساميًا (١١٦٩أ)؛ إن الأصدقاء مصدر السلوى إذا ما ألمت بالإنسان كارثة، على أنه لا يجوز له أن يشقيهم باستدرار عطفهم عليه، كما تفعل النساء وكما تفعل النساء وكما يفعل من يشبهون النساء من الرجال (١١٧١ب) وليست تقتصر الرغبة فى الأصدقاء على الحالات التى يرزأ فيها الإنسان بالكوارث، فالسعيد أيضًا يريد الأصدقاء ليشاطروه سعادته «فلن تجد إنسانًا يختار لنفسه العالم كله إذا اشتُرط عليه أن يكون فيه وحيدًا، ذلك لأن الإنسان مخلوق سياسى، وتحتم عليه فطرته أن يعيش مع آخرين (١١٦٩ ب) إن كل ما يقوله أرسطو عن الصداقة معقول، لكنه لا يقول هنا حكمة واحدة مما يعلو على مستوى الآراء التى تمليها الفطرة السليمة فى إدراك الأمور.

وكذلك يبدى أرسطو إدراكه السليم فى مناقشته «للذة» التى كان أفلاطون قد نظر إليها نظرة فيها شىء من التزهد؛ فاللذة كلمة يستعملها أرسطو بمعنى يختلف عن معنى السعادة، ولو أنه لا يمكن أن تتم سعادة بغير لذة، ويقول إن ثمة ثلاثة آراء فى اللذة: (١) أنها لا تكون خيرًا أبدًا؛ (٢) وأن بعض اللذة خير لكن معظمها شر؛ (٣) وأن اللذة خير، لكنها ليست أفضل أنواع الخير؛ وهو يرفض الرأى الأول على أساس أن الألم شر لاشك فيه، وإن فلابد أن تكون اللذة خيرًا، وهو يقول بحق إنه من فارغ الكلام أن نقول عن إنسان إنه سعيد وهو معذب، فلابد للسعادة من بعض السعادة من بعض العوامل الخارجية التى تحمل معها حظًا حسنًا؛ وكذلك يرفض ارسطو الرأى القائل إن كل اللذائذ جسدية؛ ففى كل

شىء جانب سماوى، وبالتالى يكون فى كل شىء بعض القابلية لأن يكون مصدر لذة أسمى" وأفاضل الرجال يستمتعون باللذة إلا إذا كانت حظوظهم سيئة؛ والله متمتع دائمًا بلذة واحدة بسيطة (١١٥٢ ـ ١١٥٤).

ويناقش الكتاب فى جزء آخر منه، موضوع اللذة، مناقشة ليست تخلو من التناقض مع وجهة النظر التى بسطناها فى الفقرة السالفة؛ فها هنا تراه يثبت أن هنالك من الذيذ ما هو شر، على أنها ليست لذائذ عند فضلاء الناس (١١٧٣ ب) وأن اللذائذ ربما اختلفت فى نوعها (نفس الموضع) وأن اللذائذ تكون خيرًا أو شرًا حسب ارتباطها بألوان النشاط الخيرة أو الشريرة (١١٧٥ ب) ومن الأشياء ما يقوم بأعلى مما تقوم به اللذة؛ فلن تجد إنسانًا يرضيه أن يسلخ عمره كله بعقل طفل، حتى ولو كان من اللذائذ أن يكون كذلك؛ ولكل حيوان لذته الخاصة به، واللذة التى توافق طبيعة الإنسان مرتبطة بالعقل.

وينتهى بنا هذا الكلام إلى المذهب الوحيد فى الكتاب، الذى لا يقف عند حد الإدراك الفطرى السليم، وذلك أن السعادة كائنة فى الفاعلية التى نمارسها فى فعل الفضيلة، والسعادة الكاملة كائنة فى أفضل ضروب هذه الفاعلية، ألا وهى الفاعلية التأملية؛ فالتأمل أجدى من الحرب ومن السياسة ومن أى نوع آخر من أنواع السير العملية، لأن التأمل يتيح لنا فراغا، والفراغ شرط لازم للسعادة أما الفضيلة العملية فلا تعود علينا إلا بنوع ثانوى من السعادة، والسعادة القصوى هى فى استخدام العقل، لأن العقل ـ أكثر من أى شىء آخر ـ هو الإنسان ولا يستطيع الانسان أن يكون متأملا خالصا، لكنه بمقدار ما يكون متأملا، فهو يشاطر فى الحياة الإلهية «ففاعلية الله ـ التى تفوق كل صنوف الفاعلية فى نعيمها ـ لابد أن تكون فاعلية تأملية» وأقرب الناس شبها بالله ففى فاعليته هو الفيلسوف، ولذا فهو أسعد الناس وأفضلهم.

«إن من يستخدم عقله ويثقفه، يكون ـ فيما أرى ـ فى أفضل حالاته العقلية، وأقرب ما يكون منزلة عند الآلهة؛ لأنه إذا كانت تعنى بشئون البشر إطلاقًا ـ كما هو الرأى عنهم ـ فمن المعقول أن يغتبطوا لما هو أفضل وما هو أقرب شبهًا بهم

(أعنى العقل) وأن يكافئوا أولئك الذين يمتازون من سواهم بشدة حبهم وتقديرهم للعقل، لأنهم يعنون بالشىء الذى هو عزيز لدى الآلهة، ولأنهم أيضًا يفعلون الفعل الصواب الشريف؛ وواضح أن كل هذه الصفات تصف الفيلسوف أكثر مما تصف سواه؛ وإن فهو أعز الناس لدى الآلهة، ومن يكون كذلك، يكون على الأرجح أسعد الناس، فلهذا يكون الفيلسوف أسعد من أى إنسان سواه» (١١٨٩[أ]).

والحق أن هذه العبارة هى من كتاب «الأخلاق» بمثابة الختام الجميل، فالفقرات القليلة التى ترد بعدها، خاصة الانتقال إلى السياسة؛ فلنقرر الآن ما نراه نحن من حسنات كتاب «الأخلاق» وسيئاته؛ فالأخلاق ـ على خلاف كثير من الموضوعات الأخرى التى عالجها الفلاسفة اليونان ـ لم تتقدم إلى الأمام تقدمًا واضحًا، وأقصد بالتقدم هنا الكشف عن حقائق مؤكدة الصدق؛ فليس فى الأخلاق شىء معلوم لنا بالمعنى العلمى لهذه الكلمة؛ وعلى ذلك فليس ثمة ما يبرر أبدًا أن نجعل رسالة قديمة فى موضوع الأخلاق أقل منزلة من أية رسالة حديثة فى هذا الموضوع؛ إن أرسطو حين يتحدث عن الفلك، نستطيع قطعًا أن نقول إنه مخطئ، لكنه إذا ما تحدث عن الأخلاق، فليس فى وسعنا أن نقول بنفس الدرجة من اليقين إن كان قد أخطأ أو أصاب، على أن هناك ثلاثة أسئلة ـ بصفة عامة ـ يمكن أن نسألها عن الأخلاق عند أرسطو أو عند أى فيلسوف آهر: (١) أهى متسقة الأجزاء بحيث لا ينقض بعضها بعضًا؟ (٢) أهى متسقة مع سائر آراء الفيلسوف؟ (٣) هل تحل لنا المشكلات الأخلاقية حلاً نحسّ أنه متفق مع مشاعرنا الأخلاقية؟ فإذا كان الجواب بالنفى على السؤال الأول أو على السؤال الثانى، فقد أخطأ الفيلسوف الذى نناقش مذهبه خطأ عقليًا، أما إذا كان الجواب بالنفى على السؤال الثالث، فليس لنا الحق فى أن نقول إنه قد أخطأ، وكل ما يسعنا أن نقوله هو أننا لا نميل إلى مذهبه.

ولننظر الآن إلى هذه الأسئلة الثلاثة سؤالا بعد سؤال، بالنسبة إلى النظرية الأخلاقية كما وردت فى كتاب «الأخلاق إلى نيقوما خوس»:

(١) الكتاب على وجه الجملة خال من التناقض، إذا استثنينا بعض النقط القليلة التى لا أهمية لها، فالمذهب القائل بأن الخير هو السعادة، وبأن السعادة

قوامها الفاعلية الموفقة، قد أحسن عرض تفصيلاته ونتائجه، وأما مذهبه فى أن كل فضيلة وسط بين طرفين، فعلى الرغم من أنه قد عرض عرضًا غاية فى الجودة إلا أنه أقل نجاحًا من المذهب السابق، لأنه لا ينطبق على التأمل العقلى، الذى يقول عنه أرسطو نفسه بأنه أفضل ضروب الفاعلية، ومع ذلك فيمكنه أن يقول إن نظرية الوسط لم يقصد بها إلا الفضائل العملية، لا فضائل العقل، وكذلك ـ إذا انتقلنا إلى نقطة أخرى ـ موضع المشرع من الأخلاق، قد يكون على شىء من عدم الوضوح، فواجبه أن يهيئ للأطفال وللشباب أسباب اكتساب عادة أداء الأفعال الطيبة، وهذه فى النهاية ستؤدى بهم إلى استمتاعهم بلذة الفضيلة، وإلى التصرف تصرفًا فاضلاً بغير حاجة منهم إلى إلزام القانون، وواضح أن المشرع ربما كان سببًا أيضًا فى أن يكتسب الأطفال والشباب عادات «سيئة» وإذا كان عليه أن يجتنب ذلك، فلابد أن يكون متحليًا بكل الحكمة التى يتصف بها ولىُّ الأمر عند أفلاطون، وأما إذا لم يجتنبه، فحجته بأن الحياة الفاضلة حياة لذيذة تسقط من أساسها، وعلى كل حال فهذه مشكلة تمس السياسة أكثر مما تمس الأخلاق.

(٢) الأخلاق عند أرسطو متوافقة من جميع نواحيها مع مذهبه فى الميتافيزيقا، بل إن آراءه الميتافيزيقية نفسها تعبير عن نظرة أخلاقية متفائلة، فهو مؤمن بالأهمية العلمية للأسباب الغائية، وهذا يتضمن الإيمان بأن الغاية تتحكم فى طريق سير الكون، ومن رأيه أن مراحل التغيّر ـ فى أساسها ـ تحدث على نحو يزيد من التركيب العضوىّ، أى يزيد من «الصورة»؛ ووراء هذا الرأى اعتقاد بأن الأفعال الفاضلة هى التى تعمل على مساعدة السير فى هذا الاتجاه، نعم إن شطرًا كبيرًا من أخلاقه العملية ليس فلسفىّ الصبغة بدرجة ظاهرة، بل هو مجرد تسجيل لمشاهداته للشئون البشرية، إلا أن هذا الجزء من مذهبه، على الرغم من أنه يمكن فصله عن الميتافيزيقا وقيامه بذاته، فهو لا يشتمل على شىء يناقض ما جاء فى تلك الميتافيزيقا.

(٣) إذا ما أوردنا أن نوازن ميول أرسطو الخفية بميولنا، وجدنا ـ أولا ـ وقد سلفت الإشارة إلى ذلك، أنه يقبل عدم المساواة وهذا يتنافر مع كثير من عواطف

المحدثين؛ فهو لا يكتفى بألا يعارض الرق، وبألا يعارض سيادة الأزواج والآباء على الزوجات والأبناء، لكنه يذهب إلى أن أفضل جوانب الحياة مخصَّصٌ أساسًا للأقلية الممتازة ـ وهم ذوو النفوس الكبيرة والفلاسفة؛ وقد تكون النتيجة اللازمة لذلك أن معظم الناس لا يزيدون على مجرد وسائل، غايتها إنتاج طائفة قليلة من الحكام ومن الحكماء؛ لقد كان الرأى عند «كانت» هو أن كل كائن بشر غاية فى ذاته، ولنا أن نأخذ الرأى على أنه يعبر عن وجهة النظر التى جادت بها المسيحية؛ غير أن رأى كانت فيه صعوبة منطقية، إذ هو لا يمهد سبيلا نصل بها إلى قرار نحسم به الخلاف إذا ما تعارضت مصلحة شخص مع مصلحة شخص آخر؛ فلو كان كل منهما غاية فى ذاته، فكيف نستطيع أن نصل إلى مبدأ يقرر لنا من منهما ينبغى أن يتناول لزميله؛ فمثل هذا الرأى أقرب إلى الصواب فى تطبيقه على المجتمع، منه فى تطبيقه على الفرد؛ إذ سيكون عندئذ هو مبدأ «العدالة» بأوسع ما لهذه الكلمة من معان؛ ويفسر بنتام وأصحاب المذهب المنفعى فى الأخلاق «العدالة» بأنها «المساواة»، فإذا تعارض صالح فرد مع صالح فرد آخر، فالطريق الصواب بينهما هو ذلك الذى ينتج أكبر كمية من السعادة، بغض النظر عن الفردين المتعارضين، أيهما ستكون له هذه السعادة الكبرى، أو كيف يقتسمانها؟ فإذا أعطينا منها قسطًا أوفر لمن هو أفضل دون من هو أسوأ، فذلك لأنه ـ فى نهاية الأمر ـ ستزداد السعادة العامة بمكافأتنا للفضيلة ومعاقبتنا للرذيلة، لا لأن ثمة مذهبا أخلاقيا فاصلا فى الأمر، مؤداه أن الخير يستحق من الجزاء أكثر من الشر؛ و«العدالة» ـ بناء على هذا المذهب ـ تنحصر فى النظر إلى كمية السعادة المتضمنة ليس غير، بغير مراعاة لفرد معين أو لطبقة معينة دون فرد آخر أو طبقة أخرى؛ وقد كان الفلاسفة اليونان ـ ومنهم فى ذلك أفلاطون وأرسطو ـ ينظرون إلى العدالة نظرة تختلف عن هذه، وهى نظرة مازالت إلى اليوم سائدة؛ وذلك أنهم ذهبوا مذهبا أساسه فى الأصل مستمدٌ من الدين، وهو أن كل شىء أو شخص له نطاقه الذى يلائمه، ومجاوزة ذلك النطاق «ليس من العدل»؛ فبعض الناس يتحرك فى نطاق أوسع من بعضهم الآخر، لما يمتازون به دون هؤلاء، من

صفات فى أشخاصهم واستعدادهم؛ وليس من الظلم أن يتمتع أولئك الممتازون بقسط أوفر من السعادة؛ هذا رأى يسلم به أرسطو بغير جدال، دون أن يظهر فى كتاباته أثر يدل على أصوله من الديانة البدائية، التى تظهر واضحة عند الفلاسفة الأولين.

وتكاد لا تجد كلمة واحدة عند أرسطو عما قد يسمى بحب الغير أو حب الإنسانية؛ فليست آلام الإنسانية بمثيرة له من الوجهة العاطفية بمقدار ما هو مدرك لوجودها؛ فهو يحكم عليها ـ من الوجهة العقلية ـ بأنها شر، لكن ليس هناك أبداً ما يدل على أن وجودها يسبب له شقاء، إلا حين يحدث أن يكون المعذبون من أصدقائه.

وبصفة عامة، يتصف كتاب «الأخلاق» بقلة الجانب العاطفى فيه، وهو شىء لا تراه عند الفلاسفة السابقين له؛ ففى تأملات أرسطو عن الشئون البشرية شىء من التأنق والطمأنينة لم يكن له مبرر، وينسى أن يذكر شيئًا عما يميل بالناس إلى الشعور القوى القوى باهتمام بعضهم بالصالح بعض، حتى كلامه عن الصداقة فيه شىء من الفتور، فهو لا يبدى أية علامة تدل على أنه قد عانى تجربة من هاتيك التجارب التى يتعذر معها على الإنسان أن يحتفظ باتزان عقله، والظاهر أنه لم يكن يعلم شيئًا عن الجوانب الأعمق من الحياة الخلقية، فلك مثلا أن تقول عنه إنه حذف كل ما يمس الخبرة الإنسانية مما يعنى به الدين، فما يقوله لا يزيد على كونه كلاما ينفع أولئك الذين يعيشون عيشًا رغداً، ولا يمارسون حدة العاطفة نحو شىء، أما أولئك الذين قد ملأ عليهم الله أو الشيطان شعاب نفوسهم، أو أولئك الذين انتهى بهم سوء حظهم فى شئون العيش إلى حال من اليأس، فلا يقول لهم شيئًا، لهذه الأسباب ـ فى رايى ـ يكون كتاب «الأخلاق» قليل الأهمية الذاتية، على الرغم من شهرته.

الفصل الحادى والعشرون

السياسة عند أرسطو

السياسة عند أرسطو ممتعة وهامة معًا ـ فهى ممتعة لأنها تبين ما قد كان سائدًا من نزعات الرأى بين المثقفين من اليونان فى عهده، وهى هامة لأنها مصدر كثير من المبادئ التى ظلت فعالة الأثر حتى نهاية القرون الوسطى؛ ولست أحسب أن بها شيئًا كثيرًا مما يمكن أن يكون ذا نفع عملى لسياسى من ساسة زماننا؛ لكنه يحتوى على شىء كثير مما عساه إن يلقى ضوءًا على الخصومات الحزبية فى أجزاء العالم الهلينى المختلفة؛ دون أن يذكر ما يدل على دراية كبيرة منه بأساليب الحكم فى الدول اللاهلينية؛ نعم إن ثمة إشارات إلى مصر وبابل وفارس وقرطاجنة؛ لكنها إشارات ليس فيها كبير اكتراث، إلا فيما يختص منها بقرطاجنة: وهو لا يذكر الإسكندر أبدًا، ولا يشير أقل إشارة تدل على إدراكه للتحول التام الذى كان الإسكندر بصدد إنزاله بالعالم: فكل البحث منصرف إلى دويلات المدن، دون أن يبين شيئًا من بعد النظر، بحيث يتوقع لذلك النوع من الدولة بفوات زمانه؛ فقد كانت اليونان معملا تجرى فيه التجارب السياسية، نظرًا لانقسامها مدائن مستقلا بعضها عن بعض؛ لكن شيئًا مما يتصل بتلك التجارب لم يكن له وجود قط، منذ عهد أرسطو حتى قيام المدن الإيطالية فى العصور الوسطى؛ فالخبرة السياسية التى يجعلها أرسطو مرجعًا له، أقرب اتصالا من وجوه كثيرة بالعالم الحديث نسبيًا، منها بأى شىء مما كان قائمًا مدى خمسة عشر قرنًا بعد تأليفه كتابه فى السياسة.

وفى الكتاب إشارات كثيرة عابرة لكنها ممتعة، وربما جاز لنا أن نذكر بعضها، قبل أن نخوض فى استعراض النظريات السياسة؛ فهو ينبئنا بأن يوريپيد - حين كان مقيمًا فى بلاط أرخلاوس ملك مقدنيا - اتهمه رجل يسمى ديكامنيخوس بأنه ذو رائحة كريهة؛ ولكى يخفف الملك من غضبة يوريپيد لهذا الاتهام، أذن له أن يضرب ديكامنيخوس بالسوط، وقد فعل؛ ولبث ديكامنيخوس أعوامًا يرقب، ثم اشترك فى مؤامرة موفقة لقتل الملك، إلا أن يوريپيد كان قد جاءه أجله قبل ذاك؛ وينبئنا كذلك أن حمل الأمهات لأجنتهم ينبغى أن يكون فى الشتاء حين تكون الريح فى الشمال. وأنه يجب أن تجتنب وقاحة اللفظ اجتنابًا تامًا، لأن «بذىء الكلمات يؤدى إلى بذىء الفعال» ولا يجوز أن يغض الطرف عن مشاهد الفجور إلا فى المعابد، حيث يبيح القانون الفحش؛ ويجب ألا يتزوج الشباب فى سن أصغر مما ينبغى لهم، لأنهم إن فعلوا جاء أبناؤهم ضعافًا وإناثًا، ومال الزوجات إلى الخلاعة، ووقف نمو الأزواج قبل أوانه؛ والسن الصحيحة للزواج هى السابعة والثلاثون للرجال والثامنة عشرة للنساء.

وينبئنا كيف أن طاليس - حين عيَّروه بفقره - اشترى كل معاصر الزيتون بالأقساط، فتمكن بهذا أن يفرض أجورًا كما شاء لاستعمالها، وإنما فعل ذلك ليدلل على أن الفلاسفة فى وسعهم أن يكونوا أغنياء، وأنهم إذا ظلوا على فقرهم. فما ذاك إلا لأن لديهم ما يشغل تفكيرهم، مما هو أهم من الثراء؛ وعلى كل حال فهذه الملاحظات إنما ترد فى السياق عابرة، وقد آن لنا أن نتناول بالحديث أمورًا أكبر خطرًا.

يبدأ الكاتب بالإشارة إلى أهمية الدولة؛ فهى أن أعلى أنواع الجماعات، وتهدف إلى أسمى الغايات؛ والأسرة تأتى قبل الدولة فى الترتيب الزمنى، وهى قائمة على العلاقتين الرئيسيتين بين الرجل والمرأة من جهة، وبين السيد والعبد من جهة أخرى، وكلتا العلاقتين أمر طبيعى؛ وإذا اجتمع عدد من الأسرات، تكونت القرية، ومن جملة قرى تتكون الدولة، على شرط أن يجىء اجتماعها من سعة النطاق بما يتيح لها أن تكف نفسها بنفسها؛ ولئن كانت الدولة تأتى فى الزمن بعد الأسرة، إلا أنها سابقة لها فى الفكر، بل هى سابقة لوجود الفرد نفسه بحكم

طبيعة الأمور: «فما يكون عليه الشىء حين يتم نموه نسميه بالأمر الطبيعى لذلك الشىء»؛ والجماعة البشرية إذا ما تم تطورها أصبحت دولة، والكل سابق فى الفكر على الجزء، وأساس التفكير فى هذا هو فكرة «الوحدة العضوية»: فهو يقول إن اليد، لا تعود يدًا، إذا ما فسد الجسد، ومعنى ذلك أن تعريف اليد يكون بالغاية منها - أعنى بقبض الأشياء - وهى لا تستطيع تحقيق تلك الغاية إلا وهى متصلة بجسم حى، وقل مثل ذلك فى الفرد، فهو لا يستطيع أن يحقق الغاية من وجوده إلا وهو عضو فى دولة، ويقول أرسطو إن من أقام أساس الدولة كان أكثر الناس فعلا للخير؛ لأن الإنسان بغير قانون هو شر صنوف الحيوان، والقانون معتمد فى وجوده على الدولة؛ وليست الدولة مجرد جماعة تعين الأفراد على الاتصال، وتساعد على منع الجريمة، «بل الغاية من الدولة هى الحياة الطيبة... والدولة هى اتحاد أسرات وقرى فى حياة كاملة تكفى نفسها بنفسها، وبذلك نقصد حياة سعيدة شريفة» (١٢٨٠ب) «إن الجماعة السياسية يتم وجودها من أجل شريف الأفعال، لا لمجرد معيشة الأفراد جنبًا إلى جنب» (١٢٨١أ).

ولما كانت الدولة تتألف من مجموعة أسر، وجب أن يبدأ البحث فى السياسة بالكلام فى الأسرة؛ والجانب الأكبر من حديثه فى هذا الموضوع، متصل بالرق - لأن العبيد كانوا فى العصور القديمة يعدون دائمًا جزءًا من الأسره؛ فالرق أمر ضرورى ونظام صحيح، على أن يكون العبد بطبيعته أدنى مرتبة من سيده؛ فمنذ الولادة يتسم بعض الناس بالخضوع ويتصف بعضهم الآخر بالسيادة، فالرجل الذى لا يكون بحكم طبيعته ملكا لنفسه، بل ملكا لغيره، يكون بطبيعته كذلك عبدًا، ولا ينبغى أن يكون العبيد من اليونان، بل من جنس أقل منزلة، وأقل روحًا (١٢٥٥ أ و ١٢٣٠ أ)، إن الحيوان الأليف يحسن حالا إذا ما ملك زمامه الإنسان، وكذلك قل فى أولئك الذين هم بحكم طبيعتهم أحط منزلة حين يسودهم من هم أعلى منهم، ولك أن تسأل: هل نقبل نظام استرقاق الأسرى فى الحروب؟ إن قوة كالتى تؤدى إلى النصر فى الحرب، تتضمن - فيما يظهر - حيازة القوى لفضيلة أعلى، لكن ليست هذه هى الحال دائمًا، على أن الحرب عادلة إذا ما أثيرت على جماعة تأبى الاستسلام، مع أن الطبيعة قد أرادت لها أن تضع زمام حكمها فى

أيدى غيرها (١٢٣٦ب) ومعنى ذلك أنه يكون صحيحًا فى هذه الحالة أن نجعل من هذه الجماعة المهزومة عبيدًا، وفى ذلك على ما يظهر، ما يكفى للدفاع عن أى فاتح عرفه التاريخ، لأنك لن تجد أمة تسلم بأن الطبيعة قد أرادت لها أن يحكمها غيرها، والشاهد الوحيد على نوايا الطبيعة فى هذا الصدد، إنما يستمد من نتائج الحرب؛ وعلى ذلك فالمنتصرون فى كل حرب على صواب، والمهزومون على خطأ؛ أما إنه لدليل غاية فى الإقناع!

ثم يأتى بعد ذلك بحث فى التجارة، قد كان له أثر عميق فى الإفتاء فى العصور الوسطى، فلكل شىء طريقتان للاستعمال: إحداهما صحيحة، والأخرى لا تجوز، فالحذاء - مثلا - يمكن أن يُلبس، وهو الاستعمال الصحيح، ويمكن أن يستخدم فى التبادل وهو الاستعمال الخاطئ، ويلزم عن هذا أن صانع الأحذية مشوب بصفة تحطّ من قدره، لأنه مضطر أن يتخذ الأحذية وسيلة يبادل بها سلعًا أخرى لكى يعيش، وينبئنا أرسطو أن التجارة بالتجزئة ليست جزءًا طبيعيًا من فن كسب المال (١٢٥٧أ) والوسيلة الطبيعية لكسب المال هى إدارة البيت والأرض إدارة ماهرة، على أن هنالك حدًا تقف عنده الثروة التى تجمع عن هذا الطريق، أما الثروة التى تجمع عن طريق التجارة فليست تقف عند حد، إن التجارة متصلة بالمال، لكن الثروة ليست هى كسب النقود، وعلى ذلك فمن الصواب أن نمقت الثروة المكسوبة عن طريق التجارة، لأنها ثروة غير طبيعية؛ «وأشد الأنواع استحقاقًا للكراهية هو الربا، لأنه يكسب المال من المال نفسه، لا من مصدره الطبيعى، ذلك لأن المال إنما قصد به التبادل، ولم يقصد به أن يزيد بالربا... فليس أبعد عن طبائع الأمور طريقًا لكسب الثروة من هذا الطريق» (١٢٥٨).

وتستطيع أن تطالع ما ترتب على هذا المبدأ من نتائج فى كتاب «تونى Taw-ney» وعنوانه «الدين ونشأة الرأسمالية» ولئن حق لنا أن نعتمد على ما يورده من حقائق التاريخ، إلا أن تعليقه منحرف بالهوى ناحية الدفاع عن العهد السابق لقيام الرأسمالية.

و «الربا» معناه كل إقراض للمال بالربح، ولم يقتصر معناه ـ كما هى الحال اليوم ـ على الإقراض بربح مفرط: فمنذ عصور اليونان إلى يومنا هذا، لبثت الإنسانية (أو على الأقل الجزء الذى سبق غيره فى التقدم الاقتصادى) لبثت منقسمة إلى دائن ومدين، وما برحت طائفة المدينين ساخطة على الإقراض بالربح، ومازالت طائفة الدائنين راضية؛ وفى معظم الحالات، يكون أصحاب الأراضى الزراعية مدينين، على حين يكون المشتغلون بالتجارة دائنين؛ وقد جاءت آراء الفلاسفة ـ إذا استثنينا منهم نفرًا قليلا ـ مطابقة لما يتفق مع صالح فئتهم من الوجهة المالية؛ أما الفلاسفة اليونان، فقد كانوا إما مُلاكا للأرض، أو مستخدمين عند من يملكونها، ولذا فقد سخطوا على الإقراض بالربح؛ وأما فلاسفة العصر الوسيط، فكانوا من رجال الكنيسة، وكان ملك الكنيسة أغلبه أرض زراعية، ولذا فلم يجدوا ما يدعوهم إلى مراجعة أرسطو فى رأيه، وتأيدت مقاومتهم للربا بروح العداء للجنس السامى، لأن معظم رءوس الأموال النقدية كانت فى أيدى اليهود، ولئن كان رجال الدين والأشراف الإقطاعيون يتنازعون فيما بينهم أحيانا، بل قد يكون تنازعهم هذا على درجة شديدة من العنف، إلا أنهم كانوا يرحبون بالتحالف معا على اليهودى الخبيث، الذى أعانهم حين اعترضهم قحط فى المحصول. حتى اجتازوه بفضل ما أقرضهم إياه من مال، فرأى أنه لذلك حقيق ببعض الجزاء على ما اقتصد.

ثم تغير الموقف بقيام حركة الإصلاح الدينى، لأن كثيرين من أشد الطائفة البروتستنتية حماسة لمذهبهم، كانوا يشتغلون بالتجارة، فكان إقراض المال بالربح أمرًا جوهريا بالنسبة لهم، لذلك بدأ «كلڤن» ثم تبعه آخرون من زعماء البروتستنتية، بتحليل فوائد القروض المالية، حتى اضطرت الكنيسة الكاثوليكية آخر الأمر أن تقفو أثرهم فى هذا، حين رأت أن الموانع القديمة لم تعد صالحة لظروف العالم الحديث، لقد أخذ الفلاسفة الذين كانوا يستمدون دخلهم من أرباح الجامعات على قروضها المالية؛ يحبذون أرباح القروض، منذ اليوم الذى لم يعودوا فيه من رجال الدين، وبالتالى لم يعودوا على صلة بملكية الأرض الزراعية،

إنك لابد واجد فى كل مرحلة من مراحل التاريخ، ثروة طائلة من الحجة النظرية، يقيمها أصحابها تأييداً للرأى الذى يتفق مع صالحهم الاقتصادى.

لقد وجه أرسطو النقد إلى «مدينة أفلاطون المثلى» على أسس كثيرة مختلفة، فأولا أثار عنها نقطة غاية فى الإبداع، وهى أنه أفاض على الدولة وحده أكثر مما ينبغى، حتى لقد كاد أن يحولها إلى فرد واحد، ثم يتلو ذلك نقد آخر ضد ما اقترحه أفلاطون من هدم الأسرة، وهو نقد يرد إلى خاطر كل قارئ، فقد ظن أفلاطون أنه بإطلاق اسم «ابن» على كل من كانوا فى سن تجعل البنوة ممكنة بالنسبة إليهم، فذلك يعطى الرجل إزاء جميع هؤلاء الأبناء تلك العاطفة التى يحملها الرجال الآن حيال أبنائهم الحقيقيين، وقل هذا نفسه فى اسم «والد»، ويذهب أرسطو إلى نقيض ذلك فيقول إن ما هو مشترك بين أكبر عدد من الناس، يلقى أقل عناية، وأن «الأبناء» لو تركوا مشاعا «لآباء» كثيرين، فسيكون إهمالهم مشاعا أيضًا بين الجميع، فخير للإنسان أن يكون ابن عم فى الحقيقة من أن يكون «ابنا» بالمعنى الذى أراده أفلاطون، وكذلك تجعل خطة أفلاطون الحب خداعا، ثم يذكر أرسطو حجة أخرى عجيبة وهى أنه ما دام الامتناع عن الزنا فضيلة، فما يدعو إلى الأسف أن يقوم نظام اجتماعى يمحو هذه الفضيلة وما يقابلها من رذيلة (١٢٦٣ب)، ثم يسأل أرسطو قائلا: إذا كانت النساء مشاعا فمن ذا يدبر البيت؟ لقد كتبت مقالا مرة أطلقت عليه عنوان «فن العمارة والنظام الاجتماعى» أشرت فيه إلى أن أولئك الذين يمزجون الشيوعية بهدم الأسرة، هم أيضًا يؤيدون قيام بيوت مشاع يسكن الواحد منها عدد كبير من الناس، ويكون لها مطاعم مشتركة، وأمكنة مشتركة لتربية الأطفال، فلنا أن نقول عن هذا النظام إنه أديرة بغير عزوبة، وهو نظام لا محيص عنه لتنفيذ خطط أفلاطون، وليس هو بأشد استحالة من كثير من الأشياء التى يوصى بها غير ذلك.

إن شيوعية أفلاطون تثير عند أرسطو الغيظ، فيقول إنها ستؤدى إلى الغضب من الكسالى، وإلى ضروب من التنازع كالتى نراها عادة بين زملاء السفر، وخير من ذلك أن يعنى كل فرد بأمر نفسه، وينبغى أن تترك الملكية خاصة بالفرد على أن يربى الناس على فعل الخير إزاء الغير، بحيث يبيح الفرد لغيرة أن يستخدم ما يملكه، حتى ليصبح هذا الملك مشاعا إلى حد كبير، إن الإحساس والكرم

فضيلتان، وهم مستحيلتان بغير ملكية خاصة، ثم يقول أرسطو أخيرًا إنه لو كانت خطط أفلاطون طيبة لسبقه إلى التفكير فيها غيره من الناس[1]، إنى لا أوافق أفلاطون فى رأيه، لكن لو أن ثمة شيئًا يمكن أن يميل بى إلى موافقته، فذلك هو نقد أرسطو له.

إن أرسطو لا يؤمن بالمساواة، كما رأينا فيما يتصل بالرق، ومع ذلك، فلو سلمنا بخضوع العبيد والنساء، فلا يزال أمامنا إشكال وهو: هل يكون جميع المواطنين سواء من الوجهة السياسية؟ يقول أرسطو: إن بعض الناس يظن أن هذا أمر مرغوب فيه، على أساس أن الثورات كلها تدور حول تنظيم الملكية، لكنه يرفض هذه الحجة، ذاهبا إلى أن أبشع الجرائم يرجع إلى الترف لا إلى العوز، فلست ترى رجلا يستبدّ لنفسه بالحكم ليتقى الشعور بالبرد.

إن الحكومة خير حين ترمى إلى خير المجموعة ككل واحد، وهى شر إذا ما عنيت بأمر نفسها، وهناك من أنواع الحكومات الجيدة ثلاث: الملكية، والأرستقراطية، والدستورية كما أن هنالك أنواعًا ثلاثة من الحكومات السيئة: حكومة الطاغية، والأولجاركية، والديمقراطية، وبين هذه الأنواع صور كثيرة هى مزيج من أكثر من نوع واحد، ويلاحظ أن أساس التفرقة بين الحكومات الجيدة والحكومات السيئة، هو الصفات الأخلاقية التى يتحلى بها القائمون على السلطان، لا نوع الدستور القائم فى كل حالة، على أن ذلك صحيح إلى حد ما فقط ، فالأرستقراطية هى حكم رجال تحلوا بالفضيلة، والأولجاركية حكم الأغنياء، ولا يعتبر أرسطو أن الفضيلة والغنى مترادفتان ترادفًا دقيقًا، فعقيدته بناء على نظرية الوسط الذهبى، هى أن الرجل الكفء المعتدل، يرجع جدا أن يكون متصفًا كذلك بالفضيلة: «إن الإنسان لا يكتسب الفضيلة أو يحافظ عليها بمساعدة العوامل المواتية الخارجية، إنما تكتسب هذه الطيبات الخارجية ويحافظ عليها عن طريق الفضيلة؛ والسعادة - سواء كان قوامها اللذة أو الفضيلة أو كليهما، أكثر تحقيقًا لأولئك الذين بلغوا من ثقافة عقولهم وشخصياتهم أسمى الدرجات، والذين لا ينالون من طيبات العيش إلا نصيبًا معتدلا، أقول إن السعادة عند أولئك أكثر تحققا منها عند الذين يملكون طيبات العيش إلى درجة لا نفع

منها، مع إصابتهم بنقص فى الصفات السامية» (١٣٢٣ ا، ب)، وعلى ذلك فهنالك فرق بين حكم الخيرة (وهى الحكومة الأرستقراطية) وبين حكم الأغنى (وهى الحكومة الألجاركية) لأن الخيرة يرجح الا يكون لها من الثروة إلا مقدار معتدل؛ وكذلك هنالك فرق بين الديقراطية والدستورية ـ بالإضافة إلى الفرق الأخلاقى الذى تتصف به الهيئة الحاكمة ـ لأن ما يسميه أرسطو الحكومة الدستورية. فيه بعض عناصر الأولجاركية (١٢٩٣ب) أما الملكية والحكومة الطاغية فليس بينهما إلا الفرق الأخلاقى.

وارسطو دقيق فى تمييزه الأولجاركية من الديمقراطية تمييزًا يقوم على الحالة الاقتصادية التى تكون عليها الهيئة الحاكمة: فالحكومة أولجاركية إذ ما حكم الأغنياء بغير نظر إلى صالح الفقير، وهى ديمقراطية إذا ما استولت على زمام السلطان أيدى المعوزين، الذين لا يأبهون لصالح الأغنياء.

والملكية خير من الأرستقراطية، والأرستقراطية خير من الدستورية، غير أن الأفضل إذا أصابه الفساد، انقلب إلى الأسوأ، لذا فحكومة الطاغية أسوأ من الحكومة الأولجاركية والأولجاركية أسوأ من الديمقراطية، وبهذا ينتهى أرسطو إلى دفاع فيه تحفظ عن الديمقراطية، ذلك لأن معظم الحكومات الفعلية سيئة، وإذن تكون الديمقراطيات هى خير الحكومات القائمة فعلا.

كانت الفكرة عن الديمقراطية عند اليونان، أكبر تطرفًا فى جوانب كثيرة، منها عندنا اليوم، فمثلا يقول أرسطو إن انتخاب القضاة صفة أولجاركية، أما الطريقة الديمقراطية فهى أن تعينهم بالاقتراع، وفى الديمقراطيات المتطرفة تجىء الجمعيات الى يعقدها المواطنون لإبداء آرائهم فى أمورهم، فوق القانون، إذ كانت تلك الجمعيات هى التى تقرر قرارها فى كل مشكلة على حدة، وكانت المحكمة عند الأثينيين تتألف من عدد كير من المواطنين، ينتخبون بالاقتراع، ولا يعينهم فى عملهم محلفون، وبذلك فقد كانوا بطبيعة الحال أسهل تأثرا بالبلاغة الخطابية وبالعاطفة الحزبية، فإذا ما نقد الديمقراطية ناقد، فلابد أن نذكر أن المقصود هو شىء من هذا القبيل.

ويسوق أرسطو نقاشًا طويلا لأسباب الثورة، فقد كانت الثورات فى اليونان كثيرة الحدوث، كثرتها فى أمريكا اللاتينية فيما مضى، ولذا كان لأرسطو فى أمرها خبرة واسعة تمكنه من التفكير فى أسباب الثورة ماذا عسى أن تكون والسبب الرئيسى هو النزاع بين الأولجاركيين والديمقراطيين وهو يقول إن الديمقراطية تنشأ من العقيدة بأنه إذا تساوى الناس فى حرياتهم، وجب أن يتساووا فى شتى النواحى، كما تنشأ الأولجاركية من الحقيقة الواقعة، وهى أن من يفوق غيره فى بعض الوجوه، يطالب لنفسه بأكثر مما ينبغى له أن يطالب من حقوق، ولكل من الديمقراطية والأولجاركية نوع من العدالة، لكنه ليس خير الأنواع «ولذا فحيثما كان القسط الذى يناله أى من هذين الحزبين فى الحكومة، غير منفق معتقداته التى دخل الحكم وهو معتنق لها، فإنه يأخذ فى تحريك عوامل الثورة» (١٣٠١أ)، والحكومات الديقراطية أقل تعرضًا للثورات من الحكومات الأولجاركية، لأن الأولجاركيين قد ينشب الخلاف فيما بينهم، والظاهر أن هؤلاء الأولجاركيين كانوا قومًا أشداء الأبدان، فيقال إنهم أخذوا على أنفسهم يمينًا فى بعض المدن على النحو الآتى :

«سأكون عدوًا للشعب، وسأدبر له كل ما أستطيع تدبيره من الأذى»، إن الحركات الرجعية فى عهدنا الحاضر ليست بمثل هذه الصراحة.

ومنع قيام الثورة يتطلب ثلاثة أشياء، هى بث الدعاية الحكومية فى تربية النشء، واحترام القانون حتى فى الأشياء الصغيرة، والعدالة فى القانون والإدارة، أعنى «المساواة» بما تقتضيه النسبة الصحيحة، ولكل فرد أن يتمتع بنصيبه» (١٣٠٧أ، ١٣٠٧ب، ١٣١٠أ) ويظهر أن أرسطو لم يتبين قط صعوبة «المساواة بما تقتضيه النسبة الصحيحة»، فلو كانت هذه هى العدالة الحقة، وجب أن تكون النسبة نسبة فى الفضيلة، لكن الفضيلة يتعذر قياسها وهى موضع اختلاف فى الرأى بين الأحزاب، ولذا ففى السياسة العملية، ترى الفضيلة أميل إلى أن يكون الدخل مقياسها، والتفرقة بين الأرستقراطية والأولجاركية التى يحاول أرسطو أن يبينها، مستحيلة إلا إذا كان هنالك طائفة من الأشراف الذين رسخت مكانتهم الاجتماعية بحكم الوراثة، بل حتى فى هذه الحالة، لا تلبث أن تقوم طبقة كبيرة

من الأغنياء الذين لا ينتمون إلى طبقة الأشراف، فيتحتم إشراكهم فى الحكم خشية قيامهم بالثورة، ولا تستطيع الأرستقراطية الوراثية أن تظل محتفظة بالحكم مدة طويلة، إلا إذا كانت الأرض الزراعية هى المصدر الوحيد للثروة تقريبًا، فكل الفوارق الاجتماعية، إن هى فى نهاية التحليل، إلا تفاوت فى الدخل، وهذا جزء من الدفاع عن الديمقراطية: إذ إن محاولتك أن توجد «عدالة نسبية» قائمة على أى أساس غير الثروة، هى محاولة لابد منتهية إلى الفشل، والمدافعون عن الأولجاركية يزعمون أن الدخل متناسب مع الفضيلة، فقال صاحب الدعوة الروحانية إنه لم ير قط رجلا تقيًا يسأل الناس خبزه، ويظن أرسطو أن فضلاء الرجال يكسبون ما يقرب من دخله هو، وهو دخل لا هو بالمفرط فى الكثرة ولا المفرط فى القلة، لكن هذه الآراء لا تقوم على سند معقول، لأن أى نوع من أنواع «العدالة» غير المساواة المطلقة، سيعمل من الوجهة الفعلية، على محاباة صفة ما، غير الفضيلة، وسيكون بالتالى موضع نقد وهجوم.

وفى الكتاب قسم ممتع عن الطغيان، فالطاغية ينشد الغنى، على حين ينشد الملك الشرف، والطاغية يحرسه جنود مرتزقة، على حين يحرس الملك حراس من أبناء الوطن، والأغلب فى الطغاة أن يكونوا مهرجين شعبيين، بمعنى أن يكسبوا لأنفسهم النفوذ بأن يعدوا طبقات الشعب الحماية من ظلم الأعيان، وترى أرسطو يقول فى نغمة مكيافيلية ساخرة ماذا ينبغى للطاغية أن يفعل ليظل محتفظًا بقوته، فلابد له أن يحول دون ارتفاع أى شخص يمتاز فى أى ناحية من النواحى، ولتكن وسيلته فى ذلك الإعدام أو الاغتيال إذ ألزمته الظروف، ويجب أن يمنع اجتماع الناس على طعام أو فى ندوة، وأن يمنع كل نظام تعليمى مما قد يؤدى بالمتعلم إلى تكوين عاطفة معادية إزاء الحكومة، ولا يجوز أن تقوم جماعات أدبية ولا مناقشات أدبية، ولا مندوحة له عن الحيلولة دون أن يعرف الناس بعضهم بعضًا معرفة وثيقة، ثم لابد له أن يرغمهم على العيش قريبًا من أبواب داره عيشًا مكشوفًا، ويجب أن يستخدم الجواسيس، مثل الشرطة السرية النسائية التى كانت تستخدمها سرقصة، وأن يبذر بذور الشقاق بين الناس، ويعمل على إنزال الفقر بهم، وأن يجعلهم دائمًا فى شغل من الأعمال العظيمة كما فعل ملك مصر حين

ابتنى الأهرام، ولابد كذلك أن يزيد من قوة النساء والعبيد، ليجعل منهم أنصارًا ينقلون له الأخبار، وأن يشن الحروب، ليجد شعبه مشغلة تشغله. ويشعر دائمًا بحاجته إلى زعيم (١٣١٣ا، ب).

وإن المرء ليحزنه أن يرى هذه الفقرة السالفة ـ من ين أجزاء الكتاب كله ـ هى أصدق عبارة فيه على العصر الحاضر؛ ويختتم أرسطو هذا الموضوع بقوله إنه لا يجد من ألوان الشر ما يجاوز مستطاع الطاغية؛ على أن هنالك ـ فى رأيه ـ طريقة أخرى للاحتفاظ بالطغيان، وهى الاعتدال والتظاهر بالدين، وليس هناك ما يدل دلالة قاطعة على أى هاتين الطريقتين أنجح سبيلا.

ويسوق حجاجًا طويلا ليبرهن به على أن الغزو الخارجى ليس غاية الدولة، مبينًا أن كثيرًا من الناس قد أخذوا بنزعة الاستعمار؛ على أن لهذه القاعدة استثناء واحدًا، وهو غزوة قوم ممن «جعلتهم الطبيعة عبيدًا» فذلك حق وعدل، وهو يبرر ـ فى رأى أرسطو ـ شن الحروب على الأمم الهمجية، لكنه لا يبرر محاربة قوم من الإغريق، لأنه ليس بين الإغريق «عبيد طبيعيون»، على أن الحرب بصفة عامة وسيلة لا غاية؛ وقد تتمتع بالسعادة مدينة معزولة بحكم موقعها. حيث يستحيل عليها الغزو، وليس يلزم عن عزلة الدول أن تظل خاملة بغير نشاط. فالله والكون نشيطان بما فيهما من فاعلية، مع أن الغزو الخارجى مستحيل عليهما، وعلى ذلك فالسعادة التى ينبغى للدولة أن تنشدها، ليست هى الحرب نفسها ـ وإن يكن يجوز أن تكون الحرب وسيلة لها ـ بل هى مناشط السلام.

ويؤدى هذا القول إلى طرح سؤال، هو: كم يكون حجم الدولة؟ وهنا يقول أرسطو إن المدن الكبيرة يستحيل أن تحكم حكمًا جيدًا، لأن الحشد الكبير من الناس لا يمكن أن يسوده نظام، وإنما يجب أن تكبر الدولة إلى الحد الذى يمكنها من كفاية نفسها بنفسها على ألا تكبر بحيث يستحيل أن تقوم عليها حكومة دستورية، بل لابد أن تكون من الصغر بما يتيح للأفراد أن يعرفوا بعضهم بعضًا،

وإلا حادوا عن جادة الصواب إذا ما قام انتخاب أو طرحت قضية أمام القضاء، ورقعة الدولة لا ينبغى أن تزيد عما يمكن للإنسان أن يراه ببصره إذا وقف على نشز من الأرض، ومن التناقض الظاهر أن يقول أرسطو إن المدينة يجب أن تكفى نفسها بنفسها (١٣٢٦ب) وإنها يجب أن تقوم فيها تجارة صادرة وواردة (١٣٢٨ أ).

ولا يجوز لمن يعملون لكسب قوتهم أن يحسبوا فى عداد المواطنين فالمواطنون لا يحيون حياة أرباب الآلات والحرف، لأن مثل هذه الحياة تحط من شرف الإنسان، ولا تتفق مع الفضيلة» كلا ولا يجوز للمواطنين كذلك أن يشتغلوا بالزراعة، لأنهم فى حاجة إلى فراغ؛ نعم للمواطنين أن يملكوا الأرض الزراعية، أما فلاحة الأرض فتترك لعبيد من جنس آخر(١٣٣٠أ) وهو يقول إن الأجناس الشمالية ممتلئة روحا، وإن الأجناس الجنوبية متصفة بالذكاء؛ ولهذا وجب أن يكون العبيد من الأجناس الجنوبية، لأن من تناقض القول أن تجعل العبد شخصًا ملئ روحا؛ وليس غير الإغريق قوم اجتمع فيهم الذكاء وحيوية الروح؛ ولذا يسهل حكمهم عن جماعة من الهمج، وإذا اتحدوا، كان فى مقدورهم أن يحكموا العالم (١٣٢٧ ب) وإن القارئ ليتوقع فى هذا الموضع من الكتاب أن ترد إشارة للإسكندر، لكنه غير مذكور.

إن أرسطو يخطئ فى حديثه عن حجم الدولة نفس الخطأ ـ بنسبة مختلفة ـ الذى يزل فيه كثيرون من الأحرار الحدثين؛ فالدولة لابد لها أن تكون قادرة على الدفاع عن نفسها فى الحرب، بل أن تكون قادرة على هذا الدفاع بغير مشقة عسيرة، إذا أريد للثقافة الحرة أن تعيش؛ فما ينبغى أن يكون عليه حجم الدولة يتوقف على فن الحرب وأساليب الصناعة؛ ففى عصر أرسطو، كانت دولة المدينة الواحدة قد فات أوانها، لأنها لم يكن فى مقدورها أن تدافع عن نفسها أمام مقدونيا؛ وفى يومنا الراهن، اليونان كلها، بما فى ذلك مقدونيا، لا تناسب روح العصر بهذا المعنى، وقد قام على ذلك البرهان منذ قريب[٢] فمن يدافع عن الاستقلال التام لليونان، أو لأى بلد صغير آخر، إنما يقول عبثًا، كالذى كان يدافع فيما مضى عن الاستقلال التام لمدينة واحدة، يمكن للرائى أن يرى كل رقعتها إذا وقف على مرتفع من الأرض؛ فيستحيل أن يتوفر الاستقلال التام إلا لدولة أو

مجموعة متحالفة من الدول، لها من القوة ـ التى هى صنيعة مجهوداتها ـ ما يمكنها من صد كل محاولة تأتى من الخارج لغزوها؛ ولا يتحقق مثل هذا الشرط لدولة أصغر من أمريكا والإمبراطورية البريطانية مجتمعين، وربما تبين أنه حتى هذا أصغر من أن يكون وحدة تستطيع القيام بذاتها.

وينتهى الكتاب ـ الذى يبدو، فى صورته التى نراه عليها، ناقصًا لم يتم تأليفه ـ ببحث فى التعليم؛ فالتعليم ـ بالطبع ـ لا يكون إلا للأطفال الذين سيصبحون مواطنين؛ نعم إن العبيد يتعلمون فنونًا نافعة، كطهو الطعام، لكن أمثال هذه الفنون ليست جزءًا من التعليم المقصود؛ ولابد للمواطنين أن يشكل بحيث يلائم نوع الحكومة التى يعيش فى ظلها، ولهذا وجب أن تكون فى التعليم فروق تختلف بها مدينة، عن مدينة حسب حكومة المدينة، أديموقراطية هى أم أو لجاركية؛ على أن أرسطو فى مناقشته لموضوع التعليم، يفترض أن كل المواطنين سيشاركون فى القوة السياسية؛ ويجب أن يتعلم الأطفال ما ينفعهم، على ألا يكون ذلك مما يهوى بهم إلى درجة الابتذال، مثال ذلك أنهم لا يجوز أن يتعلموا المهارة فى أى فن، بحيث ينتهى بهم الأمر إلى تشويه فى الجسد، أو بحيث يجعلهم يكسبون المال عن طريق ذلك الفن، ولابد لهم أن يمارسوا الألعاب الرياضية فى اعتدال، لا إلى الحد الذى يجعلهم محترفين فى ذلك؛ فالصبيان الذين يدربون للألعاب الأولمبية، يفقدون من صحتهم بسبب هذا التدريب، كما تدل على ذلك الحقيقة الواقعة، وهى من يظفر بالسبق صبيًا، يكاد يستحيل أن يظفر بالسبق رجلا؛ ويجب أن يتعلم الأطفال الرسم، ليقدروا جمال التكوين فى الجسم البشرى، كما يجب أن يتعلموا من التصوير والنحت ما يعبر عن أفكار خلقية؛ ولهم كذلك أن يتعلموا الغناء والعزف عى الآلات الموسيقية بما يكفيهم للاستمتاع بالموسيقى استمتاع الخبير الناقد، لا ما يكفيهم ليكونوا عازفين ماهرين، لأن الرجل الحر لا يعزف أو يغنى إلا إذا كان مخمورًا؛ وطبعًا لابد للأطفال أن يتعلموا القراءة والكتابة، على الرغم من أن هذين الفنين يعدان من الفنون النافعة، إذ الغاية من التعليم هى «الفضيلة» لا النفع، أما ماذا يعنى أرسطو بكلمة «فضيلة» فقد فصله لنا فى كتاب «الأخلاق» الذى كثيرًا ما يشير إليه فى هذا الكتاب.

ويختلف أرسطو أشد الاختلاف فى مزاعمه الرئيسية التى جاءت فى كتابه «السياسة»، عن أى كاتب حديث؛ فغاية الدولة فى رأيه هى أن تخرج سادة مثقفين ـ رجالا تجتمع فيهم العقلية الأرستقراطية وحب العلم والفن، ولقد شهدت أثينا هذا الجمع بين الجانبين على أكمل صورة له؛ أيام پركليز، ولم تشهده فى الشعب بصفة عامة، بل فى طبقة الموسرين، ثم أخذ ينهار فى أواخر عهد پركليز؛ حيث أعلن غمار الشعب الذى لا ثقافة له، عداءه لأصدقاء پركليز الذين اضطرتهم الظروف أن يدافعوا عن الأغنياء وامتيازاتهم، بالغدر، والاغتيال والطغيان غير المشروع، وغير ذلك من الطرق التى تتفق وخلق السادة فى شىء كثير؛ ثم خفت حدة الموجة التعصبية التى قامت بها الديمقراطية، خفت بعد موت سقراط، ولبثت أثينا كما كانت، مركزًا للثقافة القديمة، أما القوة السياسية فانتقلت منها إلى سواها؛ وظلت القوة السياسية والثقافة خلال الجزء المتأخر من العصر القديم، منفصلتين فى الأعم الأغلب: فالقوة فى أيدى الجنود الجفاة، والثقافة يختص بها رجال من الإغريق لم يكن لهم حول ولا طول، وكثيرًا ما كانوا من العبيد؛ ولئن صدق هذا الكلام بعض الصدق فقط بالنسبة لروما فى أمجد عهودها، إلا أنه صادق كل الصدق قبل شيشرون، وبعد مرقص أورليوس، وأصبح «السادة» بعد غزوة القبائل المتبربرة، هم برابرة الشمال، وأما أصحاب الثقافة فهم من رجال الدين الذين ينتمون إلى الأجزاء الجنوبية، ويتصفون بالحس المرهف، ودامت هذه الحال ـ مع تغيرات طفيفة ـ حتى أيام النهضة الأوربية، وعندئذ بدأ الجمهور من غير رجال الدين يثقفون أنفسهم، ومنذ عصر النهضة فصاعدًا، أخذت تزداد الفكرة اليونانية عن الحكومة، بأن يكون قوامها هم السادة المثقفون، أخذت تزداد هذه الفكرة شيئًا فشيئًا، حتى بلغت أوجها فى القرن الثامن عشر.

واتفقت عدة عوامل مختلفة على وضع حد لهذه الحال، أولها الديمقراطية كما تمثلت فى الثورة الفرنسية وما أعقبها من ذيول، ووجد السادة المثقفون أنفسهم عندئذ ـ كما وجدوا أنفسهم بعد زوال عهد پركليز ـ مضطرين إلى الدفاع عن امتيازاتهم ضد غمار الشعب، واندفعوا فى هذا الدفاع عن أنفسهم حتى لم يعد

فيه لا سادة ولا مثقفون، وثانى تلك العوامل نشأة الحياة الصناعية، بما يصاحبهما من طرائق علمية تختلف اختلافًا كبيرًا عن الثقافة التقليدية، وثالث هذه العوامل هو تعميم التعليم بين أفراد الشعب تعميمًا أكسبهم معرفة القراءة والكتابة دون أن يكسبهم ثقافة، وقد أتاح هذا فرصة أمام نوع جديد من المهرجين السياسيين، بحيث يمارس نمطًا جديدًا من الدعاية، كما نرى فى الحكومات الدكتاتورية.

وإذن فقد مضى عهد السيد المثقف وانقضى بخيره وشره على السواء.

الهوامش

(١) راجع «خطبة نودل» عند سدنى سمث: «لو كان الاقتراح سليما، فهل كان يمكن للسكسون أن يغفلوا عنه؟ أو هل كان يمكن للدانماركيين أن يتجاهلوه؟ هلى كان يمكن أن يفلت من حكمة النور مانديين؟» (أنا أعيد هذا النص من الذاكرة).

(٢) كتب هذا الكلام فيمايو سنة ١٩٤١.

الفصل الثانى والعشرون

منطق أرسطو

كان أرسطو عظيم التأثير جدًا فى ميادين كثيرة مختلفة، لكنه كان أعظم تأثيرًا فى ميدان المنطق منه فى أى ميدان آخر، ففى الشطر الأخير من العصور القديمة، حين كان أفلاطون لم تزل له السيادة فى الميتافيزيقا، كان أرسطو هو صاحب الكلمة العليا فى المنطق، وقد ظل محتفظًا بهذه المكانة خلال العصور الوسطى كلها، ولم يحدث إلا فى القرن الثالث عشر أن أولاه الفلاسفة المسيحيون سيادة فى مجال الميتافيزيقا، غير أن هذه السيادة عاد ففقدها إلى حد كبير بعد النهضة الأوروبية، وأما سيادته فى المنطق فلبثت قائمة، بل لا يزال مدرسو الفلسفة المتمسكون بالقديم جميعًا، وكثيرون غيرهم، يرفضون حتى اليو فى إصرار عنيد أن ينظروا إلى كشوف المنطق الحديث، وتراهم يتشبثون اليوم تشبثًا عجيبًا بمنطق قد نسخه الجديد نسخًا لا شك فيه، كما انتسخ الفلك البطليموسى سواء بسواء، وذلك يجعل من العسير علينا أن ننصف أرسطو من الوجهة التاريخية، فتأثيره فى العصر الحاضر، يسد علينا مسالك التفكير الواضح سدًا يتعذر علينا معه أن نذكركم كانت الخطوة التى خطاها متقدمًا على أسلافه جميعًا (وفيهم أفلاطون) فسيحة، أو أن نذكركم كان تأليفه فى المنطق ليبدو حتى اليوم جديرًا بالإعجاب، لو كان مرحلة من طريق مستمر المراحل نحو التقدم، بدل أن يكون (كما كان فعلاً) طريقًا مسدودًا، أعقبه ما يزيد على ألفى

عام من الركود، إنه لا حاجة بنا إلى تذكير القارئ ونحن فى صدد البحث فى أسلاف أرسطو، بأننا نستطيع أن نثنى عليهم لما أبدوا من قدرة، دون أن نلتزم بذلك اعتناقًا لكل ما ذهبوا إليه من رأى، أما أرسطو ـ فعلى عكس ذلك، وخصوصًا فى المنطق ـ لا يزال موضع اصطراع فى الرأى، ويستحيل علينا إذن أن نعالجه بروح تاريخية خالصة .

إن أهم ما تركه أرسطو من أثر فى المنطق، هو مذهبه فى القياس، والقياس تدليل مؤلف من ثلاثة أجزاء: مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى، ونتيجة، وللقياس أنواع كثيرة مختلفة، لكل منها اسم أطلقه عليه الأسكولائيون، وأكثر هذه الأنواع شيوعًا، هو الذى يجىء على هذه الصورة : (المقدمتان موجبتان كليتان).

كل الناس فانون (مقدمة كبرى).

وسقراط إنسان (مقدمة صغرى).

إذن: سقراط فإن (نتيجة).

أو :

كل الناس فانون.

كل الإغريق ناس.

إذن: كل الإغريق فانون.

(وأرسطو لا يفرق بين هاتين الصورتين، وذلك خطأ كما سنرى بعد).

وسائر صور القياس هى :

لا أسماك عاقلة، وكل القروش أسماك، فلا قروش عاقلة (المقدمة الكبرى كلية سالبة والصغرى كلية موجبة).

كل الناس عاقلون، وبعض الحيوان ناس، إذن فبعض الحيوان عاقل (الكبرى م ك. والصغرى م جـ).

لا إغريق سود، وبعض الناس إغريق، إذن بعض الناس ليس أسود (الكبرى ك س. والصغرى م جـ).

وهذه الصور الأربع كلها تكوّن «الشكل الأول»، ثم يضيف أرسطو إليه الشكلين الثانى والثالث، وجاء المدرسيّون فأضافوا شكلا رابعًا، وبين المشتغلين.

بالمنطق أن الثلاثة الأشكال الأخيرة يمكن تحويلها إلى الشكل الأول بطرق كثيرة مختلفة.

وهنالك بعض الاستدلالات يمكن أداؤها من مقدمة واحدة، فمن «بعض الناس فانون» يمكن استدلال أن «بعض الفانين ناس»، وبناء على أرسطو، يمكن استدلال هذه القضية أيضًا من «كل الناس فانون»، ومن القضية «لاآلهة فانية» يمكن أن نستدل «لا فانى من الآلهة» أما من «بعض الناس ليسوا من الإغريق» فلا يمكن أن نستدل أن «بعض الإغريق ليسوا من الناس».

وظن أرسطو وأتباعه أننا إذا استثنينا أمثال هذه الاستدلالات، فكل الاستدلال الاستنباطى، إذا ما صيغ صياغة دقيقة؛ هو قياس؛ فلو حصرنا كل أنواع القياس المنتجة، ثم لو بسطنا أى تدليل فى صورة قياسية، أمكن إذن أن نجتنب مواضع الخطأ جميعًا.

كان هذا التنسيق المنطقى الصورى، وهو باعتباره ـ بداية ـ هام وجديرًا بالإعجاب فى آن معًا، أما إذا اعتبرناه نهاية المنطق الصورى لا بدايته، وجدناه معرضًا لثلاثة أنواع من النقد.

(١) نقائض صورية داخل النسق نفسه.

(٢) مبالغة فى تقدير القياس، إذا قورن بأنواع أخرى من صور التدليل الاستنباطى.

(٣) مبالغة فى تقدير الاستنباط، باعتباره صورة للتدليل ولابد لنا أن نقول كلمة فى كل من الأوجه الثلاثة من أوجه النقد.

١ ـ النقائص الصورية :

لنبدأ حديثنا فى هذا بالعبارتين «سقراط إنسان» و «كل الإغريق ناس»؛ فمن الضرورى أن نفرق بين هاتين العبارتين، وهو ما لم يعمله المنطق الأرسطى، فعبارة

«كل الإغريق ناس» تفسَّر عادة بأنها تتضمن أن ثمة إغريقًا، وبغير هذا التفسير، تصبح بعض أشكال القياس الأرسطية فاسدة، فمثلا:

«كل الإغريق ناس وكل الإغريق بيض إذن فبعض الناس بيض» هذا صحيح لو كان ثمة إغريق، لكنه باطل فى غير ذلك، فلو كنت لأقول: «كل الجبال الذهبية جبال، وكل الجبال الذهبية ذهبية، وإذن فبعض الجبال ذهبية» كانت النتيجة التى انتهيت إليها باطلة، ولو أن المقدمتين يمكن من بعض الوجوه اعتبارهما صحيحتين، فإذا أردنا الإفصاح عما نريده، وجب أن نقسم العبارة الواحدة: «كل الإغريق ناس» عبارتين، إحداهما تكون: «هنالك إغريق» والأخرى: «إذا كان أى شىء واحدًا من الإغريق، فهو إنسان» والعبارة الثانية افتراضية خالصة، ولا تتضمن أن للإغريق وجودًا.

وعلى ذلك تكون عبارة «كل الإغريق ناس» أكثر تركيبًا من عبارة «سقراط إنسان»، فعبارة «سقراط إنسان» موضوعها «سقراط»، أما عبارة «كل الإغريق ناس» ليس موضوعها «كل الإغريق» لأننا نقول شيئا عن الإغريق كلهم، لا فى العبارة الأولى القائلة «إن ثمة إغريقا» ولا العبارة الثانية «لو كان أى شىء واحدًا من الإغريق فهو إنسان».

وقد كانت هذه الغلطة الصورية الخالصة، مصدرًا لأخطاء فى الميتافيزيقا ونظرية المعرفة، فانظر إلى معرفتنا فى هاتين القضيتين: «سقراط فان» و «كل الناس فانون» فلكى نتبيَّن صدق القضية «سقراط فان» ترى معظمنا يكفيهم أن يركنوا إلى شهادة الغير فى ذلكو على أن شهادة الغير لو كانت مما يركن إليه، فلابد أن تؤدى بنا إذا تعقبنا خطوات المعرفة إلى مصادرها، إلى شخص قد عرف سقراط ورآه ميتًا، فالحقيقة الواحدة المدركة بالحواس ـ جثمان سقراط وهو ميت، والعلم بأن هذا الجثمان كان لشخص يسمى «سقراط»، كفيلة لنا بأن نعرف على سبيل اليقين بفناء سقراط؛ أما إذا نظرنا إلى القضية «كل الناس فانون» ألفينا الأمر مختلفًا؛ فمن أعسر المشكلات، مشكلة عِلْمنا بمثل هذه القضية الكلية؛ فأحيانًا تكون القضية الكلية لفظية فحسب، فنحن نعلم أن «كل الإغريق ناس» لأننا لا نسمى الشخص إغريقيًا إلا إذا كان إنسانًا، فتستطيع

بالقاموس وحده أن تتأكد من صدق أمثال هذه العبارات الكلية، لأنها لا تنبئنا بشىء عن العالم، إلا كيفية استعمال الألفاظ؛ أما عبارة «كل الناس فانون» فليست من هذا القبيل، إذ ليس ثمة تناقض منطقى فى أن يكون فرد من الناس خالدًا، فإذا نحن آمنا بأن كل الناس فانون، فإنما نؤمن على أساس استقرائى، إذ لم نعثر على حالة واحدة ثبت فيها ثبوتًا قاطعًا هى زن فردًا من الناس قد عاش أكثر من مائة وخمسين عامًا (مثلا)؛ لكن هذا الاستشهاد يجعل القضية محتملة الصدق، لا يقينية الصدق، ويستحيل أن تبلغ درجة اليقين ما دام فى عالم الوجود ناس أحياء.

نشأت أخطاء ميتافيزيقية من افتراض أن «كل الناس» موضوعٌ فى قضية «كل الناس فانون» على نفس النحو الذى تكون به كلمة «سقراط» موضوعًا فى قولنا «سقراط فان»؛ إذ إن ذلك الافتراض قد مكَّن لبعض الناس أن يذهبوا إلى أن عبارة «كل الناس» بمعنى من معانيها ـ تدل على كائن قائم بذاته، على نحو ما تدل كلمة «سقراط» على كائن قائم بذاته؛ وهذا هو الذى أدى بأرسطو إلى القول بأن النوع جوهر على وجه من الوجوه؛ نعم قد كان أرسطو حريصًا فى تقييد هذا الراى بشروط، لكن أتباعه ـ وخصوصًا فوروفوريوس ـ كانوا أقل منه دقة فى ذلك.

غلطةٌ أخرى زلّ فيها أرسطو بسبب ظنه خطأ أن محمول المحمول يمكن أن يكون محمولا للموضوع الأصلى؛ فإذا قلت: «سقراط إغريقى، وكل الإغريق من البشر» ظن أرسطو أن قولى «من البشر» محمول لكلمة «إغريق» و «إغريق محمول لـ «سقراط» فمن البداهة أن تكون «من البشر» محمول لـ «سقراط»؛ مع أن الحقيقة هى أن عبارة «من البشر» ليست محمولا لـ «إغريق» ـ وهكذا تضطرب الفوارق بين الأسماء والمحمولات، أو بلغة الميتافيزيقا، تضطرب الفوارق بين الجزيئات والكليات، فينجم عن ذلك أفدح النتائج تضليلا فى الفلسفة، فمن بين الاضطرابات الناجمة عن ذلك، الظن بأن الفئة ذات العضو الواحد، هى بعينها ذلك العضو الواحد، هى بعينها ذلك العضو الواحد، ولا اختلاف، فاستحال إزاء ذلك أن تكون لدينا نظرية صحيحة عن العدد «واحد» وأدى ذلك إلى أخطاء فى الميتافيزيقا لا تنتهى، عن وحدة الأجزاء.

٢ ـ المبالغة فى تقدير القياس :

ليس القياس إلا نوعا واحدًا من أنواع الاستنباط، فالقياس لا يكاد يرد أبدًا فى الرياضة، التى هى استنباطية خالصة، نعم إنه من الممكن أن نصوغ التدليلات الرياضية فى صورة قياسية، لكننا لو فعلنا ذلك، جاء متكلفًا غاية التكلف، دون أن يكسب تلك التدليلات شيئًا من القوة على الإطلاق، خذ الحساب مثلا، فإذا اشتريت بضاعة بثمانين قرشًا، ودفعت جنيها، فما مقدار الباقى الذى استحقه عند البائع؟ إننا إذا وضعنا هذه الحسبة البسيطة فى صورة من القياس، جاء سخفا، وعمل على طمس المعالم الحقيقية التى تميز هذا النوع من التفكير، أضف إلى ذلك أنه فى داخل نطاق المنطق توجد استدلالات لا قياسية، مثل «الحصان حيوان، وإذن فرأس الحصان رأس حيوان» فالواقع أن القياس الصحيح إن هو إلا ضرب من ضروب الاستنباط، وليس فيه ما يجعله ذا أسبقية منطقية على سواه من سائر الضروب، وقد ضل الفلاسفة حين حاولوا أن يرفعوا من قدر القياس على سائر أنواع الاستنباط، ضلوا فى تفهم طبيعة التدليل الرياضى، فلما أدرك «كانت» أن الرياضة ليست قياسية، استدل من ذلك أنها تستخدم مبادئ خارجة على نطاق المنطق، ولو أنه اعتبر تلك المبادئ فى يقين المبادئ المنطقية، وإذن فقد ضل ـ كما ضل أسلافه ـ بسبب احترامه لأرسطو، ولو أن ضلاله فى هذا يختلف نوعا من ضلالهم.

٣ ـ المبالغة فى تقدير الاستنباط.

اهتم الإغريق بصفة عامة بالاستنباط باعتباره مصدرًا من مصادر المعرفة، أكثر من اهتمام الفلاسفة المحدثين؛ ولم يكن أرسطو فى ذلك بأقل خطأ من أفلاطون؛ نعم إنه يعترف فى مواضع كثيرة بأهمية الاستقراء، وانصرف بجزء كبير من انتباهه نحو مشكلة: كيف نعلم المقدمات الأولى التى يبدأ منها الاستنباط القياس؟ إلا أنه كسائر الإغريق، أعلى شأن الاستنباط القياسى فى نظريته عن المعرفة، أكثر مما هو حقيق به؛ فنحن نسلم بأن زيدًا (مثلا) فانٍ، وقد نقول ـ فى غير دقة ـ إننا قد عرفنا ذلك عن زيد، لأننا نعرف أن كل الناس فانون؛ غير أن الذى نعرفه حقا ليس هو «كل الناس فانون» بل ما نعرفه أقرب إلى أن

يكون شيئًا كهذا: «كل من ولدوا قبل مائة وخمسين عاما مضت فانون، وكذلك معظم من ولدوا منذ أكثر من مائة عام» هذا هو المبرر الذى يجعلنا نظن بأن زيداً سيموت؛ لكن هذا التدليل استقراء وليس هو بالقياس؛ وهو أقل يقينا من النتائج القياسية، ولا يدل على أكثر من الاحتمال، لا اليقين؛ لكنه من ناحية أخرى، يمدنا بعلم جديد، على حين لا يمدنا القياس بجديد؛ إن كل الاستدلالات الهامة، خارج نطاق المنطق والرياضة البحتة، هى استدلالات استقرائية، لا قياسية؛ والاستثناءان الوحيدان فى هذا هما القانون واللاهوت، إذ كلاهما يستمد مبادئه الأولى من نص لا يوضع موضع الشك، هو كتب التشريع أو الكتاب المقدس.

ولأرسطو - فضلا عن «التحليلات الأولى» التى تعالج موضوع القياس - مؤلفات منطقية أخرى، بالغة الأهمية فى تاريخ الفلسفة؛ وأحد هذه المؤلفات، كتاب صغير عن «المقولات»؛ وقد كتب فورفوريوس - وهو من المدرسة الأفلاطونية الحديثة - شرحا على هذا الكتاب، كان له أثر ملحوظ جدًا فى فلسفة العصور الوسطى؛ لكن لنغض النظر الآن مؤقتا عن فورفوريوس، كى نحصر أنفسنا فى أرسطو.

لابد لى أن أعترف بأننى لم أستطع قط أن أفهم المقصود على وجه الدقة من كلمة «مقولة» سواء كان ذلك عند أرسطو أو عند «كانت» و «هيجل»؛ ولست شخصيا من المؤمنين بأن كلمة «مقولة» بذات نفع إطلاقا فى الفلسفة، إذ هى لا تمثل أية فكرة واضحة؛ على أرسطو يذكر من المقولات عشرا هى: الجوهر والكمية والكيفية والإضافة والمكان والزمان والوضع والملك والفعل والانفعال؛ والتعريف الوحيد الذى يقدمه لكلمة «مقولة» هو: «العبارات التى لا تكون مركبة بأية صورة من الصور؛ هى» - ثم يتبع ذلك القائمة السالفة؛ ويظهر أن معنى ذلك هو أن كل كلمة لا يكون معناها مركبا من معانى كلمات أخرى؛ تدل على جوهر أو كمية أو... إلخ؛ ولا يقترح ارسطو مبدأ يصح أن يكون أساسًا لذكر المقولات العشر التى ذكرها.

أما «الجوهر» فهو أساسًا ما لا يمكن حمله على موضوع، أو احتواؤه فى موضوع؛ ويقال عن الشىء إنه «محتوى فى موضوع» إذا استحال عليه أن يقوم

وجوده بغير الموضوع، ولو أنه لا يكون جزءًا منه؛ والأمثلة التى تساق توضيحا لذلك هى: أى حزء من علم النحو يكون حاضرًا فى أذهاننا، أو بياض معين يكون مائلا فى جسم ما؛ فالجوهر بهذا المعنى المذكور، وهو معنى أولى، يكون شيئًا جزئيًا أو فردًا معينًا من أفراد الإنسان أو الحيوان؛ لكنه بالمعنى الثانوى يكون نوعا مندرجًا تحت جنس ـ مثلاً «إنسان» و «حيوان» ـ فالنوع من هذه الأنواع يمكن أن يعد جوهرًا؛ لكن هذا المعنى الثانوى لا يثبت أمام النقد، وقد فتح الباب للمؤلفين المتأخرين، إلى كثير من الميتافيزيقا الفاسدة.

ويعنى كتاب «التحليلات الثانية» أهم ما يعنى، بمسألة لابد أن تكون مصدر قلق شديد لأنه نظرية استنباطية قياسية، وهى: كيف حصلنا على العلم بالمقدمات الأولى؟

فإنه لما كان التدليل القياسى لابد أن يبدأ من نقطة ما، فلابد أن نبدأ من شىء لم يقم عليه برهان، ثم لابد لذلك الشىء أن يكون قد جاءنا العلم به بطريقة أخرى غير البرهان القياسى؛ ولن أذكر هنا نظرية أرسطو بكل تفصيلاتها، لأنها قائمة على فكرة «الماهية» فيقول أن تعريف الشىء يكون بذكر ماهيته أى صفاته الجوهرية؛ ولقد لبثت فكرة الماهية جزءًا لا يتجزأ من كل فلسفة جاءت بعد أرسطو، حتى كان العصر الحديث؛ وهذه الفكرة ـ فى رأيى ـ مهوشة إلى حد لا يرجى معه تقويمها؛ غير أن أهميتها التاريخية تقتضينا أن نقول شيئًا عنها.

يظهر أن «ماهية» الشىء قد أريد بها «ذلك الجانب من صفاته، الذى يستحيل أن يتغير دون أن يفقد الشىء هويته» فقد يكون سقراط سعيدا آنا، حزينا آنا آخر، قد يكون صحيحًا حينا، مريضًا حينًا آخر؛ فما دام يستطيع أن يغير من هذه الصفات دون أن يبطل كونه سقراط، فلا تكون هذه الصفات جزءًا من ماهيته؛ لكننا نقول إن من ماهية سقراط أنه إنسان (ولو أن المعتنق للمذهب الفيثاغورى الآخذ بمبدأ التناسخ لا يسلم بهذا)؛ وحقيقة الأمر هى أن مسألة «الماهية» مسألة طريقة استخدام الألفاظ؛ فنحن إنما نطلق اسما بعينه، فى ظروف مختلفة، على حوادث يختلف بعضها عن بعض نوعا ما، لكننا نعدها ظواهر «شىء» معين أو «شخص» معين؛ فذلك فى واقع الأمر لا يعدو أن يكون وسيلة لغوية سهلة

اصطنعناها اصطناعًا؛ وعلى ذلك «فماهية» سقراط قوامها تلك الصفات التى إذا غابت، بطل استعمالنا لاسم «سقراط»؛ فالمسألة لغوية خالصة؛ فقد يكون للفظة ماهية، لكن الشىء يستحيل أن تكون له ماهية.

وفكرة «الجوهر» مثل فكرة «الماهية»، إن هى إلا نقل لما هو فى الحقيقة وسيلة لغوية نافعة لا أكثر، إلى عالم الميتافيزيقا؛ فقد وجدناها وسيلة هينة فى وصفنا للعالم، أن نصف مجموعة معينة من الحوادث، بأنها حوادث فى حياة «سقراط» وأن مجموعة أخرى من الحوادث، بأنها حوادث فى حياة «زيد»؛ فيؤدى بنا هذا النطق بأن «سقراط» أو «زيدًا» اسم يدل على شىء يثبت وجوده خلال بضعة أعوام، وبأن ذلك الشىء أكثر «صلابة» وأقرب إلى «الحقيقى» من الحوادث التى تقع له؛ فإذا مرض سقراط، ذهب بنا الظن إلى أن سقراط أحيانًا أخرى يكون سليم البدن، وعلى ذلك يكون وجود سقراط غير متوقف على مرضه؛ غير أن المرض - من ناحية أخرى - يتطلب شخصًا ما ليتصف به فيكون مريضًا؛ لكنه بالرغم من أن سقراط لا يلزم أن يكون مريضًا إلا أنه لابد أن يحدث له حدث ما إذا كان لنا أن نعده موجودًا؛ وإذن فليس هو فى الواقع بأكثر «صلابة» من الأشياء التى تحدث له. إن «الجوهر» إذا ما تناولناه بالتفكير الجدى، وجدناه فكرة يستحيل أن تخلو من مشكلات؛ فالمفروض فى الجوهر أنه موضوع يوصف ببضع صفات، على أن يكون شيئًا متميزًا من صفاته كلها؛ لكننا إذا أبعدنا الصفات، وحاولنا أن نتصور الجوهر قائمًا بذاته، لم نجد شيئًا قائما؛ أو بعبارة أخرى: ما الذى يميز جوهرًا من جوهر آخر؟ لا يميزه اختلاف الصفات، لأن اختلاف الصفات - بناء على منطق الجوهر - يفترض أن يكون هنالك من قبل تعدد فى الجواهر التى اختلفت صفاتها؛ فجوهران لابد - على ذلك - أن يكونا اثنين، متميزين بمجرد كونهما اثنين، دون أن يكون بينهما أى اختلاف يميز الواحد من الآخر؛ فكيف يمكن أن نعلم عنهما أنهما اثنان؟

الواقع أن «الجوهر» ما هو إلا وسيلة سهلة تعيننا على جمع الحوادث فى مجموعات؛ فماذا عسى أن نعرف عن زيد؟ إذا نظرنا إليه، رأينا طرازًا خاصًا من مزيج الألوان، وإذا أنصتنا إليه وهو يتحدث، سمعنا سلسلة من أصوات؛ ونعتقد

فيه أن لديه ـ كما لدينا ـ أفكارًا ومشاعر؛ ولكن من ذا عسى أن يكون زيد إذا غضضنا النظر عن هذه الحوادث؟ يكون مشجبًا وهميًا، فرضنا فيه أن الحوادث عالقة به، وليست الحوادث فى حقيقة أمرها بحاجة إلى مشجب تتدلى منه، أكثر مما تحتاج الأرض إلى فيل ترتكز عليه؛ إنه فى مستطاع أى إنسان أن يرى ـ فى عالم الجغرافيا وهو شبيه بما نحن الآن بصدده - بأن كلمة مثل «فرنسا» (مثلا) ليست إلا أداة لغوية نافعة، وأنه ليس ثمة شىء معين اسمه «فرنسا» بخلاف الأجزاء التى تتكون منها؛ وقل هذا بعينه عن «زيد» من الناس، فهو اسم جمع يطلق عى مجموعة من حوادث؛ فإذا فرضنا فيه أكثر من ذلك المعنى، كان اسمًا يدل على شىء نجهله كل الجهل، وبالتالى لا نكون فى حاجة إليه للتعبير عما نعلم.

واختصارًا، «فالجوهر» غلطة ميتافيزيقة، نشأت عن وصفنا للعلم وبنائه، بما نصف به الجمل وبناءها من موضوع ومحمول.

واختم القول بأن الآراء الأرسطية التى تناولناها فى هذا الفصل، كلها خطأ، إذا استثنينا نظرية القياس الصورية، وهى نظرية لا أهمية لها؛ فكل من أراد اليوم أن يدرس المنطق، سيضيع وقته عبثًا إذا درس أرسطو أو أى تلميذ من تلاميذه؛ ومع ذلك، فتآليفه فى المنطق دليل على قدرة بالغة، وكانت تنفع الإنسانية، إذا كانت قد ظهرت فى وقت كانت فيه الأصالة العقلية لا تزال نشيطة؛ لكن شاء سوء الحظ أن تظهر تلك التآليف فى نفس الوقت الذى ختمت فيه المرحلة الإبداعية من مراحل الفكر اليونانى، ولذلك، أخذها من جاءوا بعد ذلك على أنها سند يرجع إليه؛ ولما جاء الوقت الذى عادت فيه القدرة على الابتكار فى المنطق، كان أرسطو قد سيطر بنفوذه ألفى عام، وبات من العسير جدًا أن تنزله من عرشه الذى تربع عليه؛ فيكاد كل تقدم فى العصر الحديث، مما وفق إليه العلم أو المنطق أو الفلسفة، أن يكون قد خطا خطوته إلى الأمام فى كفاح يقاوم به ما يبديه أشياع أرسطو من ضروب المعارضة.

الفصل الثالث والعشرون

علم الطبيعة عند أرسطو

سأعالج فى هذا الفصل كتابين من كتب أرسطو؛ الكتاب المسمى بكتاب «الطبيعة» والآخر المسمى بكتاب «فى أجرام السماء»؛ والصلة بين هذين الكتابين قوية وثيقة؛ فثانيهما يتناول الموضوع من حيث انتهى الكتاب الأول؛ وقد كان للكتابين معًا أعمق الأثر، إذ كانت لهما السيادة على العلم حتى عصر جاليليو؛ فألفاظ مثل لفظتى «روح جوهرى» و «دنيوى أرضى»، مستمدة من النظريات المبسوطة فى هذين الكتابين؛ وعلى ذلك فلا مندوحة لمؤرخ الفلسفة عن دراستها، على الرغم من أنك لا تكاد تجد جملة واحدة فى أى من الكتابين، يمكن قبولها فى ضوء العلم الحديث.

ولكى نفهم آراء أرسطو فى الطبيعة ـ أو لكى نفهم آراء معظم اليونان ـ لابد لنا من الإلمام التام بما تقوم عليها تلك الآراء من بطانة خيالية؛ فلكل فيلسوف ـ فضلا عما يتقدم به إلى العالم من نسق صورى فلسفى ـ نسق آخر من الآراء، أسهل بكثير من نسقه الفلسفى؛ وربما كان الفيلسوف نفسه على غير وعى بهذا النسق الثانى؛ ولو ألم به، فالأرجح أن يتبين لنفسه أنها آراء لا تغنى من الحق شيئًا؛ لذلك تراه يخفيها، ليبدى للناس نسقًا آخر من آرائه يموه به على الحقيقة؛ وهو يؤمن بصدق ما يبديه للناس، لأنه شبيه بنسقه الفج الذى أخفاه، وهو يطالب الناس بالأخذ به، لأنه يتوهم أنه قد صاغه يستحيل معها أن يجد فيه الناقد

مغمزًا؛ ومصدر التمويه هذا، هو محاولته نبذ الآراء المنبوذة، لكن هذا وحده يستحيل أن يؤدى بنا إلى نتيجة إيجابية؛ إذ هو على أحسن الأحوال، يدل على أن نظرية ما قد تكون صادقة، دون أن يبين أنها حتما صادقة، ولئن انتهى الفيلسوف إلى نتيجة إيجابية، فهى راجعة إلى تصوراته السابقة الوهمية، أو ما يسميه سنتيانا «بالإيمان الحيوانى»؛ مهما يكن الفيلسوف نفسه على غير وعى بحقيقة موقفه فى ذلك.

والبطانة الخيالية عند أرسطو فيما يختص بعلم الطبيعة تختلف عن مقابلتها عند الباحث الحديث؛ فالناشئ اليوم يبدأ بالميكانيكا، وهى تدل بمجرد اسمها على أنها متصلة على نحو ما بالمكنات؛ فهو يألف السيارات والطيارات، ولا يتوهم أبدًا، حتى فى أعتم زوايا خياله اللاشعورى، أن السيارة تحتوى على حصان أو نحوه فى داخلها؛ ولا أن الطيارة تطير لأن جناحيها جناحا طائر فيهما قوى سحرية؛ فقد فقدت صنوف الحيوان أهميتها فى تصورنا الخيالى للعالم، ذلك العالم الذى يقف فيه الإنسان بمفرده تقريبًا، موقف السيد الذى يتحكم فى بيئة توشك ألا يكون فيها حياة؛ وتسلس له قيادها إلى حد بعيد.

أما اليونانى إذا ما حاول أن يفسر الحركة تفسيرًا علميًا، فيبعد جدًا أن يطرأ على باله الرأى الميكانيكى الصرف، إذا استثنيت من اليونان طائفة قليلة من النوابغ، أمثال ديمقريطس وأرشميدس؛ فقد بدا لليونانى أن ثمة مجموعتين من الظواهر هامتين: هما حركات الحيوان وحركات الأجرام السماوية؛ إن العالم فى عصرنا الحديث ينظر إلى جسم الحيوان على أنه مكنة غاية فى دقة التركيب، بنيت بناء شديد التعقد فى عناصره الطبيعية الكيماوية؛ وكل كشف جديد هو عبارة عن تضييق مسافة الخلف الظاهرى التى تفصل الحيوان عن الآلات؛ لكن اليونانى قد ظن أن الأقرب إلى المعقول هو أن نشبه الحركات التى تبدو خلوًا من الحياة، بحركات الحيوان؛ ولا يزال الطفل اليوم يفرق بين الحيوانات الحية وسائر الأشياء، لكون الأولى تتحرك من تلقاء نفسها؛ وهذه الخصيصة فى الحيوان، هى التى أوحت إلى كثير من اليونان، وإلى أرسطو بصفة خاصة، أنها تصلح أن تكون أسأسا لنظرية عامة فى علم الطبيعة.

ولكن ماذا تقول فى الأجرام السماوية ؟ إنها تختلف عن صنوف الحيوان بانتظام حركاتها، وقد يكون ذلك راجعًا إلى علوها عن الحيوان فى درجات الكمال؛ فكل فيلسوف يونانى قد لقن فى طفولته أن الشمس والقمر إلاهان، مهما كان رأى هؤلاء الفلاسفة فى الشمس والقمر حينما بلغوا سن النضج؛ فقد أتهم أنا كسجوراس بالخروج على الدين حينما ظن أن الشمس والقمر ليسا جسمين حيين؛ وكان من الطبيعى لدى الفيلسوف الذى لم يعد ينظر إلى الأجرام السماوية نفسها أنها كائنات إلهية، أن يذهب إلى أنها تتحرك بإرادة كائن إلهى، يتصف بحب الهلينيين للنظام والبساطة الهندسية؛ وعلى ذلك يكون المصدر النهائى لكل ضروب الحركة، هو «الإرادة»: فهى «الإرادة» المتقلبة الأهواء التى لأفراد الإنسان والحيوان على هذه الأرض، أما فى السماء فهى «الإرادة» التى لا يطرأ عليها تغير، وهى إرادة الصانع الأعلى.

ولست أزعم أن هذا الرأى يصدق على كل ما أورده أرسطو فى كلامه من تفصيلات؛ إنما الذى أزعمه هو أن هو ما يصور لنا البطانة الخيالية التى صدر عنها، ويمثل شيئًا قريبًا من النظرية التى كان يتوقع أن يجد برهان صدقها، حين أخذ فى بحوثه العلمية.

فلنبدأ الآن . بعد هذه المقدمات التمهيدية . فى دراسة ما قاله أرسطو فعلا.

علم الطبيعة (الفيزيقا) عند أرسطو، هو العلم الذى يبحث فيما أسماه اليونان بكلمة، لو ترجمناها إلى لغتنا كان معناها «الطبيعة» (بمعنى الجبال والأنهار وما إلى ذلك . العرب) فليس معنى علم الطبيعة (الفيزيقا) عندهم. بمطابق للمعنى الذى نفهمه نحن اليوم من هذه الكلمة أتم تطابق، فما نزال نحن اليوم نتحدث عن «العلم الطبيعى» و «التاريخ الطبيعى» لكن كلمة طبيعة بمفردها على ما فيها من عدم تحدد المعنى المقصود . فلما نعنى بها اليوم ما كان يعنيه اليونان من مقابلتها عندهم، لأن الكلمة اليوناتية كانت تعنى فيما تعنيه النمو، فيجوز للقائل أن يقول إن «طبيعة» ثمرة البلوط أن تنمو فتصبح شجرة من شجر البلوط، وعندئذ يكون استعماله للكلمة بالمعنى الأرسطى، فأرسطو يقول إن «طبيعة»

الشىء هى غايته، أى هى ذلك الذى من أجله ووجد الشىء؛ وعلى ذلك تكون كلمة «طبيعة» غائية فى فحواها؛؛ فبعض الأشياء موجود بطبيعته، وبعضها موجود لأسباب أخرى؛ فالحيوان والنبات والأجسام البسيطة (العناصر) موجودة بالطبيعة، لها مبدأ محرك فى باطنها (كلمة حركة فى اليونانية تشمل معنى أوسع من معنى هذه الكلمة عندنا، لأن الحركة كانت تشمل فى معناها - فضلا عن الانتقال من مكان إلى مكان . معنى التغير فى صفات الشىء أو فى حجمه)؛ فالطبيعة عامل على أن يكون المتحرك متحركاً أو الساكن ساكنًا ويكون للأشياء «طبيعة» لو كان فى داخلها مبدأ ينشئ لها الحركة والسكون؛ وعبارة «وفق الطبيعة» يصدق على هذه الأشياء ذات «الطبيعة» وما لها من صفات جوهرية (ومن هذه الوجهة من النظر، جاء تعبيرنا اليوم عن الشىء بأنه غير طبيعى، حين نقصد أن نعبر عن سخطنا عليه)؛ والطبيعة كائنة فى صورة الشىء أكثر منها فى مادته، فما هو لحم بالقوة أو عظم بالقوة، لا يكون قد اكتسب طبيعته الخاصة بعد؛ والشىء يزيد إمعانا فى إظهار نفسه، إذا ما بلغ تحقيق طبيعته ؛ والظاهر أن هذه النظرة كلها، قد نشأت فى عقولهم بإيحاء من علم الحياة (البيولوجيا): إذا إن ثمرة البلوط، هى «بالقوة» شجرة من أشجار البلوط.

وتندرج الطبيعة تحت طائفة الأسباب التى من شأنها أن تفعل فعلها من أجل غاية معينة؛ ويؤدى هذا الرأى بأرسطو إلى مناقشة وجهة النظر القائلة بأن الطبيعة تعمل بالضرورة، دون أن يكون لها غاية تهدف لها، ثم مناقشة الرأى المتفرع عن هذا المذهب، وهو الرأى بأن البقاء للأصلح على الصورة التى وضعه فيها أمباذقليس؛ فيقول أرسطو إن هذا الرأى لا يمكن أن يكون صوابا، لأن الأشياء تحدث بطرق محددة. وإذا ما تمت حلقات سلسلة، كانت كل الحلقات السابقة وسائل للوصول إلى الحلقة الختامية؛ فالشىء يكون «طبيعيًا» إذا كان من صفاته أنه «يبلغ حد تمامه بحركة متصلة أنشأها فيه مبدأ داخلى» (٩٢١ ب)

إن هذا التصور بأكمله «للطبيعة». على الرغم من أنه فيما يظهر ملائم أتم الملائمة لتعليل ظاهرة النمو فى الحيوان والنبات؛ إلا أنه فيما يظهر ملائم أتم

الملاءمة لتعليل ظاهرة النمو فى الحيوان والنبات؛ إلا أنه قد أصبح على مر السنين، عقبة كأداء فى سبيل تقدم العلم، ومصدرًا لأخطاء كثيرة فى علم الأخلاق، بل لا يزال ضرره قائمًا فى علم الأخلاق حتى اليوم.

فأرسطو يقول إن الحركة هى تحقيق موجودًا بالقوة؛ وهذه النظرة معينة من أوجه كثيرة، منها أنها متناقضة مع نسبية الحركة الانتقالية؛ لأنه إذا تحركت ا نسبيًا نحو ب، فكذلك ب تتحرك حركة نسية نحو ا؛ ولا معنى لقولنا إن أحدهما متحرك والآخر ساكن؛ إن الكلب إذا أمسك بعظمة، فقد يبدو للإدراك الفطرى أن الكلب متحرك بينما العظمة تظل ساكنة (حتى يمسك بها الكلب) وأن الحركة تسير نحو غاية، وهى أن تتحقق «طبيعة» الكلب؛ لكن ثبت أن هذه الوجهة من النظر، لا يمكن تطبيقها على المادة الميتة،، وأن فكرتنا عن «غاية» مقصودة لا تفيد شيئًا قط لما نريده من علم الطبيعة؛ ولو شئت الدقة العلمية، فقل إن الحركة يستحيل النظر إليها إلا على أنها نسبية.

ويرفض أرسطو التسليم بوجود الفراغ، على خلاف ليوقيوس وديمقريطس؛ ثم تراه بعدئذ ينتقل إلى تناول موضوع الزمن بكلام عجيب؛ فيقول إن الحكم بأن الزمن لا وجود له جائز إذ هو متألف من ماض ومستقبل، والماضى لم يعد له وجود،، والمستقبل لم يوجد بعد؛ لكنه مع ذلك يرفض هذا الرأى، ويقول إن الزمن حركة تصلح أن تعد وحداتها (ولسنا ندرى فى وضوح لماذا يعتبر العد شرطا جوهريًا)؛ ثم يمضى فيقول إننا على حق إذا سألنا هل يمكن للزمن أن يقوم وجوده بغير نفس، مادام من المستحيل أن يوجد شىء صالح للعد، دون أن يكون بجانبه شخص يعد،، والزمن يتضمن العد؛ فالظاهر إنه يتصور الزمن كذا من الساعات أو الأيام أو السنين؛ وهو يضيف إلى ذلك قوله إن بعض الأشياء أزلية أبدية بمعنى أنها لا تقع حادثة فى الزمن؛ ومن الجائز أنه يقصد بذلك أشياء كالأعداد مثلا. لقد دام وجود الحركة منذ الأزل، وسيظل وجودها قائمًا إلى الأبد، إذ يستحيل قيام الزمان بغير حركة، والرأى مجمع على أن الزمان أزلى غير حادث، يستحيل قيام الزمان بغير حركة.، والرأى مجمع على أن الزمان أزلى

غير حادث، إلا أفلاطون ؛ ولقد اضطر أتباع أرسطو من المسيحيين أن ينشقوا عليه فى هذه النقطة، إ٠٠ذ نص الإنجيل على أن للكون بداية.

وينتهى كتاب «الطبيعة» بتدليل يؤيد وجود محرك لا يتحرك، وقد تناولناه بالبحث فى عرضنا لكتاب «الميتافيزيقا»؛ فهنالك محرك واحد لا يتحرك، وهو الذى يسبب الحركة الدائرية مباشرة؛ والحركة الدائرية هى الحركة الأولية، وهى الحركة الوحيدة التى يمكن أن تكون متصلة ولا نهائية؛ والمحرك الأول ليس له أجزاء، ولا أبعاد، وهو موجود عند المحيط الخارجى للعالم.

وما دمنا قد بلغنا بحديثنا هذه الخاتمة، فلننتقل إلى ما يقوله فى أجرام السماء.

إن رسالته «فى أجرام السماء» تعرض نظرية ممتعة وبسيطة؛ فالأشياء الكائنة تحت فلك القمر معرضة للتولد والفسد؛ أما هو فى القمر وما فوقه، فلا يطرأ عليه تكون ولا هو قابل للفناء؛ والأرض. وهى كرية الشكل - كائنة فى مركز الكون؛ وكل ما هو تحت فلك القمر، مؤلف من العناصر الأربعة التراب والماء والهواء والنار؛ لكن ثمة عنصرًا خامسًا منه تتألف أجرام السماء؛ والحركة الطبيعية للعناصر الأرضية تتجه اتجاها مريعا، أما الحركة لطبيعية للعنصر الخامس فاتجاهها دائرى؛ فالسماوات تامة الدائرية؛ والأجواز العليا منها أكثر قدسية من الأجواز السفلى؛ وليست النجوم والكواكب مكونة من نار، بل قوامها هذا العنصر الخامس، وحركتها راجعة إلى حركة الأفلاك التى هى تابعة لها (نجد هذا الكلام كلمة فى قالب شعرى فى قصيدة دانتى «الفردوس»).

وليست العناصر الأرضية الأربعة أبدية أزلية، بل هى متولدة بعضها من بعض . فالنار غاية فى الخفة، بمعنى أن حركتها الطبيعية متجهة دائمًا إلى أعلى، والأرض غاية فى الثقل، والهواء أميل إلى الخفة، والماء أميل إلى الثقل.

ولقد نشأت عن هذه النظرية مشكلات كثيرة للعصور المتأخرة، فالشهب التى حسبت قابلة للفناء، كان لابد أن تنسب إلى العالم الواقع دون فلك القمر؛ لكن عاد الناس فتبينوا فى القرن السابع عشر أن تلك الشهب تدور فى أفلاك حول

الشمس، وقلما تدنو من الأرض ودنو القمر منها؛ ولما كانت الحركة الطبيعية للأجسام الأرضية تسير فى اتجاه مربع، فقد ذهب الناس إلى أن القذائف التى يقذف بها فى اتجاه أفقى، تسير فى خط مدى فترة معينة، ثم تنثنى فجأة نحو الأرض فى اتجاه عمودى؛ حتى أن جاليليو حين قال إن القذيفة تتحرك فى قطاع منحن،، دهش لقوله هذا زملاؤه من أتباع أرسطو؛ ثم كان لابد لكوبرنيق، وكبلر، وجاليليو، أن يناهضوا أرسطو والإنجيل معًا، بقولهم إن الأرض ليست مركزًا للكون، بل تدور حول نفسها مرة كل يوم،، وتدور حول الشمس مرة كل عام.

وننتقل الآن إلى موضوع أعم، فنقول: إن علم الطبيعة الأرسطى لا يتفق مع ما يسمى عند نيوتن «بالقانون الأول للحركة» الذى كان جاليليو أول من أخذ به؛ ومؤدى هذا القانون أن أى جسم متحرك، إذا ترك بنفسه، ظل متحركا فى خط مستقيم بسرعة منتظمة؛ وعلى ذلك فلا حاجة إلى أسباب خارجية لتعليل الحركة نفسها، إنما الأسباب مطلوبة لتعليل تغيير اتجاه الحركة أو تغيير سرعتها؛ فالحركة الدائرية التى عدها أرسطو «طبيعية» للأجرام السماوية، تتضمن تغييراً دائماً فى اتجاه الحركة، وإذن فهى تتطلب قوة متجهة نحو مركز الدائرة، كما هى الحال فى قانون نيوتن عن الجاذبية.

وأخيرًا، ولم نجد لنا مندوحة عن نبذ النظرية القائلة بأن أجرام السماء أزلية أبدية غير قابلة للفناء؛ فلئن كانت الشمس والنجوم طويلة الأعمار، إلا أنها لا تعيش إلى الأبد. فهى قد تولدت عن سديم، وستكون نهايتها إما انفجارًا أو برودة تفنيها؛ إنه ليس فى العالم المرئى شىء واحد بمنجاة من التغير والفناء؛ أما العقيدة الأرسطية التى تختلف وهذا الرأى، فهى - رغم قبول المسيحيين فى العصور الوسطى لها - وليدة العبادة الوثنية للشمس والقمر والكواكب.

الفصل الرابع والعشرون

الرياضة والفلك عند اليونان الأولين

سأتناول الرياضة بالحديث فى هذا الفصل، لا باعتبارها موضوعًا قائمًا بذاته، بل سأتناولها فى علاقتها بالفلسفة اليونانية ـ وهى علاقة جد وثيقة، خصوصًا بالنسبة لأفلاطون؛ فلقد تجلت قدرة اليونان فى الرياضة والفلك بأظهر مما تجلت به فى أى موضوع آخر؛ فلئن أمكن للأذواق المختلفة أن تتفاوت ارتفاعًا وانخفاضًا فى تقديرها لما أداه اليونان فى الفن والأدب والفلسفة، فما أدوه فى الهندسة ليس محلا للشك من حيث قيمته عند إنسان؛ نعم إنهم قد استمدوا شيئًا فى ذلك من مصر، واستمدوا أقل منه من بابل، غير أن ما استمدوه من هذين المصدرين ـ فى الرياضة ـ كان فى معظمه قواعد ساذجة، وما استمدوه منهما فى الفلك كان مدوَّنات بمشاهدات امتدت على فترات من الزمن طويلة الآماد؛ ويكاد يكون فن البرهان الرياضى نباتًا يونانيًا خالصًا.

إنه لتُروى لنا قصص كثيرة ممتعة ـ والأرجح أنه لا تصور واقعًا تاريخيًا ـ تبيّن كيف كانت بعض المشكلات العلمية حافزًا على الأبحاث الرياضية؛ وأسبق هذه القصص فى الزمن، وأكثرها بساطة، يُعزى إلى طاليس، وذلك أن الملك قد طَلَبَ إليه أثناء مقامه فى مصر، أن يحسب له ارتفاع الهرم، فانتظر طاليس حتى جاءت الساعة التى كان ظله فيها مساويًا لطوله؛ وعندئذ قاس ظل الهرم الذى كان بالطبع مساويًا لارتفاعه؛ ويقال إن قوانين المنظور قد دُرست أول ما دُرست

على يدى عالم الهندسة «أجاثار كوس» لكى يرسم الرسوم المسرحية لتمثيليات أسخيلوس؛ وكذلك حُلَّتْ مسألة حساب المسافة التى تبعدها السفينة عن الشاطئ حلا صحيحًا فى عصر باكر، ويُنسب حلها إلى طاليس؛ ومن أعظم المشكلات التى شغلت علماء الهندسة من اليونان، مسألة تضعيف المكعب؛ ويقال إن أول ظهور هذه المشكلة، كان بناء على طلب الكهنة فى أحد المعابد، إذ طلبت إليهم الراعية الناطقة بلسان إله ذلك المعبد، أن يصنعوا للإله تمثالا يساوى التمثال الموجود مرتين؛ فأول ما خطر ببالهم أن يُضعفوا كل أبعاد التمثال، لكنهم تبينوا أن ذلك يؤدى بهم إلى تمثال يساوى فى حجمه حجم التمثال القائم ثمانى مرات، وفى ذلك نفقات أكثر مما يأمر به الإله؛ فأرسلوا رسولا إلى أفلاطون يسأله إن كان فى أكاديميته أحد فى مستطاعه أن يحلّ لهم هذه المسألة؛ فتناوله علماء الهندسة بالدرس، ولبثوا فى درسهم إياها قرونًا، حتى لقد أنتجت دراستهم هذه نتائج كثيرة غاية فى القيمة، لكنها جاءت عرضًا أثناء قيامهم بالبحث، على المسألة بالطبع، إن هى إلا حساب الجذر التكعيبى للعدد ٢.

وكان الفيثاغوريون الأولون هم أول من عرفوا الجذر التربيعى للعدد ٢ ـ وهذا هو أول ما استكشفوه من الأعداد الصماء ـ ولقد انتهجوا للوصول إلى أقرب قيمة ممكنة من الجذر المطلوب، طرائق تدل على درجة عالية من النبوغ؛ وأفضل الطرق التى انتهجوها فى ذلك ما يأتى: كوِّن صفين من أعداد، وأطلق عليهما صف أ، وصف ب؛ وكل من الصفين يبدأ بالعدد ١؛ أما فى الصف أ فاجعل كل خطوة عددية تتألف من مجموع الرقمين السالفين مباشرة فى كلا العمودين أ، ب؛ وأما فى الصف ب فاجعل كل خطوة عددية تتألف من مجموع ضعف الرقم السالف مباشرة فى العمود أ ونفس الرقم السالف فى ب؛ وبذلك تكون الست خطوات الأولى فى عمودى أ، ب هى كما يلى: (١، ١) (٢، ٣) (٥،٧) (١٢، ١٧) (٢٩، ٤١) (٧٠، ٩٩) ـ فترى فى كل زوج من هذه الأزواج أن $٢أ^{٢}$ ـ $ب^{٢}$= إما ١ أو ـ ١؛ على ذلك يكون $\frac{ب}{أ}$ هى الجذر التربيعى للعدد ٢ تقريبًا، وهذا التقريب يزداد فى كل خطوة من الخطوات؛ وللقارئ أن يطمئن بأن مربع $\frac{٩٩}{٧٠}$ قريب جدًا من العدد ٢.

وأما فيثاغورس الذى ما ينفكّ يكتنفه الغموض، فيصفه پروقلس بأنه من جعل الهندسة عنصرًا من عناصر التربية الحرة؛ ويذهب ثقاتٌ كثيرون منهم «سير تومس هيث[1]» إلى أن المرجَّح أن يكون هو، الذى اهتدى إلى النظرية المعروفة باسمه، وهى القائلة بأن المربع المنشأ على الضلع المقابل للزاوية القائمة فى المثلث القائم الزواية، يساوى مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين؛ وعلى كل حال فقد عرف الفيثاغوريون هذه النظرية فى وقت بعيد فى القِدم، كما عرفوا كذلك أن مجموع زوايا المثلث مساو لقائمتين.

ودرس ثيودورس المعاصر لسقراط الأعداد الصماء فيما عدا الجذر التربيعى للعدد ٢، درسها فى حالات معينة، ثم درسها بصفة عامة تياتيتوس الذى كان معاصرًا تقريبًا لأفلاطون، إذ كان يتقدمه فى السن بعض الشىء: وكتب ديمقريطس رسالة فى الأعداد الصماء، لكننا لا نعرف إلا قليلا جدًا عما تحويه تلك الرسالة؛ واهتم أفلاطون بهذا الموضوع اهتمامًا شديدًا؛ ويذكر ما أدّاه فى الموضوع ثيودورس وتياتيتوس من مجهود يذكر فى محاورته المسماة باسم هذا الأخير؛ وهو يقول فى «النواميس» (٨١٩ ـ ٨٢٠) إن الجهل الشائع بهذا الموضوع عار يشين، ويشير إلى أنه هو نفسه لم يبدأ معرفة شىء عنه إلا فى وقت متأخر من حياته؛ ولا شك أن قد كان للموضوع أثر خطير فى الفلسفة الفيثاغورية.

ومن أهم النتائج التى ترتبت على استكشاف الأعداد الصماء ابتكار يودوكسوس (حوالى ٤٧٠ ـ حوالى ٣٥٥ ق. م) للنظرية الهندسية فى التناسب؛ فلم يكن للتناسب قبله إلا النظرية الحسابية؛ وبناء على هذه النظرية، تكون النسبة بين أ، ب مساوية للنسبة بين جـ، د إذا كان تكرار د عدد أ من المرات يساوى جـ عدد ب من المرات؛ وهذا التعريف ـ إذا غضضنا النظر عن وجود نظرية حسابية خاصة بالأعداد الصماء ـ لا ينطبق إلا على الأعداد غير الصماء؛ فجاء يودوكسوس وتقدم بتعريف جديد لا يخضع لهذا التحديد، وصاغه على نحو يوحى بأساليب التحليل الحديثة؛ ولقد طوَّر إقليدس هذه النظرية، التى نلمس فيها جمالاً منطقيًا رائعًا.

وكذلك ابتكر يودوكسوس «طريقة إفناء الفرق» ـ أو ابتكرها غيره وهو الذى بلغ حدَّ كمالها، وهى الطريقة التى استخدمها عندئذ أرشميدس بنجاح عظيم؛

فقد كانت هذه الطريقة أول بشير بالحساب التكاملى، فخذ مثلا لذلك حساب مساحة الدائرة، فيمكنك أن ترسم داخل الدائرة سداسيًا منتظمًا، أو اثنا عشريا منتظمًا، أو شكلا منتظم الأضلاع فيه ألف ضلع أو مليون؛ ومساحة مثل هذا الشكل ذى الأضلاع الكثيرة ـ مهما كثرت أضلاعه ـ تكون متناسبة مع المربع المنشأ على قطر الدائرة؛ وكلما زاد عدد أضلاع الشكل ذى الأضلاع الكثيرة، ازداد قربًا من الدائرة؛ وتستطيع أن تبرهن علىٰ أنك إذا مازدت من أضلاع المضلع بالقدر الكافى؛ اختلفت مساحته عن مساحة الدائرة اختلافا يقل عن اختلاف مساحته فى أية حالة سابقة، مهما كان الفرق بينهما فى الحالة السابقة ضئيلا؛ ولهذا لزم استخدام «بديهية أرشميدس» ومعنى هذا (فى لغة مبسطة بعض الشىء) أننا إذا نَصَّفْنا الكمية الأكبر من كميتين معلومتين، ثم نصَّفْنا النصف، ثم مضينا فى تنصيف النصف، وصلنا فى آخر الأمر إلى كمية تقل عن الكمية الأصغر من بين الكميتين المعلومتين فى صورتهما الأولى؛ وبعبارة أخرى، إذا كانت أ أكبر من ب، كان هنالك عدد صحيح ن، بحيث تكون ٢ ب أكبر من أ.

وقد تؤدى طريقة إفناء الفرق أحيانًا إلى نتيجة مضبوطة، كما حدث فى تربيع القطاع التكافؤى على يدى ارشميدس، وأحيانًا أخرى لا تؤدى هذه الطريقة إلا إلى تقريبات تزداد قربًا فى كل مرة، كما يحدث فى تربيع الدائرة؛ ومسألة تربيع الدائرة هى نفسها مسألة تحديد النسبة بين محيط الدائرة وقطرها، وهو ما نسميه بالنسبة التقريبية ط؛ وقد استخدم أرشميدس فى حسابه العدد التقريبى $\frac{٢٢}{٧}$ ؛ فيرسمه مضلعًا ذا ٩٦ ضلعا داخل الدائرة، ومضلعا بنفس عدد الأضلاع خارج الدائرة، برهن على أن ط أقل من $\frac{١}{٧}$ ٣ وأكبر من $\frac{١٠}{٧١}$ ٣؛ وتستطيع أن تستخدم الطريقة فى زيادة التقريب إلى أى حد شئت؛ وذلك هو كل ما تستطيعه أية طريقة فى هذه المشكلة؛ وترجع طريقة استخدام مضلع داخل الدائرة وآخر خارجها، لحساب النسبة التقريبية إلى أنتيفون الذى كان معاصرًا لسقراط.

عاش إقليدس ـ الذى كان كتابه ما يزال حين كنت صبيا هو الكتاب المدرسىّ الوحيد المعترف به فى الهندسة لدراسة التلاميذ الصغار ـ عاش فى الإسكندرية

حوالى سنة ٣٠٠ ق. م، أى بعد موت الإسكندرية وأرسطو بأعوام قلائل؛ ولم يكن هو المبتكر لمعظم ما جاء فى كتابه «المبادئ» أما ترتيب القضايا، والبناء المنطقى، فيرجع إليه هو إلى حد كبير؛ وكلما ازداد الدارس للهندسة إمعانًا فى دراسته، ازداد إعجابا بما بذله إقليدس من مجهود؛ فطريقة معالجته للخطوط المتوازية على أساس بديهية المتوازيات المعروفة، لها حسنتان، أولاهما تطبيق الاستدلال القياسى فى صرامته، ثانيهما عدم طمس مواضع التشكك فى الفرض الأول الذى يبدأ منه الاستدلال؛ وهو يجتنب فى نظرية التناسب التى يقفو فيها أثر يودوكسوس، كل الصعاب المتصلة بمسألة الأعداد الصماء، وذلك باستخدامه طرقا شبيهة فى أساسها بالطرق التى أدخلها فيراشتراس فى المنهج التحليلى الذى عرف به القرن التاسع عشر، ثم ينتقل إقليدس بعد ذلك إلى نوع من الجبر الهندسى، فيعالج فى الكتاب العاشر موضوع الأعداد الصماء؛ وبعدئذ يمضى إلى تناول الهندسة الفراغية بالدراسة، منتهيا بذلك إلى طريقة إنشاء الأجسام المنتظمة، التى جاء تياتيتوس بعدئذ وأكمل مواضع النقص فيها، وهى الطريقة التى اصطنعها أفلاطون فى محاورة «طماوس».

إنه لا شك فى أن كتاب «المبادئ» لإقليدس من أعظم ما كتِبَ فى العالم كله من كتب، وهو من أكمل الآثار التى يتجلى فيها الفكر اليونانى، ولو أنه بالطبع معيب بالعيوب التى يتسم بها الفكر اليونانى كله: فالمنهج قياسى خالص، وليس فيما يحتويه سبيل لتحقيق الفروض الأولى التى تبدأ عملية الاستدلال؛ فتلك البدايات المفروضة، كان الفرض فيها أن تكون بديهية لا تحتمل شكا؛ حتى جاء القرن التاسع عشر بهندسته اللا إقليدية، فتبين أن تلك البديهيات المفروضة ربما تكون خطأ من بعض نواحيها، والمشاهدة وحدها هى التى تقرر إن كانت خطأ أو صوابا.

وترى فى إقليدس ذلك الاحتقار للمنفعة العلمية الذى كان أفلاطون قد بثه فى النفوس، فيروى أن تلميذًا سأله بعد سماعه برهانا هندسيًا، ماذا عسى أن يجنى الدارس من دراسة الهندسة؟ وعندئذ نادى إقليدس عبدًا، وقال له: «أعط لهذا الشاب قرشًا، مادام يتطلب الكسب مما يدرسه»؛ ومع ذلك فهذا الاحتقار

للممارسة العلمية لآرائهم النظرية، كان له ما يبرره وجهة نظر براجماتية؛ ففى عصر الإغريق، لم يُدر فى خلد إنسان أن للقطاعات المخروطية أى نفع؛ حتى جاء جاليليو أخيرًا فى القرن السابع عشر ووجد أن القذائف تتحرك فى أوتار قطاعية، ووجد كبلر أن الكواكب تسير فى أفلاك بيضية؛ وهكذا تبين بغتة أن العمل الذى عمله اليونان مدفوعين بحبهم الخالص للتفكير النظرى، يمكن أن يتخذ مفتاحًا لعالم الحروب وعلم الفلك.

وكان الرومان أكثر اشتغالا بالأمور العلمية من أن يقدروا إقليدس حق قدره؛ وأول من ذكره منهم هو شيشرون، ولم يكن فى زمنه ـ على الأرجح ـ ترجمة لاتينية لإقليدس؛ بل إننا لا نملك مُدَوَّنا واحدًا لأية ترجمة لاتينية له قبل بيثيوس (حوالى ٤٨٠ بعد الميلاد)؛ وكان العرب أكثر تقديرًا له، إذ أعطى الإمبراطور البيزنطى للخليفة نسخة حوالى ٧٦٠ ميلادية، فترجمت إلى العربية فى عهد هارون الرشيد سنة ٨٠٠٠ ميلادية؛ وأول ترجمة لاتينية باقية لدينا، هى التى ترجمها عن العربية «أدلارد» من بلدة «باث» سنة ١١٢٠ ميلادية ومنذ ذلك التاريخ أخذت دراسة الهندسة تستعيد الحياة شيئا فشيئا فى بلاد الغرب، ولو أنها لم تتقدم تقدما له خطره إلا فى العهد المتأخر من أعوام النهضة.

وأنتقل الآن إلى علم الفلك الذى برع فيه اليونان براعتهم فى الهندسة؛ وكان البابليون والمصريون قبل اليونان، قد وضعوا أساس هذا العلم بمشاهداتهم التى امتد بها الأجل قرونا عدة؛ فدونت الحركات الظاهرة للكواكب، ولو أنهم لم يكونوا يعلمون أن نجمة الصباح ونجمة الغروب هى نجمة واحدة بعينها؛ واهتدوا إلى وجود دورة فى الكسوف والخسوف، هذا مؤكد بالنسبة للبابليين، ومرجح بالنسبة للمصريين، ومن علمهم بتلك الدورة استطاعوا أن يتنبأوا بخسوف القمر تنبؤًا يمكن الركون إلى صحته إلى حد كبير، لكنهم لم يستطيعوا ذلك بالنسبة لكسوف الشمس، لأن الكسوف لم يكن دائمًا يُرى من نقطة معينة؛ ونحن مدينون للبابليين بقسمة الزاوية القائمة تسعين درجة، وقسمة الدرجة ستين دقيقة؛ وكان بهم شغف بالعدد ستين، حتى لقد أقاموا على أساسه بناء أعدادهم؛ كما كان باليونان ميل إلى نسبة الحكمة التى يبديها الرواد من رجالهم، إلى رحلاتهم فى أرض

مصر، غير أن ما وصل إليه العالم فعلا من علم ما قبل اليونان، كان جد ضئيل؛ ومع ذلك فتنبؤ طاليس بالكسوف، مثلٌ يساق لتأثره بأبناء البلاد الأخرى؛ وليس لدينا ما يبرر افتراضنا بأنه أضاف شيئا على الإطلاق لما تعلمه من المصريين والبابليين، وإن هى إلا ضربة من الحظ الموفق أن ثبت صدق الكسوف الذى تنبأ به.

ولنبدأ حديثنا بذكر طائفة من أقدم الكشوف العلمية والفروض الصحيحة؛ فقد ارتأى أنكسمندر أن الأرض تقف مطلقة فى الفضاء ، وليست ترتكز على شىء؛ وقد كان أرسطو[1] فى معظم الأحيان يعارض أحسن الفروض العلمية فى عصره، فعارض نظرية أنكسمندر القائلة بأنه لما كانت الأرض فى مركز الكون، فهى ثابتة، إذ لا مبرر لها أن تتحرك فى اتجاه دون آخر؛ وبنى اعتراضه على أنه لو صدق هذا الرأى، لتحتم على الشخص الذى يقف فى مركز دائرة، وُضعَ الطعام فى مواضع مختلفة من قطرها، أن يموت جوعًا، إذ لا يكون لديه المبرر الذى يختار به جزءًا من الطعام دون جزء؛ ونعود فنرى هذه الحجة مذكورة فى الفلسفة الإسكولائية، لا فيما يتعلق بعلم الفلك، بل فى مناقشتهم لحرية الإدارة؛ وهى تظهر عند الإسكولائيين فى صورة قصة «حمار بوريدان» الذى لم يكن فى مقدوره أن يختار حزمة من حزمتين من العلف، وضعتا على مسافتين متساويتين من ناحية اليمين وناحية اليسار، فمات الحمار جوعًا.

والأرجح أن يكون فيثاغورس أول من فكر بأن الأرض كُرِيَّةٌ، غير أن الأدلة التى ساقها على ذلك كانت (على ما نظن) أقرب إلى الأدلة الجمالية منها إلى البراهين العلمية؛ ومع ذلك فسرعان ما كُشف عن هذه البراهين العلمية؛ واهتدى أنا كسجوراس إلى أن القمر يضىء بأشعة منعكسة؛ وقدّم للناس النظرية الصحيحة فى تعليل الكسوف والخسوف؛ ولكنه لم يزل على الظن الشائع بأن الأرض مسطحة، ثم استنتج الفيثاغوريون من شكل ظل الأرض فى حالات الخسوف القمرى، استنتاجا قاطعًا يؤيد كريَّةَ الأرض؛ بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، واعتبروا الأرض كوكبا بين سائر الكواكب؛ ويقال إنهم علموا من فيثاغورس نفسه، بأن نجمة الصبح ونجمة الغروب هما فى الواقع اسمان على نجم بعينه، وذهبوا إلى أن الكواكب كلها، بما فيها الأرض، تسير فى أفلاك مستديرة، لا حول

الشمس، بل حول «النار المركزية»؛ وعرفوا أن القمر يواجه الأرض دائمًا بوجه واحد لا يتغير؛ كما ظنوا أن الأرض تواجه «النار المركزية» بوجه واحد لا يتغير كذلك؛ ولما كانت أقاليم البحر الأبيض المتوسط فى رأيهم تقع فى وجه الأرض البعيد من النار المركزية، كانت هذه النار المركزية غير مرئية أبدًا لهذه الأقاليم؛ وأطلقوا على النار المركزية اسم «بيت زيوس» أو «أم الآلهة»؛ وافترضوا أن الشمس إنما تضىء بضوء منعكس من النار المركزية؛ وهنالك فى ظنهم أرض أخرى تقابل أرضنا، وتقع من النار المركزية على بعد يساوى بعد أرضنا عن تلك النار؛ وأقاموا على ذلك دليلين: دليلا علميًا، ودليلا آخر استمدوه من تصوفهم الرياضى؛ أما الدليل العلمى فقائم على الملاحظة الصادقة بأن خسوف القمر يحدث أحيانًا حين تكون الشمس والقمر كلاهما فوق الأفق، ذلك أنهم لم يكونوا يعلمون شيئًا عن انكسار الأشعة ـ وهو سبب هذه الظاهرة ـ فظنوا فى مثل هذه الحالات، أنه لابد أن يكون الخسوف ناشئًا عن ظل جسم آخر غير الأرض؛ وأما الدليل الآخر، فهو أن الشمس والقمر والكواكب الخمسة والأرض والأرض الثانية المقابلة لها والنار المركزية، يبلغ عددها عشرا؛ والعدد عشرة هو العدد الصوفى عند الفيثاغوريين وتُنْسب هذه النظرية الفيثاغورية إلى فيلولاوس من أهل طيبة الذى عاش فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد؛ وعلى الرغم من أن هذه النظرية تشطح مع الخيال الجامح، وأنها إلى حد ما بعيدة عن النظرة العلمية كل البعد، إلا أنها مع ذلك غاية فى الأهمية، لأنها تتضمن الشطر الأكبر من مجهود الخيال اللازم لتصور النظرية الكوبرنيقية؛ فتصورهم للأرض ـ لا على أنها مركز للكون ـ بل على أنها كوكب من الكواكب، ولا على أنها ثابتة فى مكانها أبدًا، بل على أنها تجوب أرجاء المكان، تصورهم للأرض على هذا النحو، دليل على تحررهم إلى حد يستوقف النظر، من نوع التفكير الذى يجعل الإنسان مركزًا لكل شىء؛ فإذا أنت رجّحْتَ للناس فكرتهم الطبيعية عن الكون على هذا النحو، لم يعد جد عسير بعد ذلك أن يسيروا معتدين بالأدلة العلمية، حتى إلى نظرية أكثر دقة.

ثم أضيفت إلى هذه النظرية عدة مشاهدات أسهمتْ فى تأييدها؛ فاستكشف «إينوبيديز» ـ الذى تأخر عن أناكسجوارس بقليل من الزمن ـ أن سمت الشمس مائل؛ وسرعان ما اتضح أن الشمس لابد لها أن تكون أكبر من الأرض بكثير؛ وهى حقيقة أيدت أولئك الذين أنكروا على الأرض أن تكون هى مركز الكون؛ وجاء أتباع الفيثاغورية بعد أفلاطون بقليل، وحذفوا ذكر النار المركزية والأرض الثانية المقابلة لأرضنا؛ ووجد «هرقليدس البونتى» (وتاريخه يمتد من حوالى ٣٨٨ إلى ٣١٥ ق. م، وهو معاصر لأرسطو) وجد أن الزهرة وعطارد تدوران حول الشمس، واعتنق الرأى بأن الأرض تدور حول محورها مرة فى كل أربع وعشرين ساعة؛ وكانت هذه النقطة الأخيرة خطوة غاية فى الأهمية لم يَخْطها أحد من قبل؛ وقد كان هرقليدس هذا من مدرسة أفلاطون، ولابد أن قد كان رجلاً عظيمًا؛ لكن لم يقع من احترام الناس بما يتوقع له القارئ. فتراهم يصفونه بقولهم: المتأنق البدين.

وأدعى علماء الفلك الأقدمين للاهتمام، هو أرسطرخس من أهل ساموس، الذى عاش فيما يقرب من عام ٣١٠ إلى ٢٣٠ ق. م وبهذا كان أسبق فى السن من أرشميدس بخمسة وعشرين عاما؛ وذلك لأنه تقدم بالنظرية الكوبرنيقية كاملة: وهى أن الكواكب كلها ـ وبينها الأرض ـ تدور فى دوائر حول الشمس، وأن الأرض تدور حول محورها دورة فى كل أربع وعشرين ساعة، وإنه لما يبعث على قليل من خيبة الأمل أن نجد المؤلف الوحيد الذى بقى لنا من أرسطرخس، وهو «فى حجمى الشمس والقمر وأبعادهما» يأخذ بوجهة النظر التى تجعل الأرض مركزًا للكون؛ نعم إن المشكلات التى يعالجها كتابه هذا لا تتأثر أبدًا بنوع النظرية التى تعتنقها صاحبه فى مركزية الأرض للكون، وربما ظن أرسطرخس أن ليس من الحكمة أن يُثقل عملياته الحسابية بعبء لا ضرورة له، وهو عبء معارضته للرأى الشائع بين فلكى عصره؛ أو ربما لم يصل إلى النظرية الكوبرنيقية إلا بعد كتابته لهذا الكتاب؛ ويميل «سير تومس هيث» فى كتابه عن أرسطرخس[٢] ـ الذى يُضَمنه نص مؤلف أرسطرخس مع ترجمة إنجليزية له ـ يميل إلى هذا الرأى الثانى؛ ومهما يكن من أمر، فالشواهد قاطعة على أن أرسطرخس قد أخذ برأى يوحى بالنظرية الكوبرنيقية.

وأول هذه الشواهد وأرجحها وزنًا، هو شاهد من أرشميدس الذى كان ـ كما أشرنا ـ معاصرًا لأرسطرخس، وإن يكن أصغر منه سنًا؛ ففى خطاب له إلى جيلون، ملك سر قصّة، كتب يقول: إن أسطرخس قد أخرج «كتابا يحتوى على بعض الفروض العلمية»، ثم مضى يقول «وفروضه تلك هى أن النجوم الثابتة والشمس لا تتحرك من مكانها، وأن الأرض تدور حول الشمس فى فلك دائرى، وأن الشمس تقع فى وسط الفلك»؛ وفى پلوتارك فقرة تقول إن «كلينتيز» قد «رأى أنه من واجب اليونان أن يوجهوا الاتهام إلى أرسطرخس من أهل ساموس، لخروجه على قواعد الدين، وذلك لافتراضه أن مُسْتَكَنَّ الكون (أى الأرض) متحرك؛ وهذا الفرض إنما نتج عن محاولته التمشى مع الواقع المشاهد، بأن جَعَلَ أجرام السماء تظل ساكنة، والأرض تدور فى فلك دائرى مائل، وفى الوقت نفسه تدور حول محورها»؛ و «كلينتيز» هذا العصر لأرسطرخس، مات حوالى سنة ٢٣٢ ق. م؛ وفى فقرة ثانية قال بلوتارك إن أرسطرخس لم يتقدم بهذا الرأى إلا على أنه مجرد فرض، حتى جاء خلفَه «سليوكوس» فأيد القول على أنه رأى حاسم (ازدهر شأن سليوكوس حوالى سنة ١٥٠ ق. م) وكذلك يُثْبت «أيتيوس» و «سكستوس إمپركوس» بأن أرسطرخس قد تقدم بالفرض القائل إن الشمس تقع فى مركز الكون، لكنهما لا يقولان إن أرسطرخس لم يتقدم بهذا الرأى إلا على أنه مجرد فرض؛ وحتى لو كان هذا هو شأنه، فليس بعيدًا فيما يظهر، أنه إنما لجأ إلى ذلك ـ كما لجأ جاليليو بعده بألفى عام ـ مدفوعا بخوفه أن يسىء إلى عقائد الناس الدينية، وهو خوف تَبَيَّن من موقف «كلينتيز» (الذى أسلفنا الإشارة إليه) أنه لم يكن خوفا على غير أساس صحيح.

إنه بعد أن تقدم أرسطرخس بالنظرية الكوبرنيقية ـ إما على أنها نظرية، وإما على أنها مجرد فرض ـ جاء سليوكس فأخذ بها قطعًا على أنها الرأى الصواب، ثم لم يظهر بعدئذ من الفلكيين الأقدمين من تناولها غيرهما، ويرجع نَبْذُ المفكرين عامة لهذه النظرية، أولا إلى هيبارخوس الذى ازدهر اسمه من ١٦١ إلى ١٢٦ ق. م، ويصفه «هيث» بأنه «أعظم فلكى فى العصر القديم[٤]» وقد كان أول من كتب فى حساب المثلثات كتابة علمية، واستكشف استقبال الاعتدالين وقدر طول الشهر

القمرى تقديرًا أخطأ فيه فى أقل من ثانية واحدة؛ وعدَّل فى تقديرات أرسطرخس عن حجم الشمس والقمر وأبعادهما، وأحصى قائمة بمائة وخمسين نجمًا ثابتًا، محرِّزًا لها خطوط الطول وخطوط العرض، واستبدل بنظرية أرسطرخس فى مركزية الشمس للكون، نظرية أخرى عدل فيها، وهى نظرية أفلاك التدوير التى كان قد ابتكرها أبولونيوس، الذى ازدهر اسمه حوالى ٢٢٠ ق. م؛ وتعديل هذه النظرية هو الذى عُرف فيما بعد باسم النظام البطليموسى، باسم بطليموس الفلكى، الذى ازدهر فى منتصف القرن الثانى بعد الميلاد.

وربما حدث لكوبرنيق أن يعرف شيئًا غير كثير عن نظرية أرسطرخس التى كاد يذهب بها النسيان، وشجعه أن يرى بين القدماء سندًا يؤيده فى رأيه الجديد الذى أخذ به؛ وإذا استثنينا ذلك كانت هذه النظرية القديمة عديمة الأثر الملحوظ فى علم الفلك فى العصور التى تلت زمنها.

إن الفلكيين الأقدمين، حين أرادوا تقدير أحجام الأرض والقمر والشمس، وتقدير بُعدى القمر والشمس، استخدموا طرائق سليمة من الوجهة النظرية؛ غير أن افتقارهم للآلات التى تعمل على دقة النتائج قد وقف حائلا فى وجوههم؛ فإذا وضعنا هذا الافتقار فى آلات الدقة فى اعتبارنا، ألفينا كثيرًا من النتائج التى وصلوا إليها قد بلغت من الدقة حدًا يثير الدهشة؛ من ذلك أن «إراتوستينيز» قدر قطر الأرض بسبعة آلاف وثمانمائة وخمسين ميلا؛ وهو تقدير لا يقل عن التقدير الصحيح إلا بنحو خمسين ميلا؛ وقدر بطليموس متوسط بُعد القمر بما يساوى طول قطر الأرض تسعًا وعشرين مرة ونصف مرة؛ والرقم الصحيح هو ٣٠,٢ تقريبًا؛ ولم يستطع واحد منهم أن يدنو من التقدير الصحيح لحجم الشمس وبعدها، وجاءت كل تقديراتهم أقل من التقدير الصواب، وفيما يلى تقديراتهم على أساس أن قطر الأرض هو الوحدة:

أرسطرخس ١٨٠

هيبارخس١٢٤٥

بوزيدونيوس ٦٥٤٥

والرقم الصحيح هو ١١,٧٢٦؛ ومما يلاحظ أن التقديرات القديمة كانت تسير دائمًا نحو التقدير الصواب (ولو أن تقدير بطليموس كان نكسة إلى الوراء)؛ ونلاحظ ان تقدير بوزيدونيوس(٥) يقرب من نصف التقدير الصحيح؛ وعلى وجه الجملة لم يكن تصورهم للنظام الشمسى بعيدًا كل البعد عن الصورة الحقيقية.

فلقد كان علم الفلك عند اليونان قائمًا على أساس هندسى، لا على أساس هندسى، لا على أساس ديناميكى؛ ظن القدماء أن حركات الأجرام السماوية منتظمة ودائرية، أو مركبة من حركات دائرية ولم تكن لديهم فكرة «القوة»؛ فهنالك فى رأيهم أفلاك متحركة فى جملتها، فتتحرك معها الأجرام السماوية المختلفة لأنها مثبتة فيها؛ ثم نشأت فكرة جديدة فى الموضوع، أقل من السابقة اعتمادًا على الأساس الهندسىّ، وهى الفكرة التى جاءت مع نيوتن وقانون الجاذبية؛ ومما يستوقف النظر أننا الآن نعود إلى وجهة النظر الهندسية، بفضل «نظرية أينشتين العامة فى النسبية» التى نبذت فكرة القوة بمعناها المفهوم فى نظرية نيوتن.

والمشكلة التى يواجهها العالم الفلكى هى هذه: إننا نرى حركات ظاهرة للأجرام السماوية فى أفلاك السماء؛ ونريد بالفرض أن نضيف إحداثًا ثالثًا، هو إحداث العمق، بحث نجعل وصفنا للظواهر فى أبسط صورة ممكنة؛ فليس فضل الفرض الكوبرنيقىّ ما فيه من صدق، بل فضله هو البساطة؛ لأنه على أساس نسبية الحركة، لا يكون هنالك موضع لصفة الصدق فى الوصف؛ فاليونان فى بحثهم عن فروض «يفسرون بها الظواهر» كانوا فى الواقع ـ ولو أنهم لم يكونوا كذلك فى نيتهم الباطنية ـ يعالجون المشكلة بالطريقة الصحيحة من الوجهة العلمية؛ فمقارنتهم بأسلافهم وبأخلافهم ـ حتى كوبرنيق ـ من شأنها حتما أن تقنع كل باحث بما كان لهم من عبقرية جديرة حقًا بكل إعجاب.

وتكمل قائمة الطرز الأول من الرياضيين عند اليونان، بذكر رجلين عظيمين جدًا، هما أرشميدس وأبولونيوس، اللذين عاشا فى القرن الثالث قبل الميلاد، أما أرشميدس فقد كان صديقا ـ وربما كان قريبًا ـ لملك سرقصّة، ولقى مصرعه حين حاصر الرومان المدينة سنة ٢١٢ ق. م؛ وأما أبولونيوس فقد أقام

بالإسكندرية منذ يفاعته؛ ولم يكن أرشميدس عالمًا رياضيًا وكفى، بل كان كذلك عالما فى الطبيعة وباحثًا فى توازن السوائل؛ وأشهر ما يُعرف به أبولونيوس هو أبحاثه فى القطاعات المخروطية؛ ولن أقول عنهما أكثر من ذلك، لأنهما جاءا فى زمن بلغ من تأخر العهد حدًا لم يجعل لهما فى الفلسفة تأثيرًا.

وبلغ العصر العظيم ختامه بعد هذين الرجلين، ولو أن مجهودًا قيِّما لم يزل يُبذل فى الإسكندرية؛ فقد فقد اليونان تحت السيادة الرومانية، الثقة بالنفس التى لا تكون إلا فى ظل الحرية السياسية؛ وبفقدانهم للثقة بأنفسهم، جعلوا يشعرون نحو أسلافهم بإجلال شلَّ فيهم قواهم؛ فالجندى الرومانى الذى قتل أرشميدس، كان رمزًا لزوال التفكير المبتكر زوالا أحدثته روما فى أرجاء العالم الهلينى جميعًا.

الهوامش

(١) كتاب الرياضة عند اليونان، ج ١ ص ١٤٥.

(٢) كتاب السماء ٢٩٥ ب.

(٣) كتاب «أرسطو خمس من ساموس، الكوبرنيقى القديم» تأليف Sir Thomas Heath طبع اكسفورد ١٩١٣ : وما يلى هنا معلومات قد بنيته على هذا المرجع.

(٤) الرياضة عند اليونان، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٥) كان بوزيدونيوس معلما لشيشرون، وازدهر اسمه فى النصف الثانى من القرن الثانى قبل الميلاد.

الجزء الثالث

الفلسفة القديمة بعد أرسطو

الفصل الخامس والعشرون

العالم الهلينستى

نستطيع أن نقسم تاريخ العالم الناطق باليونانية فى العصر القديم، فترات ثلاثًا؛ ففترة قامت فيها الدول ذوات المدينة الواحدة الحرة، وهو نظام شهد ختامه على يدى فليب والإسكندر؛ وفترة كانت فيها السيادة لمقدونيا، وقد أتى الرومان على آخر آثارها الباقية حين ضموا إليهم مصر بعد موت كليوبطرة؛ وأخيرًا فترة الإمبراطورية الرومانية؛ وأولى هذه الفترات الثلاث تتميز بالحرية وعدم التزام النظام، وتتميز الثانية بالخضوع وعدم النظام، ثم تتميز الثالثة بالخضوع والنظام.

والفترة الثانية من هذه الفترات الثلاث، هى التى تعرف باسم العصر الهلينستى وما تم فى ذلك العصر من بحوث فى العلم والرياضة، هو أفضل ما أنتجه اليونان فى هذا الباب على الإطلاق؛ وأما فى الفلسفة فقد شهدت تلك الفترة نشأة المدرستين الأبيقورية والرواقية، ونشأة الشك فى صورة مذهب فلسفى واضح المعالم؛ إذن فقد كانت فترة لم تزل لها أهمية فلسفية، وإن تكن أقل أهمية الفترة التى شهدت أفلاطون وأرسطو؛ فلم يجد فى الفلسفة اليونانية جديد حقًا بعد القرن الثالث قبل الميلاد، إلى أن جاءت الأفلاطونية الحديثة فى القرن الثالث بعد الميلاد؛ غير أن العالم الرومانى خلال تلك الفترة كان يتأهب لانتصار المسيحية.

إن سيرة حياة الإسكندرية القصيرة، قد فاجأت العالم اليونانى بالتغير الشامل؛ ففى العشر السنين الواقعة بين ٣٣٤ و ٣٢٤. م فتح آسيا الصغرى وسوريا ومصر وبابل وفارس وسمرقند وباكتريا والبنجاب؛ واندكت قوائم الإمبراطورية الفارسية فى ثلاثة مواقع، وهى أعظم إمبراطورية شهدها العالم حتى ذلك الحين؛ وشاع بين اليونان الطلعة ما كان للبابليين من حكمة قديمة وخرافات؛ كما شاعت فيهم كذلك الثنائية الزرادشتية، وديانات الهند (ولو أن هذه كانت أقل شيوعًا بينهم) حين كانت البوذية عندئذ فى طريقها إلى أن تحتل مكان السيادة بين تلك الديانات؛ وكان الإسكندر يقيم المدن اليونانية، يحاول أن يعيد فيها النظم اليونانية بقدر معلوم من الحكومة الذاتية، حيثما تغلغل فى فتوحه، لا يستثنى من ذلك حتى جبال أفغانستان، وضفاف جاكسارتيز وفروع السند؛ ذلك أن الإسكندر قد اعتبر نفسه بادئ ذى بدء رسولا بالروح الهلينية، على الرغم من أن جيشه كان مؤلفًا من أكثرية مقدونية، وعلى الرغم من أن معظم اليونان الأوروبيين قد خضعوا له عن إرادة منهم؛ ومع ذلك، فقد أخذ ـ كلما اتسعت رقعة فتوحه ـ يصطنع شيئًا فشيئًا سياسة توثيق صلات الود التى توحد بين اليونانى والبربرى.

وإنما دفعه إلى فعله ذاك عدة دوافع؛ فمن جهة، كان بديهيا أن جيوشه التى لم تبلغ حدًا كبيرًا من الضخامة، لم تكن لتستطيع أن تظل مسيطرة على مثل هذه الإمبراطورية الفسيحة بالقوة سيطرة دائمة، بل كان لابد لها فى نهاية الأمر أن تعتمد على مراضاة الشعوب المفتوحة؛ ومن جهة أخرى، لم يكن الشرق قد ألف أى ضرب من ضروب الحكم ما عدا حكومة الملك المقدس؛ وهو نوع من الحكم شعر الإسكندر فعلا بأنه إله، أو أنه اتخذ لنفسه مظاهر الألوهية لأغراض سياسية، فذلك موضوع نتركه لعلماء النفس أن يقولوا فيه كلمتهم، مادامت شواهد التاريخ لا تحسم فى ذلك برأى قاطع؛ ومهما يكن من أمر ، فلاشك فى أنه اغتبط بما أبدته له مصر من مصانعة حين أطلقت عليه خليفة الفراعنة، وما أبدته له فارس من مصانعة أيضًا حين لقبته بالملك العظيم؛ أما ضباطه المقدونيون ـ «الرفقاء» كما كانوا يسمون ـ فقد وقفوا إزاءه موقف الأشراف فى

بلاد الغرب من ملكهم الدستورى: فأبوا أن يلقوا بأنفسهم أرضًا أمامه، وكانوا يتقدمون له بالنصح وبالنقد، حتى لو كان فى ذلك خطر على حياتهم؛ واستطاعوا فى لحظة حرجة أن يتحكموا فى تصرفاته، وذلك حين أرغموه أن يعود إلى أرض الوطن، وكان حينئذ قد بلغ السند، بدلا من اعتزامه مواصلة السير بغية فتح الكنج؛ وأما المشارقة، فقد كانوا ألين عريكة له من هؤلاء الضباط، ما دام يحترم لهم عقائدهم الدينية؛ ولم يكن احترام عقائدهم الدينية بالأمر العسير على الإسكندر، فكل ما يفعله فى هذا السبيل، هو أن يقول إن «أمون»، أو «بل» هو نفسه «زيوس»، وأن يعلن نفسه ابنا لله، ويلاحظ علماء النفس أن الإسكندر قد كان يمقت فليب، بل ربما كان على علم بمؤامرة اغتياله؛ إذ كان يود لو آمن فعل بأن أمه «أوليمبياس» ـ مثلها مثل سيدة من سيدات الأساطير اليونانية ـ قد عشقها إله عشقًا كان هو ثمرته؛ فسيرة حياة الإسكندر بلغت من الغرابة المعجزة حدًا، بحيث حق له أن يظن أنه لا يفسر ذلك النجاح الهائل الذى لقيه، إلا أن يكون سليل أصل فيه عناصر الإعجاز.

لقد أخطأ اليونان خطأ فاحشًا حين أحسوا شعور السيادة على الشعوب البربرية، ولاشك فى أن أرسطو قد عبر عن فكرتهم العامة فى ذلك، حين قال إن أجناس الشمال مليئة بشعلة الحياة، وأجناس الجنوب متحضرة، واليونان وحدهم هم الذين يجمعون الطرفين، فشعلة الحياة تملؤهم، وهم فى الوقت نفسه متحضرون؛ وأفلاطون وأرسطو كلاهما قد ذهبا إلى أنه من الخطأ أن يتخذ من اليونان عبيدًا، لكن ذلك عندهما جائز بالنسبة للشعوب البربرية؛ وحاول الإسكندر ـ الذى لم يكن يونانيًا خالصًا ـ أن يحطم هذا الشعور عند اليونان بالسيادة فتزوج هو نفسه من أميرتين من الشعوب المتبربرة؛ وأرغم زعماء المقدونيين الذين معه أن يتزوجوا نساء من أشراف فارس؛ ولابد بالبداهة أن يكون المستعمرون من الذكور فى المدن اليونانية الكثيرة التى أنشأها أكثر من المستعمرات الإناث؛ وإذن فلابد أن يكون رجاله المستعمرون هؤلاء، قد نسجوا على منواله فى الزواج من نساء الإقليم الذى يحدث لهم أن يكونوا فيه؛ وكانت نتيجة هذه السياسة أن تبين جليًا لعقلاء الناس فكرة أن الجنس البشرى وحدة لا

تتجزأ؛ وأنه لم يعد الولاء القديم للدولة ذات المدينة الواحدة، ولا الولاء (بدرجة أقل) للجنس اليونانى، بصالح للعصر الجديد؛ وتبدأ هذه النظرة الدولية فى الفلسفة عند الرواقيين، لكنها تبدأ قبل ذلك فى الحياة العملية، إذ تبدأ من الإسكندر؛ وكان من نتائجها تفاعل بين اليونانى والبربرى: فتعلم البرابرة كثيرًا من علم اليونان، وتعلم اليونان كثيرًا من خرافة البرابرة؛ وهكذا أصبحت الحضارة اليونانية أقل يونانية فى خصائصها، حين انتشرت فى مساحة أوسع.

كانت الحضارة اليونانية فى صميمها متعلقة بحياة المدينة، نعم كان كثير من اليونان يشتغلون بالزراعة طبعًا، لكن هؤلاء لم يسهموا إلا قليلا فى خصائص الثقافية الهلينية المميزة لها؛ فمنذ مدرسة ملطية وصاعدًا، كان اليونان البارزون فى العلم والفلسفة والأدب، ممن يتصلون بالمدن التجارية الغنية، التى كثيرًا ما كان يحيط بها شعوب؛ ولم يكن اليونان هم أول من بدءوا فى هذا الضرب من الحضارة، بل بدأه الفينيقيون فاعتمدت صور وصيدا وقرطاجنة على العبيد فى أداء العمل البدنى فى حدود بلادهم، كما اعتمدت على الجند المرتزقة فى تسيير حروبهم؛ إنها لم تكن تعتمد ـ كما تفعل العواصم الكبرى اليوم على سكان كثيرين يعيشون فى الريف، ويكونون من نفس السلالة، ولهم نفس الحقوق السياسية، التى لسكان المدن؛ ولعل أقرب مثل نسوقه من الدنيا الحديثة لنصور به الحالة فى العصر القديم، هو ما كان قائمًا فى الشرق الأقصى إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر؛ وذلك أن سنغافورة وهونج كونج، وشنغهاى وغيرها من موانى الصين التى شملتها المعاهدة، كانت كلها جزرًا أوروبية صغيرة، كون فيها الرجال البيض طبقة تجارية أرستقراطية تعيش على المجهود البدنى يبذله أبناء البلاد ، أما فى أمريكا الشمالية ـ شمالى خط ـ «ماسون ـ دكسن» ـ فلم يكن مثل هذا العمل ميسورًا عند غير البيض، فاضطر هؤلاء أن يشتغلوا بالزراعة؛ ولهذا السبب تمكنت قبضة الرجل الأبيض من أمريكا الشمالية، بينما قبضته على الشرق الأقصى قد أصابها بالفعل كثير من الضعف، وقد تزول زوالا تامًا فى غير عسر، ومع ذلك فثقافة الرجل الأبيض ـ خصوصًا ثقافته الصناعية ـ ستظل قائمة هناك بعد زواله؛ ونستطيع من هذا التشبيه أن نتصور موقف اليونان فى الأجزاء الشرقية من إمبراطورية الإسكندرية.

كان أثر الإسكندرية على خيال الناس فى آسيا قويًا وطويل الأمد، وفيما يلى فاتحة «الجزء الأول من سفر المقابيين» الذى كتب بعد موته بقرون طويلة، وهى فاتحة تصف سيرة الإسكندر:

وبعد ما أتيح للإسكندر المقدونى بن فيليب، الذى خرج من بلاد شطيم cet-tiim، أن يطمس دارا ملك الفرس والميديين، حكم هو مكانه، وقد حكم اليونان أولا، ثم شن حروبا كثيرة، وظفر بقلاع قوية كثيرة، وذبح ملوك الأرض، وتغلغل بسيره حتى وصل إلى أطراف، الأرض وغنم المغانم من أمم كثيرة، وقد كانت الأرض قبله هادئة؛ ومن ثم جاءه المجد، وملأ الغرور قلبه؛ وجمع جيشًا قويًا جبارًا، وحكم به الأقطار والأمم والملوك، الذين أصبحوا من توابعه؛ وبعد هذا كله أصابه المرض، وأدرك أنه دان من الموت؛ فنادى من حاشيته من كان شريفًا نشأ وتربى معه منذ الصغر، وقسم ملكه بينهم، وهو لم يزل حيا(١) وهكذا حكم الإسكندر اثنى عشر عاما ثم مات».

وظل الإسكندر قائمًا فى الديانة الإسلامية بطلا أسطوريا؛ ولايزال بعض رؤساء القبائل يومنا هذا فى جبال الهملايا، يزعمون أنهم من سلالته(٢) ولن تجد فى الأبطال الذين لاشك فى حقيقة وجودهم التاريخى، بطلا كان كما كان الإسكندر فرصة مواتية كل المواتاة لتحريك الخيال الأسطورى الشعرى عند الناس.

فلما مات الإسكندر، بذلت جهود للمحافظة على وحدة إمبراطوريته: لكن أحد ابنيه كان لا يزال رضيعًا، والآخر لم يكن قد ولد بعد؛ وكان لكل من هذين الولدين مؤيدون، لكن الحرب الأهلية التى ترتبت على هذا الاختلاف بين المؤيدين، انتهت بإبعادهما معًا، وأخيرًا تقسمت إمبراطوريته أسرات ثلاثة رجال من قواده؛ وكان التقسيم على وجه التقريب هو أن ظفرت أسرة منها بالشطر الأوروبى من ملكه،وظفرت أخرى بالشطر الإفريقى، وظفرت الثالثة بالشطر الأسيوى، وآل الجزء الأوروبى فى النهاية إلى سلالة انتيجونوس؛ وجعل بطليموس الذى آلت إليه مصر، الإسكندرية عاصمة ملكه، أما سليوكوس الذى انتزع آسيا بعد حروب كثيرة، فقد كان فى شغل من حملاته الحربية بحيث لم يجعل لنفسه عاصمة ثابتة، غير أن أنطاكية أضحت فى الأعوام التالية هى المدينة الرئيسية لأسرته المالكة.

ولم يدم البطالسة والسليوكيديون على سياسة الإسكندر فى محاولته دمج ما هو يونانى بما هو بربرى، وأقاموا حكومات طاغية، معتمدين فيها أول الأمر على مابقى لهم من أبناء الجيش المقدونى بعد أن زيدوا قوة بمرتزقة من اليونان، واستطاع البطالسة فى مصر أن ينشروا الهدوء نوعا ما، أما آسيا فقد شهدت قرنين مضطربين بالحروب الناشبة أفراد الأسرة المالكة، التى لم تنته إلا بالغزو الرومانى؛ وحدث إبان هذين القرنين أن غزا البارثيون Parthians فارس، وازدادت عزلة اليونان فى بكتيريا Bactrian Greeks شيئًا فشيئًا.

فقد كان عليهم ملك فى القرن الثانى قبل الميلاد (وهو القرن الذى أعقبه انحلالهم انحلالا سريعًا) هو الملك «مناندر» الذى كان ملكه فسيحًا فى الهند، ولايزال بين أيدينا محاورتان دارتا بينه وبين حكيم بوذى، مكتوبتان باللغة الپالية، ولبعضهما ترجمة صينية؛ ويظن «الدكتور تارن» أن أولى هاتين المحاورتين مستمدة من أصل يونانى، لكن الثانية التى تنتهى باعتزال مناندر عرشه واعتناقه البوذية، لاشك فى أنها لم تستمد من أصل يونانى.

كانت الديانة البوذية إذ ذاك فى عنفوانها تعمل على هداية الناس؛ وقد سجل «أشوكا» (٢٦٤ ـ ٢٢٨) ـ وهو الملك البوذى الذى أمعن فى البوذية حتى أصبح من أوليائها القديسين ـ سجل فى نقش لا يزال بين أيدينا، أنه أرسل الرسل إلى الملوك المقدونيين جميعًا: «وهذا ـ فى رأى جلالته ـ أبلغ ما بلغه من نصر ـ النصر عن طريق القانون؛ وهذا القانون هو ما أقامه جلالته فى أجزاء ملكه وفى الممالك المجاورة أيضًا، التى تبعد ستمائة فرسخ ـ فقد بلغ بها حيث يسكن الملك اليونانى أنطاكيوس، ثم جاوز ذلك حتى وصل إلى حيث يقيم الملوك الأربعة، وهم: بطليموس وأنتيجانوس وماجاس والإسكندر.. وكذلك نشره فى حدود ملكه بين اليونانيين[٣]» (يعنى يونان پنجاب) ولكن ليس بين أيدينا لسوء الحظ مدون غربى بوصف هذه البعثات التبشيرية.

وكان الأثر الهلينى أعمق بكثير فى بابل منه فى الهند، فقد أسلفنا القول بأن العالم الوحيد فى العصور القديمة الذى تبع أرسطرخس من أهل ساموس، فى أخذه بالنظام الكوبرنيقى فى الفلك، هوسليوكوس من سليوكيا علىنهر دجلة، وقد

ازدهر اسمه حوالى ١٥٠ق.م، وينبئنا «تاستوس» أن سليوكيا فى القرن الأول الميلادى، لم تكن قد نكصت على أعقابها إلى طرائق العيش الهمجية التى كان يعيش بها البارثيون، بل لبثت محتفظة بالنظم الاجتماعية التى وضعها سليوكوس[٤] مؤسسها من اليونان؛ ففيها مايشبه مجلس الشيخ، وقوامه ثلاثمائة مواطن يختارون لثروتهم أو لحكمتهم، وكذلك كان للشعب نصيبه من سلطة الحكم[٥]» وباتت اليونانية هى لغة الأدب والثقافة فى أرجاء ما بين النهرين، وفيما يقع إلى الغرب منها، ولبثت كذلك حتى الفتح الإسلامى.

وتأثرت سوريا (ما عدا أرض الميعاد اليهودية) تأثرًا شاملا كاملا فى مدنها بالأثر الهلينى، من حيث اللغة والأدب، أما سكان الريف الذين كانوا أكثر محافظة على القديم، فقد أبقوا على العقائد الدينية واللغات التى تعودوها(٢) وكان للمدن اليونانية على ساحل آسيا الصغرى تأثير دام قرونا قبل ذلك فى جيرانها من البرابرة، ثم زاد التأثير بالفتح المقدونى، وتروى «أسفار المقابيين» أول الصراع بين الهلينية واليهود، وقصة هذا الصراع ممتعة غاية الإمتاع، مخالفة فى ذلك كل ما يتصل بالإمبراطورية المقدونية، وسأتناول هذا الجانب فيما بعد، حين أتناول نشأة المسيحية ومراحل نموها، فلم يصادف التأثير اليونانى فى أى مكان آخر، مثل ما صادفه لدى اليهود من مقاومة عنيدة.

ولو نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الثقافة الهلينستية، وجدنا ألمع نجاح فى القرن الثالث قبل الميلاد، قد اجتمع لمدينة الإسكندرية؛ فلم تتعرض مصر للحروب بمثل ما تعرضت لها الأجزاء الأوروبية والأسيوية من ملك المقدونيين: وكانت الإسكندرية فى موقف غاية فى الامتياز بالنسبة للتجارة، وكان البطالسة يرعون الحركة العلمية، واستقدموا لعاصمتهم عددًا كبيرًا من خيرة رجال العصر؛ حتى لقد أصبحت الرياضة الرياضة ـ ولبثت كذلك حتى سقوط روما ـ أصبحت علمًا إسكندريًا إلى حد كبير؛ نعم قد كان أرشميدس من صقلية، وكان ينتمى إلى الجزء الوحيد من أجزاء العالم الذى ظل فيه الدولة ذات المدينة الواحدة المعروفة لدى اليونان، محتفظة باستقلالها لكنه هو كذلك كان قد درس فى الإسكندرية؛ وكان «إراتوستنيز» هو الأمين الأول لمكتبة الإسكندرية المشهورة؛ وهكذا استطاع علماء

الرياضة والطبيعة المتصلون بالإسكندرية قليلا أو كثيرًا، إبان القرن الثالث قبل المسيح، أن يظهروا من الكفاءة ما أظهره أى رجل من اليونان خلال القرون السالفة لعهدهم، وأنتجوا فى علومهم نتائج لها من الأهمية ما للنتائج التى وصل إليها العلماء اليونان؛ لكنهم لم يكونوا ـ كما كان أسلافهم ـ رجالا اتخذوا مجال العلوم كلها مجالا لكل منهم، وجعلوا ينشرون فلسفات تشمل الكون كله، بل كانوا متخصصين بمعنى التخصص فى العصر العصر الحديث؛ فإقليدس وأرسطرخس وأرشميدس وأبولونيوس، قد كفتهم أن يكونوا رياضيين، ولم يطمحوا فى مجال الفلسفة إلى منزلة الابتكار الأصيل.

وكان التخصص من سمات العصر فى كل فروع المعرفة، لا فى عالم البحث العلمى وحده؛ بعد أن كانت الحال غير ذلك فى المدن اليونانية الحاكمة لنفسها بنفسها إبان القرنين الخامس والرابع، ذلك أن الرجل فى ذلك العهد كان يفرض فيه أنه قادر على كل شىء، فهو مستعد أن يكون ـ حسب اختلاف الحالات الناشئة ـ جنديا وسياسيًا ومشرعًا فيلسوفًا؛ فعلى الرغم من أن سقراط كان يكره السياسة، إلا أنه لم يستطع أن يتجنب اشتباكه فى المنازعات السياسية، وكان فى شبابه جنديًا ، كما كان باحثًا فى العلم الطبيعى(على الرغم من إنكاره ذلك فى «الدفاع») وحيثما وجد براوتاجوراس فراغًا بعد تعليمه مبادئ الشك للشبان الأرستقراطيين الذين يبحثون لأنفسهم عن آخر ما وصل إليه الفكر، كان يشغل ذلك الفراغ بسنه قانونًا لـ «ثوربى» وكذلك كانت لأفلاطون محاولات فى السياسة، ولو أنها محاولات منيت بالفشل، وفى الأوقات التى لم يكن فيها زينوفون مشتغلا بالكتابة عن سقراط، ولا مشتغلا بالظهور بمظهر السيد من سادة الريف، كان يملأ فراغه باشتغاله قائدًا من قادة الجيش، وحاول علماء الرياضة من الفيثاغوريين أن يظفرو ا لأنفسهم بحكومة المدن، وكان الواجب محتوما على كل فرد أن يكون من المحلفين، وأن يؤدى غير ذلك من الواجبات العامة الأخرى، لكن هذا كله تغير فى القرن الثلاث، نعم لبثت الحياة السياسية قائمة فى الدول القديمة ذوات المدينة الواحدة، إلا أنها سياسة باتت إقليمية لا أهمية لها، إذ كانت اليونان عندئذ قد خضعت لسيادة الجيوش المقدونية، وكانت المنازعات الخطيرة

فى سبيل القوة قائمة بين الجنود المقدونيين أنفسهم، ولم تكن تلك المنازعات قائمة على مبادئ نظرية، بل كان كل اهتمامها توزيع البلاد بين المغامرين المتنافسين، فإذا ما عرض لهؤلاء الجنود الذين لم يصيبوا من العلم إلا مقدارًا قليلا - على تفاوتهم فى هذا المقدار الضئيل - إذا ما عرضت لهؤلاء أمور تمس إدارة الحكم أو الموضوعات الفنية، استخدموا فيها إخصائيين من يونان، مثال ذلك ما تم فى مصر من عمل رائع فى مسألة الرى والصرف، لقد كان منهم الجنود، والإداريون، والأطباء، والرياضيون، والفلاسفة، لكن لم يكن منهم فرد واحد جمع فى شخصه كل هذه الأشياء دفعة واحدة.

كان العصر عصرًا يتيح لمن عنده مال ولم يكن راغبًا فى قوة الجاه، أن يستمتع بحياته إلى درجة بعيدة - على افتراض أنه قد لبث بمنجاة من جيوش المغيرين، كذلك كان فى وسع رجال العلم الذين احتضنهم أمير من الأمراء، أن يتمتعوا بقدر كبير من حياة الترف، على شرط أن يكونوا بارعين فى الرياء، ولا يمانعون فى أن يكونوا موضوعًا للنكات الملكية الغاشمة، غير أن الأمن لم يعرف إلى ذلك العصر سبيلا، فقد تحدث داخل القصر الملكى ثورة تطيح بالأمير الذى يعيش فى كنفه ذلك الحكيم المرائى، أو قد يغير المغيرون على المسكن الأنيق للرجل الغنى فينزلون به الخراب، أو قد يفيق الإنسان فإذا مدينته قد سلبت سلبًا فى تيار الحروب المتصل، فلا عجب أن نرى الناس فى مثل هذه الظروف قد ركنوا إلى عبادة الحظ» إذ لم يكن فى مجرى الأمور الإنسانية مايدل على السير بمقتضى العقل، فمن ألحت عليه الرغبة فى أن يجد نظامًا عقليًا، انطوى على نفسه، واعتزم - كما اعتزم الشيطان فى قصيدة «ملتن» أن يجعل:

العقل مجالا لنفسه، ففى حدود نفسه.

يستطيع أن يجعل من الجنة جحيما، ومن الجحيم جنة.

فإذا استثنيت مغامرات الباحثين عن صالح أنفسهم، وجدت أنه لم يعد هناك حافز يحفز الناس على الاهتمام بالشئون العامة؛ فبعد الفترة اللامعة التى سطعت فيها غزوات الإسكندر، أخذ العالم الهلينستى يغوص فى حالة من

الفوضى، لافتقاره إلى حاكم مستبد له من القوة ما يمكنه من أن يصون لذلك العالم سيادة مستقرة البناء، أو إلى مبدأ له من قوة التأثير ما يخلق به تماسكا اجتماعيًا بين الناس، فقد برهن الذكاء اليونانى على عجزه التام حين واجهته المشكلات السياسية الجديدة، إذ كان الرومان بغير شك ذوى بلادة ذهنية وقسوة وحشية، بالقياس إلى اليونان، إلا أنهم قد خلقوا النظام على أقل تقدير، وإن كانت الفوضى القديمة التى سارت أيام الحرية، مقبولة، فما ذاك إلا لأن كل فرد من أبناء المدينة قد أخذ بنصيب منها، أما الفوضى المقدونية الجديدة التى فرضها الحكام العاجزون فرضًا على الشعب، فقد كانت ممقوتة أشد المقت. إذ كانت أشد مقتًا عند الناس مما تلاها من خضوع لروما.

وكان يشيع بين الناس سخط اجتماعى وخوف من الثورة، وانخفضت أجور العمال الأحرار، وقد يكون ذلك راجعًا إلى منافسة العمال العبيد الذين جىء بهم من المشرق، وفى الوقت نفسه ارتفعت أثمان ضروريات الحياة، فترى الإسكندر - عند مستهل قيامه بمغامراته - يجد من وقته الفراغ الذى يعقد فيه المحالفات التى قصد بها أن يظل الفقراء فى مكانهم من المجتمع «ففى المحالفات التى تم عقدها سنة ٣٣٥ بين الإسكندر وبين دول عصبة كورنثة، وضعت شروطًا يلزم بمقتضاها أن يتخذ مجلس تلك العصبة مع ممثل الإسكندر، الإجراءات الضرورية التى تمنع فى كل بلاد العصبة وقوع مصادرة للأملاك الخاصة، أو تقسيم للأراضى، أو إلغاء للدين، أو تحرير للعبيد من أجل الثورة على النظام القائم[٧]، وكانت المعابد فى العالم الهلينستى بمثابة أصحاب المصارف، لأنها هى التى كانت تمتلك رصيد الذهب، وتضبط حركة القروض، وحدث فى الشطر الأول من القرن الثالث أن أقرض معبد أبولو فى ديلوس قروضًا بفائدة قدرها عشرة فى المائة، وكانت نسبة الربح قبل ذلك أعلى من هذا القدر[٨].

ولابد أن قد أتيح للعمال الأحرار الذين وجدوا أجورهم غير كافية لتغطية الضرورات نفسها، أن يظفروا لأنفسهم بأعمال فى الجيش كجند مرتزقة، ذلك إن كانوا بعد فى شبابهم وقوتهم، نعم، إن حياة الجندى من المرتزقة، قد كانت بغير شك مليئة بالصعاب والأخطار، لكنها كانت إلى جانب ذلك مليئة بمنافذ الأمل،

فقد يقع لهؤلاء الجنود أن ينهبوا مدينة شرقية غنية، وقد تسنح لهم فرصة عصيان يعود عليهم بربح، إذ لا بد أن قد كان من الخطر الداهم لقائد جيش أن يحاول تسريح جيشه، ثم لابد أن قد كان ذلك أحد الأسباب التى جعلت الحروب فى اتصال يكاد لاينقطع.

وظلت الروح الوطنية القديمة قائمة فى المدن اليونانية القديمة كما كانت قبل على وجه التقريب، أما المدن الجديدة التى أسسها الإسكندر - ولا نستثنى الإسكندرية منها - فلم تكن فيها مثل تلك الروح، لقد كانت المدينة الجديدة فى الأزمان السابقة لعهد الإسكندرية، تنشأ دائمًا على أيدى مستعمرين يتألفون من فريق جاء مهاجرًا من مدينة واحدة قديمة، فكانت المدينة الجديدة تظل على صلات بالمدينة الأصلية إذ تربطها بها روابط العاطفة، ومثل هذه العاطفة يدوم أمدًا طويلا، كما يتبين - مثلا - من تأثير النشاط السياسى الذى أبدته لامبساكوس فى هلزبونت سنة ١٩٦ق. م، فهذه المدينة كات مهددة بالخضوع للملك السليوكوسى انطاكيوس الثالث، وقررت أن ترفع أمرها إلى روما تطلب منها الحماية، وأرسلت لذلك وفدًا، ولكن هذا الوفد لم يذهب إلى روما مباشرة، بل أخذ سمته أولا إلى مرسيليا على الرغم ممما بين البلدين من مسافة بعيدة، وذلك لأن مرسيليا كانت مثل لامبساكوس، مستعمرة لفوقيا، فضلا عن أنها مدينة مقربة إلى قلوب الرومان، فلما استمع أهل مرسيليا إلى خطبة ألقاها رسول لامبساكوس، اعتزموا على الفور إرسال بعثة سياسية من عندهم إلى روما، لتؤيد مطالب المدينة التى تنزل من مدينتهم منزلة الأخت، وكذلك أخذ الغال المقيمون داخل البلاد وراء مرسيليا، بنصيب فى الأمر، فأرسلوا خطابًا إلى بنى جلدتهم فى آسيا الصغرى، وأعنى الغالاتيين، يوصونهم بالوقوف موقف الود من لامبساكوس، وبطبيعة الحال، فرحت روما بهذه الذريعة التى تتذرع بها للتدخل فى شئون آسيا الصغرى، واستطاعت لامبساكوس أن تحتفظ بحريتها بفضل تدخل روما فى الأمر - إلى أن أصبحت تلك الحرية غير متفقة مع مصالح الرومان(٩).

وأطلق حكام آسيا على أنفسهم - بوجه عام - اسم «أصدقاء هلينى» وربطوا أواصر الصداقة بينهم وبين المدن اليونانية القديمة، بمقدار ماسمحت بذلك

السياسة والضرورات الحربية، ورغبت المدن، بل وطالبت بما جعلته حقا من حقوقها (كلما استطاعت إلى ذلك سبيلا) وهو أن تقوم فيها حكومة ذاتية ديمقراطية، وأن تزول عنها الجزية، وأن تتحرر من العامية الملكية، وكانت هذه المدن جديرة بأن تسترضى، لأنها كانت غنية، وكان فى مقدورها أن تمد الجيش بالمرتزقة، وكان لكثير منها ثغور هامة؛ لكنها إذا ما انحازت إلى الجانب الخطأ فى حرب أهلية، عرضت نفسها للغزو الصريح؛ وعلى وجه الإجمال، كانت أسرة السليوكوسيين وغيرها من الأسر المالكة التى نشأت تدريجا، تعامل تلك المدن معاملة سمحة، إذا استثنينا حالات قليلة.

وعلى الرغم من أن المدن الجديدة كانت تتمتع قسط من الحكومة الذاتية، إلا أنها لم تكن لها التقاليد التى كانت للمدن الأقدم منها، ولم يكن أبناؤها متجانسين فى أصولهم، بل جاءوها من شتى نواحى اليونان، وكان معظمهم من المغامرين فهم يشبهون أولئك الذين استقر بهم المقام فى جوهانزبرج؛ ولم يكونوا مهاجرين فى سبيل الدين، كالمستعمرين من اليونان الأولين، أو كالرواد الذين هاجروا إلى ولاية إنجلترا الجديدة؛ وترتب على ذلك أنه لم تستطع مدينة واحدة من مدن الإسكندر أن تكون وحدة سياسية قوية؛ وكان ذلك فى صالح حكومة الملك، لكنه كان ضعفًا إذا نظرنا إليه من وجهة انتشار الروح الهلينية.

كان تأثير الديانة والخرافة غير اليونانيتين فى العالم الهلينستى، سيئًا على وجه التغليب، لا على وجه التعميم؛ لأنك قد تجد حالات تدل على غير ذلك، فقد كان لليهود والفرس والبوذيين ديانات لا شك إطلاقا فى أنها كانت أسمى من العقيدة الشائعة بين اليونان فى تعدد الآلهة، ولو درسها خيرة فلاسفة اليونان لاستفادوا من دراستها؛ لكن شاء سوء الحظ أن يتأثر خيال اليونان أبلغ الأثر بالبابليين والكلدانيين؛ فأول ما يقدمه هؤلاء هو تاريخ أسلافهم الذى هو من خلق أوهامهم، فقد عادوا بمدوناتهم الكهنوتية آلاف السنين، وزعموا أنهم يستطيعون أن يرجعوا بأصولهم إلى آلاف أخرى من السنين؛ ثم كان لهم بعد ذلك حكمة حقيقية، إذ كان فى مقدور البابليين أن يتنبأوا على وجه التقريب بالكسوف والخسوف، قبل أن استطاع اليونان ذلك بزمن طويل؛ لكن هذه الأشياء لم تكن

أكثر من مبرر يمهد السبيل لأن يفتح اليونان صدورهم لما يتلقونه من ثقافة تلك البلاد، وأما الذى تلقوه فعلا فمعظمه تنجيم وسحر؛ ويقول الأستاذ جلبرب مرب «لقد وقع التنجيم على العقل الهلينستى، كما يقع المرض الجديد على سكان جزيرة نائية، فيصف ديودورس قبر أزيمانديياس بأنه مغطى بالرموز الفلكية، ويشبه فى ذلك قبر أنطاكيوس الأول الذى كشف عنه فى كوماچينى، وكان من الطبيعى للملوك أن يؤمنوا بأن النجوم كانت تلحظ أفعالهم، لكن سرعان ما انتقلت هذه العدوى إلى سائر الناس(١٠)» والظاهر أن أول من علم التنجيم لليونان فى عهد الإسكندر، رجل كلدانى اسمه بروسوس الذى اتخذ «كوس» مكانًا لتعليمه، والذى «فسريل» كما يقول سنكا، ويقول الأستاذ مرى: «لابد أن يكون معنى ذلك أنه ترجم إلى اليونانية «عين بل» وعى رسالة مدونة على سبعين لوحة وجدت فى مكتبة اشور بانيبال (٦٨٦ ـ ٦٢٦ ق.م) لكنها كانت نظمت تمجيداً لـ «سارجون الأول» فى عام من الألف الثالث قبل الميلاد (نفس المرجع ص٦٧١).

ولقد آمنت الكثرة الغالبة من خيرة الفلاسفة ـ كما سنرى ـ بالتنجيم، ولما كان التنجيم يزعم إمكان التنبؤ بالمستقبل، فقد اقتضى إيمان الفلاسفة به اعتقادهم فى الضرورة أو القدر، وهو اعتقاد جاء معارضًا للعقيدة الشائعة عندئذ فى سيادة الحظ، ولا شك أن معظم الناس آمنوا بالقدر والحظ معا، ولم يلاحظوا أبدا ما فى ذلك من تناقض.

وكان لابد لهذه الفوضى الضاربة أن تنتهى إلى انحلال خلقى، وألا تقتصر على إضعاف القدرة الفكرية، فإن العصور التى يسودها القلق أمدًا طويلاً، قد لا تتعارض مع أسمى درجات القداسة فى قلة قليلة من الناس، إلا أنها تتنافى مع فضائل الحياة اليومية كما يعيشها المواطنون ذوو المكانة المحترمة فى المجتمع، فقد يظهر ألا فائدة من الادخار إذا كان من المحتمل أن يتبدد كل ادخارك غداً وألا فائدة من الأمانة، إذا كان من تؤدى الأمانة من أجله لا يتردد فى «النصب» عليك، وألا فائدة من التمسك القوى برأى، إذا لم يكن لأى رأى أهمية، ولا فرصة قد تسنح له (للرأى) فينتصر ويسود، وألا فائدة من الحجة تقيمها تأييدًا للصدق فى القول، حين يستحيل احتفاظك بالحياة أو بالمال إلا بالمراوغة الماكرة، فالرجل

الذى لا يرى مصدرًا للفضيلة سوى الحكمة الدنيوية الخالصة، سينقلب فى عالم كهذا مغامرًا، لو وجد فى نفسه الشجاعة لذلك، فإن لم يجدها، التمس مكانا مغمورًا يساير فيه تيار الحوادث، محصنا بجنبه.

ويقول مناندر الذى ينتمى إلى هذا العصر:

لقد عرفت رجالا كثيرين

لم يكونوا بطبعهم أوغادا.

فأصبحوا كذلك رغم أنوفهم، بما صادفوه من جد عاثر

ولو استثنيت من أهل القرن الثالث قبل الميلاد نفرًا قليلا ممتازًا، وجدت هذه الأبيات تلخص النزعة الخلقية لذلك العصر، بل إنه حتى هذه الفئة القليلة، قد حل الخوف فى نفوسهم محل الأمل، وكانت الغاية من الحياة أقرب إلى أن تكون فرارًا من الحظ السيئ منها إلى أن تكون فعل خير إيجابى، «وعندئذ تتراجع الميتافيزيقا إلى الوراء، ويصبح للأخلاق ـ التى أصبحت فردية ـ المكانة الأولى، ولم تعد الفلسفة شعلة من نار يهتدى بها فئة قليلة من الباحثين عن الحقيقة الذين لا يتصفون بمضاء العزيمة، بل أضحت الفلسفة أقرب شبها بعربة الإسعاف، تسير فى مؤخرة المعركة القائمة من أجل البقاء وتلتقط الصرعى من الضعفاء والجرحى»[11]

الهوامش

(١) ليس هذا صوابا من الوجهة التاريخية.

(٢) قد لا يكون صحيحًا الآن، إذ تلقى ابناء هؤلاء الذين كانوا يزعمون لأنفسهم هذا الزعم، علومهم فى مدرسة إيتن (مدرسة الخاصة فى إنجلترا).

(٣) مقتبسة من كتاب «أسرة سليوكوس» لمؤلفه Bevan ج١، ص ٢٩٨ هامش.

(٤) سيلوكوس الملك، لا الفلكى.

(٥) أنباء التاريخ ج ٦ فصل ٤٢.

(٦) انظر كتاب تاريخ كيمبردج القديم ج ٧، ص ١٩٤ ـ ٥.

(٧) «المشكلة الاجتماعية فى القرن الثالث» تاليف W. W. Jarn وهو فصل من كتاب «العصر الهلينستى» كتبه مؤلفون عدة، طبعة كيمبردج ١٩٢٣؛ وهذا الفصل غاية فى ال N متاع، ويحتوى على كثير من الحقائق التى لا تجدها ميسرة فى أى كتاب آخر.

(٨) نفس المرجع.

(٩) كتاب «أسرة سبيوكوس» لمؤلفه Bevan ج ٢، ص ٤٥ ـ ٦.

(١٠) كتاب «خمس مراحل فى الديانة اليونانية» هى ١٨٧ ـ ٨.

(١١) راجع C. F. Angus فى تاريخ كيمبردج القديم، ج ٧، ص ٢٣١: والقطعة التى اقتبسناها من مناندر، مأخوذة أيضًا من نفس الفصل.

الفصل السادس والعشرون

الكلبيون والمتشككون

يختلف نوع العلاقة التى تربط الممتازين عقليًا بمجتمعهم المعاصر، اختلافًا كبيرًا من عصر إلى عصر، ففى بعض العصور السعيدة الحظ، كان هؤلاء الممتازون عقليا ـ على وجه الإجمال ـ فى توافق مع بيئتهم ـ نعم قد كانوا ولا شك يقترحون مايبدو لهم ضروريا من ضروب الإصلاح، لكنهم كانوا على ثقة كبيرة بأن مقترحاتهم ستصادف صدرًا رحبًا، ثم كانوا لا يمقتون العالم الذى وجدوا أنفسهم بين ظهرانيه، حتى ولو بقى ذلك العالم بغير إصلاح، وفى عصور أخرى، كان الممتازون عقليًا ثائرين على ما حولهم، يعتبرون أن الضرورة تتطلب بعض التغيرات فيما هو كائن، ويتوقعون أن تتم هذه التغيرات فى المستقبل القريب، بفضل نشرهم الدعوة لها مضافًا إلى عوامل أخرى؛ وفى عصور من نوع ثالث، كان هؤلاء الممتازون عقيًا ييأسون من العالم، ويحسون أنه على الرغم من أنهم هم أنفسه يعلمون ماذا ينقص المجتمع من حاجات، فليس ثمة أمل فى سد ذلك النقص، ومثل هذه الحالة النفسية سرعان ما تعمق فى نفس صاحبها إلى درجة أشد من درجات اليأس، بحيث يعد الحياة على الأرض شرًا فى أساسها، ولا يجد أملا فى حياة خيرة إلا فى الحياة الآخرة، أو فى ضرب من ضروب التناسخ الصوفى .

وفى بعض العصور ترى هذه الوجهات من النظر جميعًا قد قامت جنبًا إلى جنب، اتخذها أفراد مختلفون من أبناء العصر الواحد؛ فانظر مثلا إلى الشطر

الأول من القرن التاسع عشر، تجد «جيته» مستريح النفس، و«بنثام» مصلحا، و«شلى» ثائرًا، و سليوباردى» متشائمًا، لكن معظم العصور كان يسودها نغمة واحدة تعمد كبار كتابها أجمعين؛ فقد كان هؤلاء فى إنجلترا مستريحى النفس فى عهد اليصابات وفى القرن الثامن عشر، وفى فرنسا أصبحوا ثوريين فيما يقرب من عام ١٧٥٠، وفى ألمانيا تراهم متحمسين للروح الوطنية منذ ١٨١٣.

وفى الفترة التى سادت فيها الكنيسة، وهى تمتد من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر، كان ثمة صراع بين مايؤمن به الناس من الوجهة النظرية، وبين مايحسونه إحساسًا عمليًا؛ فالدنيا ـ من الوجهة النظرية ـ واد يسيل بالعبرات؛ هى إعداد تكتنفه ألوان المحن، يستعد به الإنسان لعالم آخر؛ أما من الوجهة العملية، فلم يسع مؤلفو الكتب ـ وقد كانوا من رجال الكنيسة وحدهم تقريبًا إلا أن يحسوا الغبطة لما للكنيسة من قوة؛ ووجدوا الفرصة سانحة لنشاط جم فيما اعتقدوا أنه نافع لهم، وعلى ذلك فقد كانت لهم عقلية الطبقة الحاكمة، لاعقلية أناس شعروا كأنما هم منفيون فى عالم غريب عنهم، هذا جانب واحد من الثنائية العجيبة التى تسرى خلال العصور الوسطى كلها، وسبب ذلك هو أن الكنيسة ـ على الرغم من أنها قائمة على أساس من العقائد الخاصة بعالم آخر ـ كانت أهم مؤسسة تمس دنيا الحياة اليومية.

هذا الإعداد النفسى للعالم الآخر. الذى تتصف به المسيحية، يبدأ منذ العصر الهلينستى؛ وهو مرتبط بزوال الدولة ذات المدينة الواحدة؛ فإن جاز للفلاسفة اليونان حتى عهد أرسطو، أن يتذمروا من هذا أو من ذاك، إلا أنهم على وجه الجملة، لم يكونوا يائسين من العالم، ولا هم أحسوا بعجزهم فى دنيا السياسة، نعم إنهم قد ينتمون أحيانًا إلى حزب منهزم، لكنهم فى هذه الحالة لم يعدوا هزيمتهم إلا نتيجة لتقلبات الصراع فى الحياة، لا نتيجة لقضاء محتوم على أصحاب الحكمة أن يكونوا بغير حول ولا قوة؛ وحتى أولئك الذين هاجموا عالم الظواهر، والتمسوا سبيلا للفرار فى التصوف، مثل فيثاغورس، ومثل أفلاطون فى بعض حالاته النفسية، قد كان لهم خطط عملية حاولوا بها أن يقلبوا الطبقات الحاكمة إلى جماعات من القديسين والحكماء، فلما انتقلت القوة السياسية إلى

أيدى المقدونيين، كان طبيعيًا أن يتنحى الفلاسفة اليونان عن السياسة، وأن يزدادوا إمعانًا فى تكريس أنفسهم لبحث مشكلة حياة الفرد كيف يجب أن تكون التماسًا للخلاص، إنهم لم يعودوا يسألون: كيف يمكن للناس أن يخلقوا دولة فاضلة، وإنما جعلوا يسألون: كيف يمكن أن يكونوا ذوى فضيلة فى عالم الرذيلة، أو سعداء فى عالم من الشقاء، نعم إن هذا التحول لم يكن سوى تحول فى درجة الاهتمام، لا فى نوع الاهتمام، فقد ألقى مثل هذه الأسئلة قبل ذلك، والرواقيون المتأخرون قد عادوا من جديد فشغلوا أنفسهم حينًا من الدهر بشئون السياسة - سياسة روما لا سياسة اليونان - لكنه تحول - مع ذلك - حقيقى؛ فلو استثنينا الفترة الرومانية فى حياة الرواقية إلى حد ما، وجدنا نظرة أولئك الذين كانوا جادين فى فكرهم وشعورهم، قد أخذت تزداد فى ذاتيتها وفرديتها، حتى جاءت المسيحية آخر الأمر فأخرجت إنجيلا للخلاص الفردى، كان مصدر إلهام يحرك الحماسة فى نفوس المبشرين، وأساسًا بنيت عليه الكنيسة، وإلى أن تم هذا، لم يكن الفيلسوف يجد أمامه مؤسسة منظمة يستطيع أن ينضم إليها بكل قلبه، ولذلك لم يكن ثمة مخرج يكفيه لينفس عن طريقه ما يشعر به من حب للنفوذ، حبًا مشروعا، ولهذا السبب، كان فلاسفة العصر الهلينستى أضيق نطاقًا فى صفاتهم البشرية، ممن عاشوا فى العصر الذى كانت فيه الدولة ذات المدينة الواحدة، ماتزال قائمة، توحى فى نفوس الناس بالولاء لها، إن الفلاسفة فى العصر الهلينستى لم يزالوا يفكرون، لأنهم لا يسعهم سوى أن يفكرا، لكن هيهات هلم أن يظنوا بأن تفكيرهم سيؤتى ثمرته فى دنيا الحياة العملية.

وقامت فى نحو العصر الذى ظهر فيه الإسكندر، أربع مدارس للفلسفة، أشهرها اثنتان هما الرواقيون والأبيقوريون، سنجعلها موضوع الحديث فى فصول تالية وسنتناول فى هذا الفصل الكلبيين والمتشككين.

وأولى هاتين المدرستين، تستمد أصولها - خلال مؤسسها ديوجنيز - من أنتستنيز، وهو تلميذ لسقراط، سابق فى العمر لأفلاطون بنحو عشرين عاما، وشخصية أنتستنيز تستوقف النظر، وهى فى بعض جوانبها أقرب إلى تولستوى؛ فإلى أن مات سقراط، كان يحيا فى وسط أرستقراطى بين زملائه من أتباع

سقراط، ولم يبد أية علامة تدل على خروجه على الأوضاع المألوفة، لكن حدث شيء ـ لعله هزيمة أثينا، أو لعله كراهية للشقشقة اللسانية التى دارت فيها الفلسفة ـ دفعة، حين لم يعد شابا، إلى ازدراء الأشياء التى كان يجعل لها قيمة كبيرة فيما مضى؛ ولم يعد يريد لنفسه شيئًا إلا الفضيلة الساذجة، واختلط بالعمال وارتدى ثوبًا من نوع ثيابهم، وأخذ نفسه بالتبشير فى الهواء الطلق بأسلوب يستطيع أن يفهمه من لم يتلق علما؛ وذهب إلى أن كل ضروب الفلسفة التى تدق معانيها، لا قيمة لها، فما يمكن معرفته إطلاقًا، لابد أن يستطيع فهمه الرجل الساذج؛ وآمن «بالعودة إلى الطبيعة» وذهب فى إيمانه هذا شوطًا بعيدًا؛ ولم ير ضرورة لقيام حكومة، أو لملكية فردية، أو لنظام الزواج، أو لعقيدة دينية مستقرة الأسس؛ وهاجم أتباعه نظام الرق، أو ربما كان هو نفسه الذى هاجم ذلك النظام؛ ولم يكن زاهد بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، إلا أنه ازدرى الترف واحتقر كل عناء يبذل فى سبيل الحصول على اللذائذ الحسية المصطنعة، ومن أقواله: «إنى لأوثر الجنون على الشعور بالنشوة[1]».

وجاء ديو جنيز ففاق أستاذه أنتستنيز فى الشهرة، وديوجنيز هذا، «شاب من سينوبى على نهر يوكسين لم يحبه (أنتستنيز) عند النظرة الأولى، وهو ابن رجل ساءت سمعته، يشتغل بتبديل العملة، وكان قد أرسل إلى السجن لتزييفه فى قطع النقود؛ فأمر أنتستنيز هذا الغلام أن يذهب بعيدًا عنه، لكن الغلام لم ينصت إلى أمره، فضربه بعصاه، لكن الغلام لم يتحرك، إن الغلام يريد لنفسه «الحكمة» وقد رأى أن أنتستنيز لديه من الحكمة ما يعطيه لمن أراد، إن غايته فى الحياة أن يصنع ما قد صنعه أبوه، وهو «تزييف العملة»، لكنه سيصنع ذلك على نطاق أوسع جدًا مما صنع أبوه، فهو يريد أن يزيف كل ضروب العملة السائدة فى العالم، فكل طابع قائم بين الناس، يبدو فى عينيه باطلا، هؤلاء الناس الذين قد طبعوا بطابع القواد والملوك، وهذه الأشياء التى طبعت بطابع الشرف والحكمة والسعادة والثراء، كل هذه سُكَّتْ من معدن خسيس، وضربت عليها نقوش كاذبة»[2].

واعتزم أن يعيش الكلب، ومن ثمّ سُمى بالكلبى؛ ونبذ كل المواضعات التقليدية، سواء أكانت خاصة بالدين أم بالآداب العامة أم بالثياب أم بطريقة السكنى أم

بالطعام أم بطرق الاحتشام؛ ويقال لنا عنه إنه عاش فى طست، لكن «جلبرت مرى» يؤكد لنا خطأ هذا القول؛ إنما هى جرة كبيرة من النوع الذى كان يستعمل للدفن فى العصور البدائية الأولى(٢)؛ وعاش على السؤال كما يعيش الفقير من فقراء الهنود، وأعلن إخاءه للجنس البشرى عامة، وللحيوان كافة سواء بسواء؛ وقد تجمعت حولها لقصص تروى حتى فى حياته؛ وكلنا يعلم أن الإسكندر زاره وسأله إن كان له عنده رجاء فأجابه: «أريد منك ألا تحجب عنى ضوء الشمس».

والكلمة التى معناها «كلبى» فى الإنجليزية، هى أصل لكلمة أخرى معناها «لاذع السخرية»؛ لكن تعاليم ديوجنيز لم تكن قط مشوبة بأية سخرية لاذعة؛ بل كانت نقيض ذلك؛ فقد كان شديد التحمس «للفضيلة» التى قاس إليها طيبات الحياة، فوجد هذه الطيبات ليست بذات قيمة إطلاقًا بالقياس إليها؛ والتمس الفضيلة والتحرر الخلقى فى تحرير نفسه من الرغبات: كن غير آبه للطيبات التى قد تأتيك بها الأيام، تجد نفسك قد تحررت من الخوف؛ وجاء الرواقيون ـ كما سنرى ـ وأخذوا عنه هذا الجانب من مذهبه؛ لكنهم لم يتبعوه فى نبذ أساليب الحياة المتحضرة؛ ففى رأيه أن عقوبة برومثيوس كانت عادلة، لأنه جاء للإنسان بالفنون التى عادت عليه بما فى حياته الحديثة من تعقيد وتصنع؛ وهو فى هذا يشبه التاوستيين، وروسو، وتولستوى؛ غير أنه كان أكثر اتساقًا مع نفسه فى رأسه هذا، من هؤلاء جميعًا.

وعلى الرغم من أنه معاصر لأرسطو، إلا أن مذهبه ينتمى من حيث نغمته السائدة إلى العصر الهلينستى؛ فأرسطو هو آخر فيلسوف يونانى واجه العالم بوجه باسم؛ وجاء من بعده جميعًا، فكان لكل منهم فلسفة انسحابية فى صور شتى؛ فالعالم عندهم شر، وواجبنا أن نعرف كيف نستقل بذواتنا عنه؛ فالطيبات التى تأتى إلينا من خارج نفوسنا، ليست مطردة، فهى منحة تسخو بها الأيام، وليست هى جزاء ما نبذله نحن من جهود؛ ولا يدوم لنا إلا الطيبات الذاتية: الفضيلة، أو القناعة عن طريق الانسحاب من مضطرب الحياة؛ وإذن فهذه وحدها هى ما يكون له قيمة فى نظر الرجل الحكيم؛ فلئن كان ديوجنيز بشخصه رجلا مليئًا بالحيوية، فإن مذهبه ـ كسائر المذاهب التى ظهرت فى العصر الهلينستى ـ لا يصلح إلا لمن أصابه الكلل، وحطمت خيبة أمله ما كان لديه من حرارة طبيعية نحو الحياة؛ ومن المؤكد أنه لم يكن مذهبًا يشجع على تقدم الفنون

أو العلوم أو فن السياسة أو أى وجه آخر من أوجه النشاط، اللهم إلا روح الاحتجاج على ما يسود من ألوان الشرور.

ومن الممتع أن نتعقب التعاليم الكلبية لنرى كيف صارت حين شاعت بين الناس؛ ففى الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد، أصبح المذهب الكلبى هو البدع الشائع، خصوصًا فى الإسكندرية؛ ونشر الكلبيون مواعظ قصيرة، يبينون فيها كيف يسهل على الإنسان أن يستغنى عن الممتلكات المادية، وكيف يمكن للإنسان أن يعيش سعيدًا بالطعام البسيط، وكيف يمكن له أن يحتفظ بالدفء فى الشتاء بغير ثياب غالية الثمن (وقد يكون ذلك صوابًا بالنسبة لمصر!) وكيف أنهَ من الحمق الشديد أن يحب الإنسان أرض وطنه، أو يحزن إذا مات له الأبناء أو الأصدقاء؛ يقول «تيليز» وهو أحد هؤلاء الكلبيين الناشرين للمذهب بين الناس: «أإذ مات ابنى أو ماتت زوجتى، كان ذلك مبررًا لإهمال نفسى، وأنا ما أزال حيًا، والعدول عن العناية بما أملك؟(٤)»؛ وهاهنا نرى من العسير علينا أن نشعر بشعور العطف على الحياة البسيطة التى جاوزت كل حدود البساطة المعقولة؛ وإنا لندهش من ذا رحب بهذه المواعظ من الناس، أهم الأغنياء الذين كانوا يميلون إلى الظن بأن آلام الفقراء من خلق الخيال؟ أم هم أولئك الذين سقطوا لتوهم بين براثن الفقر، فكانوا يحاولون ازدراء رجل الأعمال الذى أصابه التوفيق؟ أم هم المنافقون الذين أرادوا إيهام أنفسهم بأن الصدقات التى يتقبلونها ليست بذات وزن؟ اسمع إلى «تيليز» وهو يخاطب رجلا غنيًا: «إنك تسخو لى بالعطاء، وأنا آخذ منك أخذ الشجاع، فلا أجثو لك ولا أهبط بنفسى إلى منزلة حقيرة ولا أشكو(٥)» الا إنه لمذهب مريح فالمذهب الكلبى فى صورته الشعبية لايدعو الناس إلى الامتناع عن التمتع بطيبات هذه الحياة الدنيا، بل يكتفى منهم بأن يقفوا إزاءها موقف من لا يأبه لها، جاءت أو امتنعت؛ ففى حالة المقترض، قد يتخذ هذا التفسير للمذهب صورة هى أن يقلل هذا المفترض من شأن التزامه تجاه من أقرضه، ومن ثم نستطيع أن نرى كيف اكتسبت كلمة «كلبى» معنى «الساخر» فى استعمالها اليومى.

وانتقل خير جوانب المذهب الكلبى إلى الرواقية، التى كانت فلسفة أكمل بناء وأوفى شمولا.

وأما التشكك، باعتباره مذهبا تأخذ به مدارس الفلسفة، فقد كان أول مبشر هو «فيرو» الذى كان من رجال جيش الإسكندر، وصاحبه فى حملاته حتى وصل معه إلى الهند؛ والظاهر أن هذا الارتحال قد أشبع فيه الرغبة فى السفر، فأنفق بقية حياته فى مدينته الأصلية «إليس» حيث مات سنة ٢٧٥ ق.م؛ ولم يكن فى مذهبه جديد كثير، سوى ما تناول به الشكوك القديمة من تنسيق وصياغة؛ فالتشكك فيما تأتينا به الحواس من علم، قد أرق الفلاسفة اليونان منذ زمن بعيد جدًا؛ لا نستثنى من هؤلاء إلا طائفة ـ مثل بارمنيدس وأفلاطون ـ أنكرت القيمة الإدراكية للحواس، واتخذت من إنكارها هذا فرصة تبشر فيها بمذهب عقلى جامد؛ وأما السوفسطائيون ـ خصوصا بروتاجوراس وجورجياس ـ فقد انتهى بهم ازدواج معانى الإدراكات الحسية، وما فيها من تناقض ظاهر، إلى نزعة ذاتية لاتختلف عما ذهب إليه هيوم؛ والظاهر أن فيرو (ونقول «الظاهر» لأن فيرو كان من بالغ الحكمة بحيث لم يكتب كتبا) قد أضاف التشكك الأخلاقى والمنطقى إلى التشكك الخاص بالحواس؛ فيقال إنه ذهب إلى أنه من المستحيل على الإنسان أن يجد أساسا عقليا يبرر به مسلكا دون آخر؛ ومعنى ذلك من الوجهة العملية، هو أن الإنسان من حقه أن يساير العادات فى أى بلد يحدث له أن يقيم فيه فالمشايع لهذا الرأى من أبناء عصرنا، قد يذهب إلى الكنيسة أيام الآحاد، ويؤدى ما يؤديه الناس من ركوع، دون أن يكون لديه أى شىء من العقائد الدينية التى يفرض فيها أنها الباعثة على أمثال هذه الأفعال؛ فقد كان المتشككون القدامى يؤدون كل شعائر الوثنية، بل كانوا أحيانًا كهنة لها؛ وأكد لهم مذهبهم فى التشكك أن هذا الضرب من السلوك يستحيل أن يقوم برهان على بطلانه؛ وكذلك أكد لهم إداركهم الفطرى (الذى بقى حيًا بعد زوال فلسفتهم) بأن ذلك السلوك ملائم للظروف.

وطبيعى أن يلقى مذهب الشك رواجًا عند كثير من العقول غير الفلسفية، فقد رأى الناس اختلاف المدارس، وحدة ما قام بينهما من منازعات، فقرروا لأنفسهم أن كل هذه المدارس سواء فى ادعائها العلم بما يستحيل العلم به؛ فكان الشك عزاء الكسلان لأنه مذهب يبدى الجاهل فى حكمة رجال العالم المشهورين

بعلمهم؛ وقد يظهر مذهب الشك لمن يريدون بحكم أمزجتهم أن يكون لهم كتاب يوثق فيه ويرجع إليه، مذهبًا لا يقنع ولا يشبع؛ لكنه ـ كأى مذهب آخر مما ظهر فى العصر الهلينستى ـ تقدم للناس على أنه شفاء لما يساور أنفسهم من قلق؛ فلماذا تحمل الهموم للمستقبل؟ إن المستقبل مشكوك فيه كل الشك، فخير لك أن تستمتع بحاضرك «فما هو آت لايزال فى عالم الغيب لا نعلمه» ولهذه السباب كلها، مذهب الشك نجاحا شعبيًا عظيمًا.

ويجدر بنا أن نلاحظ هنا أن مذهب الشك باعتباره مذهبا فلسفيًا، ليس هو مجرد الشك بل هو ما يمكن أن تسميه شيكا يقيم نفسه على أسس جامدة؛ فلئن قال رجل العلم: «أظن الأمر كذا وكذا؛ لكنى لست على يقين» وإن قال المفكر الطلعة «لست أدرى ماذا عسى أن يكون الأمر، لكنى آمل أن أهتدى إلى حقيقته». فإن المتشكك الفلسفى يقول: «لا أحد يعلم ولن يستطيع أحد أن يعلم»؛ وهذا العنصر فى المذهب، عنصر الجمود فى العقيدة، هو الذى يجعل المذهب كله عرضة لسهام النقد؛ نعم إن الشكاكين أنفسهم ينكرون أنهم حين يأخذون باستحالة العلم، يبنون إنكارهم على تعصب أعمى، غير أن إنكارهم هذا لا يقنع أحدًا إقناعًا كافيًا.

ومع ذلك فقد تقدم «تيمون» تلميذ «فيرو» ببعض الحجج العقلية التى كان الرد عليها غاية فى العسر، من وجهة نظر المنطق اليونانى؛ فالمنطق الوحيد الذى قبله اليونان هو المنطق القياسى، وكل استنبط قياسى لابد له أن يبدأ ـ كما بدأ إقليدس فى هندسته ـ من مبادئ عامة تعد واضحة بذاتها؛ وجاء «تيمون» فأنكر إمكان إثبات مثل هذه المبادئ؛ وعلى ذلك، فلابد لكل شىء أن يستند فى برهانه على شىء آخر، وبهذا يصبح كل حجاج إما دائريا، أو سلسلة لا نهاية لها، لايجد طرفها الأعلى شيئًا يتدلى منه؛ وفى كلتا الحالتين يستحيل إقامة البرهان على شىء؛ ونستطيع أن نرى كيف تضرب هذه الحجة فى جذور الفلسفة الأرسطية فتجتثها، وهى الفلسفة التى سادت العصور الوسطى.

ولم يطف ببال الشكاكين القدامى بعض ألوان التشكك التى يؤيدها فى عصرنا هذا رجال ليسوا من الشكاكين الخلص بأية حال من الأحوال؛ فأولئك القدامى لم يشكوا فى وجود الظواهر، ولا فى القضايا التى كانت ـ فى رأيهم ـ لا

تعبر إلا عما يعرفه الإنسان عن الظواهر معرفة مباشرة؛ ولئن كان معظم ما كتبه «تيمون» قد ضاع، إلا أنه بقى لنا من كتابته عبارتان توضحان هذه النقطة؛ فعبارة منهما تقول؛ «إن الظواهر صحيحة دائمًا» والأخرى تقول: «إنى أرفض أن أثبت صدق قولنا إن العسل حلو حقًا، أما كون العسل يبدو حلوًا فى الذوق فذلك ما أسلم به تسليمًا تاما(٦)»؛ أما الشكاك فى عصرنا الحديث، فيرى أن الظواهر تقع حدوثًا فحسب، فلا هى صادقة ولا هى كاذبة، لأن ما يتصف بالصدق أو الكذب لابد أن يكون قولا، وليس ثمة قول يرتبط بالظاهرة ارتباطًا يجعل بطلان القول مستحيلا؛ ولهذا السبب نفسه ـ عند الشكاك الحديث ـ يكون قولنا «العمل يبدو فى الذوق حلوًا» صحيحًا على سبيل الترجيح الشديد، على سبيل اليقين المطلق.

فمن بعض الوجوه، ترى أن مذهب «تيمون» شديد الشبه بمذهب هيوم؛ فهو يذهب إلى أن الشىء الذى لم يقع أبدًا فى مشاهدة الإنسان ـ كالذرات مثلا ـ لا يمكن استدلالها استدلالا صحيحًا، أما إذا شوهدت ظاهرتان مقترنة إحداهما بالأخرى دائمًا، أمكن استدلال إحداهما من الأخرى.

وقد أقام «تيمون» فى أثينا طوال الأعوام الأخيرة من حياته الطويلة ومات بها ٢٣٥ق. م، فانتهت بموته مدرسة «فيرو» كمدرسة؛ أما تعاليمه ـ بعد أن دخلها بعض التعديل ـ فقد احتضنتها الأكاديمية التى كانت تمثل النزعة الأفلاطونية، وهو أمر قد يبدو غريبًا من الأكاديمية.

وكان «أرقيسلاوس» ـ معاصر «تيموون»، الذى مات شيخًا كهلا حوالى سنة ٢٤٠ ق. م ـ هو الذى أحدث هذه الثورة الفلسفية التى تدعو إلى العجب؛ فما أخذه معظم الناس عن أفلاطون، هو الإيمان بوجود عالم عقلى فوق حدود الحس، وبتفوق الروح الخالدة على الجسد الفانى؛ غير أن أفلاطون متعدد النواحى، ويمكن اعتباره من بعض وجوهه مبشرًا بتعاليم الشك؛ فسقراط كما صوره أفلاطون يزعم أنه لا يعلم شيئًا؛ فإذا كنا بطبيعة الحال نفهم هذا الزعم من سقراط على أنه سخرية، إلا أنه يمكن فهمه بمعناه الحرفى على أساس أن سقراط لم يكن فيه هازلا؛ هذا إلى أن كثيرًا من المحاورات لا ينتهى إلى نتيجة إيجابية، وهدف تلك المحاورات هو أن تترك القارئ فى حالة من الشك؛ وقد لا

يكون لبعض المحاورات ـ مثل النصف الثانى من محاورة بارمنيدس ـ أية غاية مقصودة فيما يبدو، اللهم إلا أن تبين أن لكل مشكلة جانبين، ويمكن الدفاع عن أيهما بمثل القوة التى ندافع بها عن الجانب الآخر؛ ويمكن اعتبار الجدل الأفلاطونى غاية فى ذاته لا وسيلة، فإذا نحن نظرنا إليه من هذه الناحية، فقد أصبح أداة من أقوى الأدوات التى يمكن للشكاك أن يؤيد بها وجهة نظره؛ والظاهر أن قد كانت هذه هى الطريقة التى اتبعها «أرقيسلاوس» فى شرح أستاذه الذى لم يزل يعترف بتبعيته له؛ نعم إنه قد بتر رأس أفلاطون، لكن الجذع الذى أبقى عليه منه، لبث أفلاطونيا صحيحا على كل حال.

إن الطريقة التى كان يعلم بها «أرقيسلاوس» كان يمكن أن يكون فيها ما يشجع على الإقبال عليها، إذا استطاع الشاب الذى يدرس عليه، أن ينجو من أثرها فى شل قدرته؛ إنه لم يتخذ لنفسه رأيا معينًا فى شىء، لكنه تصدى لدحض كل رأى يتقدم به تلميذ من تلاميذه؛ وكان هو نفسه أحيانًا يقدم قضيتين متناقضتين فى فرصتين متعاقبتين ليبين كيف يستطيع أن يؤيد بالحجة المقنعة كلا من النقيضين، فالتلميذ الذى كان فيه من الحيوية ما يدفعه إلى الخروج على أستاذه، كان يمكنه أن يتعلم من أستاذه مهارة الجدل مع اجتناب المغالطات؛ والواقع أن أحدًا من هؤلاء التلاميذ لم يتعلم شيئًا قط ـ فيما يظهر ـ اللهم إلا هذه المهارة، وعدم الاحتفال للحقيقة فى ذاتها؛ ولقد بلغ تأثير «أرقيسلاوس» من القوة بحيث لبثت الأكاديمية على مذهبه التشككى مدى ما يقرب من مائتى عام.

وحدثت حادثة ممتعة فى غضون هذه الفترة التى ساد فيها مذهب الشك؛ فقد كان «كارنيدس» وهو خلف قدير لأقيسلاوس فى رئاسة الأكاديمية ـ أحد الفلاسفة الثلاثة الذين أرسلتهم أثينا فى وفد دبلوماسى إلى روما سنة ١٥٦ ق. م؛ ولم ير ما يبرز أن يكون وقاره المستمد من كونه سفيرًا لأمته، مانعًا يحول دون انتهاز الفرصة الحقيقية التى سنحت له، ومن ثم أعلن عن سلسلة محاضرات يلقيها فى روما؛ فأقبل الشبان الذين كانوا عندئذ شديدى الرغبة فى النسج على منوال الأوضاع اليونانية، واكتساب الثقافة اليونانية، أقبلوا عليه إقبالاً شديدًا؛ فبسط فى محاضرته الأولى آراء أرسطو وأفلاطون فى العدالة؛ وكان فى

محاضرته تلك يبنى ولا يهدم؛ غير أنه أخذ فى المحاضرة الثانية يفند كل ما قاله فى المحاضرة الأولى، لا بغية أن يقيم نتائج مضادة للنتائج التى هدمها، بل ليكتفى ببيان أن أية نتيجة لا تستعصى على الهدم؛ فقد جاء على لسان سقراط كما أجراه أفلاطون، إن إيقاع الظلم شر أعظم على الظالم منه على من يقع عليه الظلم؛ فجاء «كارنيدس» فى محاضرته الثانية، وتناول هذا الرأى بالسخرية؛ فالدول الكبرى - فيما قال - قد أصبحت دولا كبيرة باعتداءاتها الظالمة على جيرانها الأضعف منها؛ ويستحيل نكران هذه الحقيقة فى روما؛ وإذا كنت فى سفينة غارقة، استطعت أن تنجو بنفسك على حساب من هو أضعف منك، وإذا لم تفعل ذلك فأنت مأفون؛فمن رأيه أن القاعدة التى تقول: «إنقاذ النساء والأطفال أولا» ليست بالمبدأ الذى يؤدى إلى بقاء الإنسان حيًا؛ ماذا أنت صانع لو أنك هارب أمام جيش منتصر، ولا جاد لك، لكنك رأيت زميلاً جريحًا راكبًا جوادًا؟ لو كنت عاقلا، لأنزلت هذا الزميل من على جواده، وأخذته منه، مهما كان حكم العدالة فى ذلك، فلئن كان هذا القول الذى لا يعمل كثيرًا على بناء الفضيلة، يثير فينا الدهشة من رجل يزعم من أتباع أفلاطون، إلا أنه - فيما يظهر - قد صادف إعجابا لدى الشباب الرومانى ذى العقلية الحديثة.

لكن هنالك رجلاً واحدًا لم يصادف هذا القول عنده قبولا حسنا، وهو «كاتو» الكبير، الذى كان يمثّل فى شخصه التشريع الخلقى الصارم الجامد الضيق القاسى، الذى أعان روما فى انتصارها على قرطاجنة: فمنذ شبابه حتى شيخوخته، عاش عيشًا بسيطًا، يستيقظ مبكرًا، ويمارس العمل اليدوى العنيف، لا يأكل إلا الطعام الغليظ، ولم يلبس قط ثوبا زاد ثمنه على ما يساوى أربعين قرشا؛ وكان تجاه الدولة أمينا إلى آخر حدود الأمانة، يجتنب كل أسباب الرشوة والسلب؛ وطالب سائر الرومان بكل الفضائل التى مارسها بنفسه، وقرر أن خير ما يستطيع الرجل الشريف أن يفعله هو أن يتهم صاحب الشر ويتعقبه؛ ولم يدخر وسعًا فى فرض الآداب الرومانية القديمة بكل ما فيها من قسوة:

«وكذلك أخرج «كاتو» من مجلس الشيوخ رجلا يدعى «مانليوس»، كان قد قطع شوطًا بعيدًا فى طريقه إلى أن يكون قنصلا فى العام التالى، مع أنه لم يفعل سوى أن قبَّل زوجته قبلة جاوزت الحدّ فى التعبير عن غرامه بها، وكان ذلك فى وضح

النهار وعلى مرأى من ابنته؛ ولما أنّبه على فعله ذاك، أجابه بأن زوجته لم تَقبّله قط إلا فى فى دوىّ من الصواعق»[٧].

ولما كان صاحب السلطان، حدّاً من الترف والولائم؛ ولم يكْفِه من زوجته أن تُوضع أطفالها فحسب، بل جعلها ترضع أطفال عبيده أيضا، عسى أن يحبوا أطفاله ما داموا قد رضعوا لبانًا واحدًا؛ وإذا ما تجاوز عبيده السن التى تمكنهم من العمل، باعهم دون أن يشعر فى ذلك بلذع من الضمير؛ وأصرّ على أن يكون عبيده إما عاملين أو نائمين؛ وكان يشجع عبيده على الاعتراك بعضهم مع بعض؛ لأنه «لم يكن يحتمل أن يراهم أصدقاء»؛ وإذا ما اقترف عبدٌ إثمًا كبيرًا، نادى سائر عبيده وحملهم على اتهامه والحكم عليه بالموت، وعندئذ يقوم هو بتنفيذ الحكم على مرأى من الآخرين.

كان التباين بين «كاتو» و «كارنيدس» على أتمة، فأولهما قاسٍ بسبب عقيدة خلقية جاوزت الحد فى صرامتها والتزامها للتقاليد، والآخر مُستهتر بسبب عقيدة خلقية جاوزت الحد فى التساهل، وفى تأثرها بالانحلال الاجتماعى الذى شمل العالم الهلينستى.

«كره مرقص كاتو اللغة اليونانية، منذ بدأ الشبان يدرسونها وأخذت قيمتها تعلو فى أعين الناس فى روما؛ وذلك خشية أن ينصرف الشبان الراغبون فى تحصيل العلم والبلاغة، عن السلاح بما فيه من شرف ومجد.. ولذلك فقد أعلن ذات يوم فى صراحة وهو بمجلس الشيوخ، أنه لحظ أن السفراء قد أطال مكثهم هناك، وأنه يرى فى ذلك خطأ، لأنهم لم يكن لديهم رسالة يؤدونها؛ أضف إلى ذلك أنهم ذوو دهاء، وفى مستطاعهم أن يحملوا الناس على الأخذ بما يريدون لهم أن يأخذوا به؛ فإذا لم يكن فى الأمر غير هذا، فذلك كافٍ للمجلس أن يقتنع بضرورة الانتهاء إلى رد يعطونهم إياه، وإرجاعهم إلى بلادهم حيث مدارسهم التى يعلمون فيها أبناء اليونان، حتى يَبْعُدُوا عن أبناء روما لكى يتاح لهؤلاء أن ينشأوا على طاعة القوانين ومجلس الشيوخ؛ ولا يرجع ذلك إلى نيّة سيئة أو حقد فى نفسه إزاء كارنيدس، كما ذهب الظن ببعض الناس، ولكنه يرجع إلى كراهيته للفلسفة بصفة عامة[٨]».

وفى رأى «كاتو» أن الآثينيين سلالة أقل شأنًا من الرومان، لأنهم بغير ضابط

من القانون؛ ولا اعتبار عنده لما يقوله المثقفون بسفسطاتهم السطحية عن شباب الرومان، مادام هؤلاء الشبان ملتزمين حدود التزمت ومعتنقين لمبادئ الاستعمار ومُتَّصفين بالقسوة وبلادة الذهن؛ ومع ذلك فقد أخفق فيما أراد، لأن الرومان فيما بعد، بينما احتفظوا لأنفسهم بكثير من رذائله، أضافوا إليها رذائل كارنيدس كذلك.

وآلت رئاسة الأكاديمية بعد كارنيدس (حوالى ١٨٠ ق. م إلى حوالى ١٠٠ ق. م) إلى رجل من أهل قرطاجنة، اسمه الحقيقى «هاسدروبال»؛ لكنه فى صلته باليونان، آثر أن يطلق على نفسه اسم «كليتوماخوس»؛ ولم يكن كليتوماخوس يشبه كارنيدس فى الاكتفاء بإلقاء المحاضرات، فكَتَبَ ما يزيد على أربعمائة كتاب، بعضها مكتوب بلغة الفينيقيين؛ ويظهر أنه متفق فى مبادئه مع مبادئ كارنيدس؛ وهى مبادىء نافعة من بعض وجودها؛ فهذان المتشككان قد أخذا نفسيهما بمناهضة العقيدة فى التعزيم والسحر والتنجيم، وهى أشياء كانت تزداد انتشاراً شيئًا فشيئًا، وكذلك قاما بتنمية مذهب إنشائى فيما يختص بدرجات الاحتمال: فعلى الرغم من أننا يستحيل أن نجد ما يبرر لنا الشعور باليقين التام، إلا أن بعض الأشياء اقرب احتمالا فى الصدق من سواها؛ ولابد للاحتمال أن يكون وسيلة هدايتنا فى حياتنا العملية، إذ إنه من المعقول أن يتصرف الإنسان على أساس الفرض الذى يراه أرجح الفروض الممكنة من حيث احتمال الصدق؛ وهى وجهة نظر يوافق عليها معظم الفلاسفة المحدثين؛ ولسوء الحظ قد ضاعت الكتب التى عُرض فيها هذا المذهب، ومن العسير أن نعيد بناءه من الإشارات المقتضبة التى بقيت لنا.

ولم تعد الأكاديمية شكاكة المذهب بعد «كليتوماخوس»، وأصبح مذهبها منذ عهد «أنطاكيوس» (الذى مات سنة ٦٩ ق. م) لا يكاد يختلف فى شىء عن مذهب الرواقين، ولبث كذلك عدة قرون.

ومع ذلك فلم يختف مذهب الشك اختفاء تامًا؛ فأعاده إلى الوجود رجل من أهل كريت، هو «إينسديموس» الذى جاء من كنوسوس، ويدل كل ما نعلمه على احتمال أن يكون الشكاكون قد أقاموا هناك منذ ألفى عام قبل ذلك التاريخ،

يُمتعون رجال البلاط بشكوكهم فى قدسية آلهة الحيوان؛ ولسنا على يقين من تاريخ «إينسديموس» الذى أهمل آراء كارنيدس فى الاحتمال، وارتدّ إلى ألوان المذهب الشكيكما كان معروفًا قبل ذاك، وكان تأثيره عميقًا، فتبعه الشاعر «لوسيان» فى القرن الثانى بعد الميلاد، كما تبعه بعد ذلك بقليل «سكستوس أپركوس» وهو الشكّاك الوحيد من القدامى، الذى بقيت لنا تآليفه كاملة؛ فمنها ـ مثلا ـ رسالة عنوانها «حجج ضد الاعتقاد فى إله» ترجمها «إدْوِن بيڤان Edwyn Bevan» فى كتابه «ديانة المتأخرين من اليونان» وهى تقع من هذا الكتاب فى الصفحات ٥٢ ـ ٥٦؛ وهو يقول إنه من الجائز أن يكون «سكستوس إمپركوس» قد أخذها عن كارنيدس، كما روى كليتوماخوس.

وتبدأ هذه الرسالة ببيان أن الشكاكين فى سلكهم متمسكون بالتقاليد الراسخة: «إننا نحن الشكاكون، نصطنع أساليب الناس فى حياتنا العملية، دون أن يكون لنا أى رأى فيها؛ فترانا نتحدث عن الآلهة بأنها موجودة ونعبدها، ونقول إن زمام الأمر بيدها، لكننا إذ نقول ذلك لا نعبّر عن عقيدة لدينا، ونجتنب اندفاع المتعصبين لمبادئهم تعصبًا أعمى».

ثم يقولون بعدَ ذلك إن الناس يختلفون فى طبيعة الله، فمثلا يظنه بعضهم أنه من جسد، ويظنه آخرون ألا جسد له؛ لكننا ما دمنا لم نصادفه فى خبرتنا، فلسنا نعلم شيئًا عن صفاته؛ إن وجودالله ليس واضحًا بذاته، ولذا فهو بحاجة إلى برهان؛ ويورد بعد ذلك كلامًا مهوشًا بعض الشىء، ليبين استحالة مثل هذا البرهان؛ وينتقل بعدئذ إلى مشكلة الشر، ثم يختم الرسالة بهذه العبارة:

«إن هؤلاء الذين يؤكدون إيجابًا بأن الله موجود، لا يسعهم اجتناب الخروج على مبادئ الدين، لأنهم إذا قالوا إن الله فى يده زمام كل شىء، فهم بذلك يجعلونه خالق الشرور؛ وإذا قالوا ـ من جهة أخرى ـ إنه لا يملك إلا زمام بعض الأشياء دون بعضها الآخر، أو أنه لا يملك زمام شىء على الإطلاق، فهم مضطرون إما أن يجعلوا الله منطويًا على حقد، وإما أن يجعلوه عاجزًا، وواضح أن ذلك خروج على مبادىء الدين».

إنه على الرغم من أن مذهب الشك قد لبث قائمًا يغرى باعتناقه طائفةً من

الأفراد المثقفين، حتى امتد الزمن إلى بعض القرن الثالث بعد الميلاد، إلا أنه كان قد أصبح منافيًا لنزعة العصر، الذى كان يزداد اهتمامًا بالعقيدة الدينية ذات المبادئ الجامدة، وبتعاليم مبدأ الخلاص؛ لقد كان فى مذهب الشك من القوة ما يكفى لجعل الطائفة المثقفة ناقمة على ديانات الدولة، لكن ذلك المذهب لم يكن فيه جانب إيجابى ـ حتى فى نطاقه العقلى الخالص ـ مما يمكن أن يحل محل تلك الديانات؛ إن مبدأ الشك فى أمور اللاهوت، قد أخذ منذ عصر النهضة فصاعدا، يستمد قوة ـ عند معظم مؤيديه ـ من الإيمان الشديد بالعلم؛ أما فى الزمن القديم، فلم يكن العلم يقف إلى جانب الشك مؤيدًا؛ وانصرف العالم القديم عن رجال الشك دون أن يجيبوا على ما أثاروه من مشكلات مؤيدة بالحجة؛ غير أن أرباب الأولمب قد زال عنهم ما يحميهم من قوة العقيدة، فانفتح الطريق لما سيأتى بعد ذلك من غزوة الديانات الشرقية التى ظلت تنافس مجاهدة فى سبيل الحصول على قلوب من يميلون إلى العقيدة فى الخرافة، حتى كتِب النصر للمسيحية.

الهوامش

(١) انظر Benn ج ٢، ٤، ٥، وانظر Murray فى كتابه «المراحل الخمس» ص ١١٣ ـ ١٤.

(٢) نفس المصدر ص ١١٧.

(٣) المصدر نفسه ص ١١٩.

(٤) «العصر الهلينستى» (كمبردج ١٩٢٣) ص ٨٤ وما بعدها.

(٥) نفس المرجع ص ٨٦.

(٦) الاقتباس وارد فى كتاب «الرواقيون والشكاكون» لمؤلفه Edwyn Bevan.

(٧) كتاب بلوترك «تراجم» فصل مرقص كاتو، فى ترجمة North

(٨) كتاب بلوتارك «تراجم» مرقص كاتو، فى ترجمة North

الفصل السابع والعشرون

الأبيقوريون

كانت المدرستان العظيمتان اللتان ظهرتا فى العصر الهلينستى، وهما مدستا الرواقيين والأبيقوريين، متعاصرتين فى نشأتهما الأولى؛ وولد مؤسساهما: زينون وأبيقور، فى وقت واحد تقريباً، واستقر فى أثينا، كل منهما رئيساً على مذهبه الخاص، لم يسبق أحدهما الآخر فى ذلك إلا بسنوات قلائل؛ ولذا فالأمر متروك للهوى الشخصى وحده فى أى الرجلين نبدأ به الحديث؛ وسأبدأ حديثى بالأبيقوريين، لأن مؤسس مدرستهم قد وضع لهم مذهبهم كله دفعة واحدة؛ على حين سارت الرواقية فى طريق طويل من مراحل التطور، امتدّ بها حتى الإمبراطور مرقص أورليوس، الذى مات سنة ١٨٠ بعد الميلاد.

ومرجعنا الرئيسى فى حياة أبيقور، هو ديو جنيز ليرتيوس، الذى عاش فى القرن الثالث بعد الميلاد؛ ومع ذلك فالأمر هنا يصطدم بمشكلتين: الأولى هى أن ديوجنيز ليرتيوس نفسه مستعد لقبول الروايات التى ليس لها أهمية تاريخية إطلاقًا، أو هى قليلة الأهمية التاريخية؛ والثانية هى أن جزءًا من كتابه «حياة» يتألف من رواية الاتهامات الشائنة التى وجهها الرواقيون إلى أبيقور، وليس من الواضح أبدًا فى كتابته إن كان بذكره هذه الروايات، يثبت حقائق من وجهة نظره، أو يكتفى بمجرد ذكر اتهام من وراء ظهور أصحابه، ذلك أن الحوادث الشائنة التى انتحلها الرواقيون انتحالا، وجعلوها حقائق ينسبونها إلى الأبيقوريين، إنما

انتحلوها ليذكروها فى صدد ثنائهم على مستواهم الخلقى الرفيع؛ لكنها ليست حقائق عن أبيقور نفسه؛ مثال ذلك رواية تقول عن أبيقور إن أمه كانت كاهنة مشعوذة، وعن ذلك يقول ديوجنيز:

«إنهم (أى الرواقيون فى الأغلب) يقولون إنه كان يطوف بالمنازل منزلا بعد منزل، مصطحبًا أمه تقرأ دعوات التطهير، وقد كان يعاون أباه فى التعليم الأوّلى لقاء أجر زهيد».

ويعلق «بيلى Bailey[1]» على هذا بقوله: «إنه إذا كان هنالك أى نصيب من الصدق للرواية التى تقول بأنه كان يطوف مع أمه على هيئة خادم كنسىٍّ، يتلو عبارات التعزيم التى تضعها؛ فلا بد أن نضيف إلى ذلك أنه يجوز جدًا أن قد أثرّ فيه هذا كله، وهو بعدُ فى أعوام طفولته، بحيث كره الخرافة، لأن كراهية الخرافة قد صارت فيما بعد صفة فى تعاليمه»؛ وهذه النظرية تغرى بالأخذ بها، لكننا إذا تذكرنا إمعان العصور المتأخرة من الأزمنة القديمة، فى عدم التزامها أى حد فى انتحالها الأخبار الشائنة؛ فلست أظن أنها نظرية يمكن قبولها، إذ لا يعود لها فى رأينا أى أساس على الإطلاق[2]؛ فلدينا مقابل هذه النظرية حقيقة ثابته، وهى أنه كان يحب أمه حبًا جاوز بشدته حدود الحب البنوىّ المألوف[3].

ومع ذلك، فيظهر أن الحقائق الرئيسية فى حياة أبيقور، على درجة كبيرة من اليقين؛ فأبوه أثينى نقير فقير من الأثينيين المستعمرين لساموس؛ وولد أبيقور سنة ٣٤٢ ـ ١ ق. م، لكننا لا نعلم إن كان مولده قد وقع فى ساموس أو فى أتِكا؛ وأيا ما كان الأمر، فقد أنفق أعوام صباه فى ساموس؛ وهو يقول إنه أخذ فى دراسة الفلسفة وهو فى الرابعة عشرة من عمره؛ فلما بلغ الثامنة عشرة، فى نحو الوقت الذى مات فيه الإسكندر، ذهب إلى أثينا، ليثبت نسبته إلى القومية الأثينية فيما يظهر؛ وبينا هو ف أثينا، طرد الأثينيون المستعمرون من ساموس (٣٢٢ ق. م) ولجأت أسرة أبيقور إلى آسيا الصغرى، حيث لحق بها هناك، وقد تعلم الفلسفة فى طاوس، فى ذلك الحين، أو قد يكون قبل ذلك، على يدى رجل اسمه «نوسيفانيس» الذى يغلب أن يكون من أتباع ديمقريطس؛ وعلى الرغم من أن فلسفته أيام نضجه، تصطبغ بمذهب ديمقريطس أكثر مما تصطبغ بمذهب أى

فيلسوف آخر، فإنه لم يذكر «نوسيفانيس» إلا بعبارات الازدراء، وكان يشير إليه بعبارة الحيوان الرخو».

وأسس مدرسته سنة ٣١١ التى كانت بادئى أمرها فى «مِتِلين» ثم فى «لامبساكوس» ثم كانت ابتداء من سنة ٣٠٧ فى أثينا حيث مات عام ٢٧٠ ـ ١ق. م.

وكانت حياته فى أثينا هادئة، بعد أعوام الشباب التى ملأها بالجهاد الشاق؛ لم يعكر صفوه هناك إلا اعتلال صحته؛ وكان له منزل وحديقة (والظاهر أن حديقته لم تكن متصلة بمنزله)، وكانت الحديقة هى المكان الذى يعلِّم فيه؛ وكان إخوته الثلاثة مع آخرين، أعضاء فى مدرسته منذ بدايتها، لكن جماعته اتسعت فى أثينا، ولم يقتصر هذا الاتساع على تلاميذه فى الفلسفة فحسب، بل شمل كذلك الأصدقاء وأبناءهم، وطائفة من العبيد والغوانى وقد كانت صلته بهذه الطائفةالأخيرة مدعاة للتشنيع عليه من أعدائه، بغير حق فى أغلب الظن، فإنه كان يتصف بالقدرة الخارقة للمألوف، على عقد أواصر الصداقة الإنسانية الخالصة، وكتب رسائل لطيفة لأبناء أعْضاء جمعيته الصغار ولم يتكلف ذلك الوقار والتحفظ فى التعبير عن عواطفه، كما كان ينتظر من الفلاسفة الأقدمين، وخطاباته طبيعية لا تكلف فيها إلى درجة تثير العجب.

كانت حياة الجمعية غاية فى البساطة، وذلك تمشيًا مع مبدئهم من جهة، وبسبب قلة ما لديهم من المال (بغير شك) من جهة أخرى؛ وكان طعامهم وشرابهم الأساسيان هما الخبز والماء، اللذين وجدهما أبيقور كافيين كفاية تامة، ويقول فى ذلك: «إننى لأنتشى باللذة الجسدية حين أعيش على الخبز والماء؛ وإنى لأبصق على لذائذ الترف، لا احتقارًا لها فى ذاتها، بل لما يترتب عليها من مضايقات» وكان اعتماد الجمعية فى ماليتها على التبرعات، أو قل إن التبرعات كانت على أقل تقدير تكوِّن جزءًا من ماليتها؛ فهو يكتب قائلا: «أرسل إلىّ قطعة من الجبن المحفوظ، حتى أقيم مأدبة عند ما أريد» ويكتب إلى صديق آخر فيقول: «أرسل إلينا من لدنك ما نقيم به أود أجسادنا المقدسة، أصالة عن نفسك ونيابة عن أبنائك» وكذلك يكتب قائلا: «إن كل ما أريده من تبرع هو ما آمر... التلاميذ أن يرسلوه إلىّ، حتى لو كانوا من الـ «هيپربوريين»؛ فإنى أريد أن أتلقى من كل منكم

مائتين وعشرين دراخمة[٤] كل عام فقط» لقد عانى أبيقور طيلة حياته من اعتلال صحته، لكنه عرف كيف يحتمل ذلك فى رباطة جأش عظيمة؛ فقد كان هو ـ لا أحد أتباع الرواقيين ـ أول من ذهب إلى أن الإنسان ينبغى أن يكون سعيدًا فى حالة الإملاق الشديد؛ ولقد كتب خطابين: أولهما قبل موته بأيام قلائل، وثانيهما يوم موته، يدلان على أنه كان محقًا بعض الشىء فى اعتناق هذا الرأى؛ وَرَدَ فى الخطاب الأول ما يأتى: «لقد بلغ الاحتباس آخر درجاته معى قبل كتابة هذا بسبعة أيام، وعانيت من الآلام ما يأتى على الحياة عند سائر الناس؛ فلو حدث لى شىء، ارْعَ أبناء مترودورس لأربعة أعوام أو خمسة، لكن لا تنفق عليهم أكثر مما تنفق علىّ الآن» ووَرَدَ فى الخطاب الثانى ما يأتى: «إنى أكتب إليكم هذا اليوم الذى أسعد فيه سعادة حقيقية، وهو اليوم الذى أشرف فيه على الموت؛ إن الأمراض فى مثانتى ومعدتى تستشرى وتزداد، لايحدّ من قسوتها المألوفة شىء؛ لكنى أحسُّ إلى جانب ذلك غبطة قلبية حين أستعيد بالذاكرة ما جرى بينى وبينكم من أحاديث؛ فتولو أبناء مترودورس برعايتكم الكريمة، كما عودتمونى من إخلاصكم منذ الصبا لشخصى وللفلسفة» ومترودورس هذا كان أحد أتباعه الأولين، ولحقه الموت؛ وقد خَصّ أبيقور أطفاله بشىء فى وصيته.

وعلى الرغم من أن أبيقور كان رقيقًا وديعًا مع معظم الناس، إلا أن جانبًا آخرمن جوانب شخصيته قد تبدًى فى موقفه من الفلاسفة، خصوصًا هؤلاء الذين كان لهم عليه فى أرجح الظن؛ وهو فى ذلك يقول: «أحسب أن أولئك الشكائين يعتقدون أننى كنت تلميذًا لذلك «الرخو» (يقصد نوسيفانيز) وأننى قد استمعت إلى تعاليمه مع طائفة الشبان العربيد؛ فالحق أن ذلك الرجل قد كلن صاحب سوء، وله عادات لا تؤدى إلى الحكمة أبدًا[٥]» ولم يعترف قط بمدى ما هو مدين به لديمقريطس؛ وأما عن «ليوقبوس»، فقد زعم أنه لم يكن ثمة فيلسوف بهذا الأسم؛ وهو بغير شك لا يقصد بذلك أنه لم يكن ثمة رجل بهذا الاسم، بل أراد أن يقول إن ذلك الرجل لم يكن فيلسوفًا؛ ويقدم لنا «ديوجنيز ليرتوس» قائمة كاملة من عبارات الشّتْم التى يقال إن أبيقور قد استعملها بالنسبة إلى أعظم الفلاسفة من أسلافه؛ وهو إلى جانب افتقاره إلى كرم الخلق بالنسبة

إلى غيره من الفلاسفة، كان معيبًا بنقيصة شنيعة أخرى، وهى استمساكه بعقائد معينة استمساكا فيه جمود واستبداد؛ فلم يكن بدٌّ لأتباعه من تلّقى عقيدة مشربة بتعاليمه، ولم يكن لهم حق السؤال عن صحة شىء فيها؛ ولبثوا حتى النهاية، لا يحاول منهم أحد أن يضيف إليها شيئًا أو يعدِّل منها شيئًا؛ ولما جاء «ليوكريشس» بعد ذلك العهد بمائتى عام، وصبَّ فلسفة أبيقور فى قالب شعرى، لم يضف ـ فيما يظهر ـ إلى تعاليم صاحب المذهب شيئًا من الوجهة النظرية؛ وحيثما تعددت التفسيرات للمذهب، كان ليوكريشس دائمًا متشبثًا بالنَّص الأصلى؛ ثم هو فى غير ذلك من المواضع يملأ لنا الثغرات فيما نعلمه عن فلسفة أبيقور، تلك الثغرات التى أحدثها ضياع الثلاثمائة كتاب التى كتبها أبيقور؛ ذلك أنه لم يبق لنا من كل ما كتب إلا خطابات قليلة، ونتف قليلة، ونَصٌّ يبسط «التعاليم الرئيسية».

كان أهم ما ترمى إليه فلسفة أبيقور، وشأنها فى ذلك كشأن كل فلسفيات عصره (مع استثناء جزئى لجماعة الشكاكين)، أن تظفر للناس بهدوء النفس؛ فقد اعتبر اللذة هى الخير، ثم استمسك بكل النتائج التى تترتب على هذا الرأى، استمساكًا خلا من التناقض خلوًا يستوقف النظر؛ فهو يقول: «إن اللذة هى أول الحياة المباركة وآخرها» ويروى عنه «ديوجنيز ليرتيوس» أنه قال، فى كتاب له عن «نهاية الحياة»: «إننى لا أدرى كيف أستطيع أن أتصور فكرة الخير، إذا أنا استبعدتُ لذائذ حاسة الذوق، واستبعدتُ لذائذ الحب، ولذائذ حاستى السمع السمع والبصر» وأنه قال أيضًا: «إن بداية كل خير وجذوره الأولى، هى لذة المعدة، فحتى الحكمة والثقافة لابد أن تتصلا بهذه اللذة بعض الاتصال» وهو يزعم أن لذائذ العقل هى التفكير فى لذائذ الجسد؛ وميزتها الوحيدة على لذائذ الجسد، هى أننا يمكن أن ندرب أنفسنا على التفكير فى اللذة أكثر من التفكير فى الألم، ولهذا نكون أكثر سيطرة على زمام اللذائذ العقلية منا على زمام اللذائذ الجسدية؛ فكلمة «الفضيلة» إذا لم يقصد بها «مراعاة الحكمة فى التماس اللذة» فهى كلمة فارغة من المعنى؛ مثال ذلك أن العدالة قوامها أن يسلك الإنسان سلوكا لا يترتب عليه مموقف يدعو إلى خوفه من كراهية سائر الناس له ـ وهو رأى يؤدى بنا إلى مذهب فى أصل المجتمع، لا يختلف، عن نظرية «التعاقد الاجتماعى».

ويختلف أبيقور عن بعض أسلافه من اللَّذّيّين فى تمييزه بين اللذائذ «الفاعلة» واللذائذ «القابلة»، أى اللذائذ «الحركية» واللذائذ «السكونية» فاللذائذ الحركية تتألف من بلوغ غاية منشودة، على أن تكون الرغبة السابقة لبلوغ الغاية مصحوبة بالألم؛ أما اللذائذ السكونية فتكون فى حالة التوازن التى تنتج عن حالة مما تتعلق به الرغبة لو امتنع وجوده؛ وأحسب أنه من الصواب أن نقول إن إشباع الجوع، إذ هو فى طريقه إلى التكون، مَثَلٌ من أمثلة اللذة الحركية، وأما حالة الهدوء التى تسود حين يتم إشباع الجوع، فَمَثَلٌ من أمثلة اللذة السكونية؛ وقد ذهب أبيقور إلى أن التماس الإنسان للذة الثانية أدنى إلى الحكمة، لأنها لذة غير مشوبة، ولا تعتمد على وجود الألم حافزًا على الرغبة؛ إذ إن الحسد وهو فى حالة من التوازن، يكون خاليًا من الألم؛ وعلى ذلك فلا مندوحة لنا عن السعى وراء التوازن واللذائذ الهادئة، فهى أَوْلى بالسعى من اللذائذ الأكثر عنفًا؛ والظاهر أن أبيقور قد كان يتمنى لو أمكن أن يكون دائمًا فى حالة مَنْ أكَلَ واعتدل فى مقدار ما أكل، لا أن يكون فى حالة مَنْ به رغبة عارمة فى الطعام.

ولهذا ينتهى به الرأى من الوجهة العملية إلى اعتبار التخلص من الألم لا قيام اللذة، هدفًا للرجل الحكيم(٦)؛ فقد تكون المعدة أساسًا لكل شىء، لكن آلام أوجاع المعدة ترجح لذائذ النهم؛ وبناء على ذلك أخذ أبيقور نفسه بالعيش على الخبز يضيف إليه زيام المواسم قليلا من الجبن؛ وأما الغربة فى الثروة والجاه وأمثالها فضرب من الحماقة، لأنها تثب القلق فى نفس الإنسان، حين يستطيع أن يستسلم للرضى؛ «إن أعظم الخير هو الحكمة؛ فهى أنفس من كل شىء، حتى من الفلسفة» والفلسفة ـ كما فهمها ـ نظام عمل يراد به الحصول على حياة سعيدة؛ ولا تحتاج إلا إلى الإدراك الفطرى السليم، لا إلى منطق أو رياضة أو غيرهما من الدراسات الدقيقة التى أوصى بها أفلاطون؛ ولذا تراه يستحث تلميذه وصديقه الشاب «فيثوقليز» أن «يفر من ضروب الثقافة»؛ وكان من النتائج الطبيعية التى ترتبت على مبادئه أن أوصى بالانسحاب من الحياة العامة؛ لأنه بمقدار ما يحصل عليه الإنسان من القوة، يزداد عند أولئك الذين يحقدون عليه ويودون أن يوقعوا به الأذى؛ فحتى لو تخلص من سوء الحظ الخارجى، فيستحيل عليه هدوء البال

فى مثل هذه الحال؛ إن من سمات الرجل الحكيم أن يحاول العيش مستورًا عن الأنظار، حتى لا يكون له أعداء.

وطبيعى أن يشمل التحريم عنده الحب الجنسى، باعتباره من أكثر اللذائذ «حركية»؛ فترى الفيلسوف يصرح بأن «الاتصال الجنسى لم يَعُدْ بالخير أبدًا على رجل، وهو محظوظ إذا لم يَعُدْ عليه بالضرر» وقد أحب الأطفال (أطفال الناس الاخرين)، لكنه لكى يشبع فى نفسه هذه لرغبة، اعتمد فيما يظهر على ألا يعمل الناس بنصيحته (فى الامتناع الجنسى) والظاهر أنه حين أحب الأطفال، كان فى ذلك منافيًا لحكم عقله، لأن الزواج والأطفال فى رأيه يصرفان المرء عن ألوان من النشاط أهم منهما خطرًا؛ ويتبعه «لوكريشس» فى استنكار الحب، إلا أنه لا يرى ضررًا فى الاتصال الجنسى؛ على شريطة أن ينفصل عن العاطفة.

وآمَنُ اللذائذ الاجتماعية ـ فى رأى أبيقور ـ هى الصداقة؛ وأبيقور ـ مثل بنثام ـ رجل من رأيه أن الناس جميعًا، وفى كل زمان، لا يلتمسون إلا لذائذهم، يلتمسونها بالحكمة أحيانًا، وبالحماقة أحيانًا؛ لكنه يشبه بنثام أيضًا فى انخداعه انخداعًا متصلا بطبيعته الرقيقة الرحيمة، بحيث يسلك سلوكًا رائعًا، كان لابد له ألا يتورط فيه تطبيقًا لنظرياته؛ فواضح أنه أحب أصدقاءه دون اعتبار لما عسى أن يعود عليه منهم، لكنه أقنع نفسه بأنه كان فى ذلك أنانيًا على نحو ما تصف فلسفته سائر الناس أجمعين؛ ويقول لنا عنه شيشرون أنه ذهب إلى أن «الصداقة يستحيل أن تنفصل عن اللذة، ولذلك وجب غرس بذورها فى النفوس، لأنه بغير صداقة، يتعذر العيش الامن الخالى من الخوف، كما يتعذر علينا العيش اللذيذ» غير أنه ينسى أحيانًا آراءه النظرية، فهو يقول: «إن الصداقة بجميع أنواعها مرغوب فيها لذاتها، ولو أنها تبدأ من الحاجة إلى المعونة(٧)».

وعلى الرغم مما قد بدا للناس من أن الأخلاق عند أبيقور بهيمية يعوزها السمو الأخلاقى، إلا أنه كان فيها غاية فى الجد؛ فقد كان يسمى جمعية الحديقة ـ كما أسلفنا ـ بقوله « جماعتنا المقدسة» وكتب كتابا «فى القداسة» وكان يتصف بكل ما يتصف به المصلح الدينى من حرارة الإيمان؛ ولابد أن قد كان له شعور قوى بالعطف على ما تعانيه الإنسانية من آلام؛ كما كان مؤمنًا إيمانًا لا يتزعزع

بأن تلك آلالام تنحصر فى دائرة أضيق جدًا مما هى عليه، لو أن الناس اصطنعوا فلسفته؛ مع أنها كانت فلسفة الرجل الضعيف، أريدَ بها أن تلائم عالما لم يعد يتيح الفرصة إلا نادرًا للسعادة التى ينعم بها المغامرون؛ فكلْ قليلا خوفًا من الهضم الشىء، واشرب قليلا خوفا مما يحدث فى الصباح التالى، واجتنب السياسة والحب وشتى أوجه النشاط التى تتطلب العواطف العنيفة، ولا تمكِّن الأيام من نفسك بأن تتزوج ويكون لك أطفال؛ وعلّم نفسك فى حياتك العقلية أن تتأمل اللذائذ أكثر مما تتأمل الآم؛ إنه لا شك فى أن الألم الجثمانى شر عظيم، لكنه لو كان حادًا كان قصيرًا، أما إذا طال فيمكن احتماله بفضل التدريب العقلى، وتَعوّد التفكير فى أشياء ممتعة رغم وجود ذلك الألم؛ فوق كل ذلك، عِشْ بحيث تجتنب الخوف.

وما أدى بأبيقور إلى الفلسفة النظرية إلا تفكيره فى مشكلة اجتناب الخوف؛ فذهب إلى أن مصدرين من أكبر مصادر الخوف هما الدين والخوف من الموت وهما مصدران متصل احدهما بالآخر، لأن الدين يشجع على الرأى القائل بأن الموتى أشقياء، ولذلك جعل يبحث عن ميتافيزيقا من شأنها أن تبرهن على أن الآلهة لا تتدخل فى شئون البشر، وأن الروح تفنى مع فناء الجسد؛ إن معظم أهل هذا العصر الحديث، يرون فى الدين مصدر عزاء، أما عند أبيقور فهو على نقيض ذلك؛ إذ رأى أن تدخل الآلهة فى مجرى الطبيعة مصدر فزع، كما رأى فى الخلود قضاء على كل أمل فى النجاة من الألم؛ وعلى ذلك جعل يبنى مذهبه الدقيق بتفصيلاته، لعله يشفى به الناس من عقائدهم التى تبث فى نفوسهم الخوف.

وكان أبيقور مادىَّ المذهب، لكنه لم يأخذ بالجبرية؛ فقد تبع ديمقريطس فى رأيه بأن العالم مكون من ذرات وفراغ، لكنه لم يؤمن كما آمن ديمقريطس، بأن القوانين الطبيعية ما تنفكّ أبدًا مسيطرة على الذرات سيطرة تامة؛ لقد أسلفنا القول بأن فكرة الضرورة عند اليونان كانت من أصل دينى، فربما أصاب أبيقور فى ظنه بأن الهجوم على الدين لا يكمل إذا لم تهدم فكرة الضرورة أيضًا؛ والذرات فى مذهبه ذات ثقل تسقط سقوطًا متصلا، وهى لا تسقط تجاه مركز

الأرض، بل إلى أسفل بمعنى مطلق لهذه الكلمة؛ على أنه قد يحدث أحيانًا لإحدى الذرات أن تتأثر بما يشبه الإرادة الحرة، فتنحرف انحرافًا يسيرًا عن طريقها المباشر إلى أسفل[8]، وبهذا تصطدم مع ذرة أخرى، ومن هذه النقطة فصاعدا، تراه يأخذ بمذهب شبيه جدًا بمذهب ديمقريطس، من حيث تكون الدوامات وغيرها؛ والروح كائن مادى، قوامه ذرات من نوع الذرات التى تتألف منها زفرات الأنفاس والحرارة (ظن أبيقور أن النَّفَسَ والريح يختلفان عنصرا عن الهواء فلم يكونا فى رأيه مجرد هواء متحرك) وذرات الروح موزعة خلال الجسم كله، والإحساس ينشأ بسبب رقائق رفيعة تنبعث من الأجسام حتى تمس ذرات الروح؛ وتستطيع هذه الرقائق أن تظل قائمة حتى بعد أن تتحلل الأجسام التى انبعثت منها أول الأمر، وذلك يعلل لنا الأحلام، فإذا ما جاء الموت تفرقت الروح، وبالطبع تبقى ذراتها قائمة، لكنها لا تعود قادرة على الإحساس، لأنها لا تعود مرتبطة بالجسم، ويلزم عن ذلك، فى عبارة أبيقور، أن يكون «الموت لا شىء بالنسبة لنا، لأن ما يتحلل لا إحساس له، وما يعوزه الإحساس، لا يكون شيئًا بالنسبة لنا».

أما عن الآلهة فإن أبيقور يؤمن إيمانًا قويًا بوجودها، وإلا لما استطاع بغير ذلك أن يعلل انتشار فكرة الآلهة عند الناس؛ بغير أنه مقتنع بأن هؤلاء الآلهة لا يكلفون أنفسهم مشقة التدخل فى شئون عالمنا الإنسانى؛ فهم آخذون بمبدأ اللذة المبنية على أساس العقل، فكأنما هم فى ذلك يتبعون مبادئه، ويتحاشون الاشتراك فى أمور الحياة العامة؛ فتولى شئون الحكم عناء لا ضرورة له، وهو لا يغرى الآلهة أبدًا، لأنهم يحيون حياة نعيم كامل؛ ولا شك فى أن الكهانة والعرافة وسائر الأفعال التى من هذا القبيل، إن هى إلا خرافة خالصة وكذلك قل فى الإيمان بتدبير الآلهة لشئون البشر.

وعلى ذلك فلا أساس لخوفنا من احتمال التعرض لغضب الآلهة، أو احتمال التعرض لعذاب الجحيم بعد الموت؛ وإن الإنسان ليتمتع بحرية الإرادة و وهو ـ إلى حد ما ـ سيد نفسه، على الرغم من أنه خاضع لقوى الطبيعة التى فى مستطاعه أن يدرسها دراسة علمية؛ وإنه لمن المستحيل علينا الفرار من الموت، لكن الموت إذا ما فُهم على وجهه الصحيح، تبين أنه ليس من الشر فى شىء؛ ولو عشنا عيشًا

حكيمًا وفق مبادئ أبيقور، لجاز لنا أن نتخلص من الألم إلى حد ما؛ إن دعوة أبيقور لا تجاوز حدود الاعتدال، ومع ذلك فهى كافية لإشعال روح الحماسة فيمن يؤرقه ما تعانيه الإنسانية من شقاء.

إن أبيقور لا يهتم بالعلم فى ذاته؛ وإنما يحصر اهتمامه به لسبب واحد فقط،وهو أن العلم يفسر الظواهر تفسيرًا طبيعياً، فلا يعود أمام الخرافة مجال فى نسبتها إلى فعل الآلهة؛ فإذا كان للظاهرة المعينة تعليلات كثيرة كلها طبيعى وكلها ممكن، رأى أبيقور الا ضرورة لمحاولة الموازنة بينها لترجيح أحدها على سواه؛ مثال ذلك أن أوجه القمر قد علِّلت بتعليلات كثيرة مختلفة؛ فكل تعليل منها لا يقل ولا يزيد عن أى تعليل آخر، مادام لا يلجأ إلى الآلهة فى التفسير؛ ولو حاولت أن تقرر أى هذه التعليلات هو الصحيح، كان ذلك منك تطلعًا سخيفًا لا غناء فيه؛ فلا غرابة الا يكون الأبيقوريون قد أضافوا إلى المعرفة الطبيعية إلا مقدارًا جد ضئيل؛ نعم إنهم أدوا خدمة طيبة باحتجاجهم على إمعان الوثنيين المتأخرين فى إخلاصهم للسحر والتنجيم والعرافة؛ لكنهم ظلوا على نهج مؤسس مدرستهم، ضيقى الأفق متعصبى الرأى، لا يشوقهم شىء قط فيما عدا أسباب السعادة الفردية؛ ولقد حفظوا عن ظهر قلب مذهب أبيقور، ولم يضيفوا إليه شيئًا أبدًا خلال القرون التى ظلت مدرستهم فيها قائمة.

ولم يلمع من اتباع أبيقور إلا الشاعر لوكريشس (٩٩ ـ ٥٥ ق. م) الذى عاصر يوليوس قيصر؛ فقد كان البدْع الشائع فى الأيام الأخيرة من الجمهورية الرومانية، هو حرية الفكر؛ وكانت تعاليم أبيقور ذائعة بين الطبقة المثقفة؛ ثم الإمبراطور أوغسطس بحركة رجعية استعاد بها الفضيلة القديمة والديانة القديمة، فكان من أثر ذلك أن امتنع الناس عن قراءة قصيدة لوكريشس «فى طبائع الأشياء» وظلت كذلك حتى جاءت النهضة، ولم يبق لنا منها بعد العصور الوسطى إلا نسخة خطية واحدة، سَلِمتْ بمصادفة نادرة من عبث المتعصبين؛ وإنك لتوشك الا تجد شاعرًا آخر غير لوكريشس، قضت عليه الظروف بأن ينتظر كل هذا الأمد قبل أن يعترف الناس به، لكن العصور الحديثة قد كادت تجمع على جوانب النبوغ فيه؛ وحسْبنا أن نذكر أنه مع بنيامين فرانكلن كان هما الكاتبين المحببين لدى شلى.

وقصائده تنظم فلسفة أبيقور شعرًا، فلئن كان الرجلان متفقين على مذهب بعينه، إلا أنهما كانا ذا مزاجين مختلفين جد الاختلاف؛ فقد كان لوكريشس محتدم العاطفة، وكان أشد من أبيقور حاجة إلى دوافع تميل به إلى التزام الحكمة؛ وختَم حياته منتحرًا، والظاهر أنه كان يتعرض لمسّ من جنون آنا بعد آن؛ ويؤكد لنا بعض العارفين بأن جنونه هذا جاء نتيجة لآلام العشق، أو أثرًا لما كان يتعاطاه من مركَّبات تساعد على العشق: وهو يقف من أبيقور موقفه من نبيٍّ جاء لخلاص الإنسان؛ وتراه يعبر بلغة فيها غزارة الشعور الديني، عن شعوره إزاء رجل يعدُّه هادمًا للدين(٩):

لما سقط الحياة الإنسانية طريحة على الأرض

تدوسها «الديانة» القاسية بأقدامها.

عَلَنًا وتسحقها بخبثها سحقًا؛

تلك الديانة التى أطلت برأسها

من السماء، ونظرت إلى الإنسان الفانى

نظرة مخيفة؛ نهض رجل من اليونان

ولم يرهب أن يشخص ببصره الفانى إليها،

فكان أول من يقف على قدميه إزاءها متحديًا،

فلا الأساطير عن الآلهة، ولا البروق،

كلا ولا رعود السماء المروِّعة قد نالت من عزيمته،

بل زاد كل ذلك من بأسه وبسالة نفسه،

حتى لقد شاقه أن يكون أول إنسان

يحطم على الطبيعة أبوابها التى أحكم إغلاقُها؛

ولذا ترى حدةً نشاطه الفعلى قد سادت،

فمضى فى طريقه قُدُما، مُبْعداً عن حدود العالم المشتعلة،

ضاريا بعقله وروحه فى أجواء فسيحة

مطوفًا بهما أرجاء الكون التى ليس لها حدود؛

ثم عاد إلينا من هناك مظفراً

عاد إلينا مزوداً بمعرفة ما يمكن وجوده وما لا يمكن،

فعلَّمنا علماً دقيقاً من أى المبادئ يستمد

كل شىء قواه ويلتزم حدوده؛

ومن ثم انقلبت الأوضاع، فارتمت «الديانة» بدورها طريحة

ليدوسها الناس بأقدامهم؛

وإنا لنمجد فيه هذا النصر تمجيداً يبلغ عنان السماء

إننا لا نستطيع أن نفهم الكراهية التى أداها أبيقور ولو كريشس إزاء الدين، لو سلَّمنا بما أجمع عليه الرواة عن روح البهجة التى تسود الديانة اليونانية وشعائرها؛ فمثلا قصيدة «كيتس» التى عنوانها «أنشودة إلى وعاء يونانى» تحيى احتفالا دينيًا، فلا تجعله واحداً من تلك الاحتفالات التى تملأ نفوس الناس بالمخاوف المظلمة الكئيبة؛ فرأيى هو أن العقائد الشعبية لم تكن ـ إلى حد كبير ـ من هذا الطراز البهيج؛ نعم إن عبادة آلهة الأولمب لم يكن فيها عن عسف العقائد الخرافية بمقدار ما كان فى غيرها من صور الديانة اليونانية؛ إلا أن هذه الآلهة الأولمبية نفسها كانت تتطلب أحيانًا أن تُقَدَّم لها الضحايا البشرية حتى كان القرن السابع أو السادس قبل الميلاد؛ وسجلت أساطير اليونان ومسرحياتهم ذلك الضرب من تقديم الضحايا للآلهة(١٠) وقد كانت التضحية ببنى الإنسان لم تزل قائمة فى أرجاء العالم الهمجى كله فى عصر أبيقور؛ إذ كانت تلجأ إليها فى أوقات الأزمات ـ مثل قيام الحروب البونية ـ الشعوب الهمجية كلها، لا تستثن منها حتى أرقاها؛ ولبثت الحال كذلك، حتى جاء الغزو الرومانى.

وقد بيّن «چين هارِسُنْ» Jahne Harrison بيانًا يقطع باليقين، أن اليونان قد كان لهم إلى جانب العقائد الرسمية التى تصطنع عبادة زيوس وأسرته، عقائد أخرى أكثر بدائية، تمازجها شعائر همجية فى هذا الموضع أو ذاك؛ وعمل المذهب الأورفىُّ إلى حد ما على جمع هذه العقائد كلها جنبًا إلى جنب فى عقيدة واحدة، أصبحت هى العقيدة السائدة عند أولئك الذين يغلب عليهم المزاج الدينى؛ وقد تجد أحيانًا من يزعم لك أن الجحيم من ابتكار المسيحية، لكن ذلك خطأ؛ إذ إن المسيحية لم تفعل فى هذا الصدد سوى أن نَسَّقَتْ العقائد الشائعة القديمة فى صورة واحدة؛ فمنذ فاتحة «الجمهورية» عند أفلاطون. يتبين لك فى وضوح أن الخوف من العقاب بعد الموت كان شائعًا فى أثينا إبان القرن الخامس قبل الميلاد، وليس من المعقول أن يكون ذلك الخوف قد قلّ فى الفترة الواقعة بين سقراط وأبيقور (ولست أعنى هنا الأقلية المثقفة بل أعنى الشعب بصفة عامة) ولسنا نشك أيضا فى أن الناس عندئذ قد ألِفوا أن ينسبوا حوادث الطاعون والزلازل والهزائم فى الحروب وما إلى ذلك من كوارث، إلى سخط الآلهة، أو امتناع الناس عن الأخذ بالطِّيَرة والفأل؛ وأعتقد أن الأدب والفن اليونانيين يضللان غاية التضليل فيما له علاقة بالعقائد الشعبية؛ فماذا كنا لنعلم عن «الطائفة النظامية» فى أواخر القرن الثامن عشر؛ إذا لم يبق لنا عن تلك الفترة من مدوَّنات سوى الكتب والصور الأستقراطية التى كتبها أو صوّرها أتباعها عنها؛ إن تأثير «الطائفة النظامية» ـ شأنها شأن العقائد الدينية فى العصر الهلينستى ـ قد صعد من صفوف الناس الدنيا؛ وكان قد بلغ شيئا من قوته بالفعل فى عهد «بوزوِل Bos-well» و «سير جوزوا رينولدز Sir Joshua» ولو أننا لا نتبين شيئا من قوة تلك الطائفة إذا قرأنا ما كتباه عنها؛ وإذن فلا ينبغى لنا أن نحكم على الديانة الشعبية فى اليونان بالصور المرسومة على «الأوعية اليونانية» ولا بالمؤلفات التى كتبها الشعراء والفلاسفة والأرستقراطيون؛ ولم يكن أبيقور أرستقراطيا لا بحكم مولده، ولا بحكم عشرائه، ولعل ذلك يفسر لنا عداءه للديانة عداوة شذ بها عن المألوف.

إن قصيدة لوكريشس هى التى كانت أقوى العوامل على تعريف القراء بفلسفة أبيقور منذ عهد النهضة؛ وأول ما استوقف أنظار هؤلاء القراء ـ أعنى غير

الفلاسفة المحترفين منهم ـ هو التباين بين مذهب أبيقور وبين العقيدة المسيحية فى أمور كالنزعة المادية وإنكار تدخل الله فى أمور الناس، وإنكار خلود الروح؛ وأهم ما يلفت نظر القارئ الحديث هو أن يجد هذه الآراء ـ التى تعد اليوم بصفة عامة آراء تبعث على الهم والقنوط ـ يجدها مبسوطة على نحو يراد به أن تكون إنجيلا لتحرير الإنسان من عبء الخوف؛ على أن لو كريشس يؤمن إيمانًا لا يقل فى ثباته عن إيمان أى مسيحىّ بأهمية العقيدة الصادقة فى أمور الدين؛ فبعد أن يصف كيف يلتمس الإنسان الفرار من نفسه حين يكون ضحية صراع باطنى، وكيف يلتمس عبثًا سبيل الطمأنينة فى تغيير المكان، يقول[11].

إن كل إنسان يلوذ من نفسه فرارًا

ومع ذلك فليس لدى الإنسان قدرة على الفرار من نفسه، إنه يتعلق بها راغمًا.

وتراه يمقتها، لأنه ـ وإن يكن عليلا ـ

لا يقوى على إدراك سبب علته.

وهو سبب لو عرفه حق المعرفة.

لنحَّى كل شىء جانبًا.

وعُنى أولا بداسة طبيعية هذا العالم.

إذ ما هو موضع للشك، إنما هو

حالنا إبان الزمان الأبدى،

لا ريان هذه الساعة العابرة.

فأبناء الفناء عليهم ان يمضوا تلك الأبدية

بعد ان يلحق بهم الموت.

إن العصر الذى عاش فيه أبيقور كان عصرًا منهوك القوى، فكان طبيعيا أن يرى الإنسان فى إفناء نفسه راحة جميلة من عناء روحه؛ وعلى نقيض ذلك لم يكن العهد الأخير من «الجمهورية» فى أعين معظم الرومانيين عصرًا تبدو فيه

مرارة الواقع؛ فكان أصحاب النشاط الجبار ماضين فى خلق نظام جديد من الفوضى القائمة، وهو ما لم يستطع المقدونيون أن يفعلوه؛ أما الأرستقراطى الرومانى الذى تنحى عن السياسة، ولم يأبه قط بالصراع فى سبيل السلطة واستلاب المغانم، فلابد أن يكون مجرى الحوادث قد بدا فى عينيه باعثًا على اليأس الشديد؛ فإذا أضفنا إلى ذلك ما كان ينتاب لوكريشس من حالات الجنون آنا بعد آن، لم يعد ثمة ما يدعو إلى العجب أن نراه يلتمس أمله فى الخلاص، فى عقيدة تنادى بمحو الوجود.

لكن الخوف من الموت أعمق جذورًا فى الغريزة البشرية من أن يستطيع إنجيل أبيقور، فى أى عصر من العصور، أن يصادف قبولا عند جمهرة كبيرة من الناس؛ فظل دائمًا عقيدة الأقلية المثقفة؛ بل إنه حتى بين طائفة الفلاسفة - بعد عهد أوغسطس - كان نصيبه الرفض بصفة عامة، إذ كان هؤلاء يؤثرون عليه المذهب الرواقى؛ نعم قد ظل مذهب أبيقور قائمًا بعد موته مدى ستة قرون - وإن يكن قد أخذ خلال تلك الفترة يتناقص حِدَّةً - إلا أن الناس حين أخذت محنة الحياة على هذه الأرض تشتد وطأة على نفوسهم، راحوا يطالبون الفلسفة أو الدين بدواء أقوى من الأبيقورية شفاء؛ أما الفلاسفة، فقد لاذوا بمذهب الأفلاطونية الجديدة، إلا عددًا قليلاً منهم؛ وأما غير المثقفين فقد التمسوا النجاة فى مختلف الخرافات الشرقية، ثم التمسوها بعدئذ فى المسيحية التى جعلوا يقبلون عليها إقبالاً متزايدً على الأيام، تلك المسيحية التى عمدت فى أولى مراحلها إلى تركيز الخير كله فى الحياة الآخرة، فقدمت للناس بذلك إنجيلا يختلف عن مذهب أبيقور اختلاف النقيض عن نقضه؛ غير أن «الفلاسفة» الفرنسيين جعلوا فى أواخر القرن الثامن عشر، يُحْيُون تعاليم مشابهة لتعاليم أبيقور، وهى التعاليم التى نقلها إلى إنجلترا بنثام وأتباعه؛ وقد صدروا فيما فعلوه عن رغبة متعمدة فى معارضة المسيحية، التى نظروا إليها نظرة فيها نفس العداء الذى نظر به أبيقور إلى ديانة عصره.

الهوامش

(١) كتاب «الذريون اليونان وابيقور» تاليف Cyril Bailey طبعة اكسفورد ١٩٢٨ ص ٢٢١؛ وقد جعل «مستر بيلى» من أبيقور مادة اختصاصه، وكتابه قيم جداً للباحث.

(٢) كان الرواقيون غاية فى الإجحاف بأبيقور؛ فترى أبكتاتوس مثلا يخاطبه قائلا: «إن الحياة التى اقمت الدليل على أنها جديرة بك، حياة قوامها الأكل والشرب والجماع والتبرز والكتاب الثانى الفصل العشرون من مؤلف أبكتاتوس الذى عنوانه «أبحاث».

(٣) كتاب «مراحل خمس» لمؤلفه Gilbert Murray ص ١٣٠.

(٤) الدراخمة تساوى ما يقرب من خمسة جنيهات.

(٥) كتاب «الفلاسفة الرواقيون والأبيقوريون» تأليف W. J. Oates ص ٤٧؛ ولقد اخذت من ترجمات «مستر أوتس» ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

(٦) (من راى ابيقور) «غياب الألم هو فى ذاته لذة، بل هو ـ إذا ما حللته تحليلا وافيا ـ أصدق أنواع اللذة Bailey. نفس المرجع المذكور ص ٢٤٩.

(٧) انظر Bailey فى نفس المرجع المذكور له سابقا ص ٥١٧ ـ ٢٠، فى موضوع الصداقة وتناقض ابيقور مع نفسه تناقضًا مقبولاً.

(٨) يأخذ «إدنجتن» فى عصرنا هذا براى شبيه بهذا، فى شرحه لمبدأ اللاحتمية.

(٩) أنا اقتبس الترجمة (الإنجليزية) من مستر ر. س ترفليان ج ١، ٦٠ ـ ٧٩.

(١٠) يذكر لوكريشس حادثة التضحية بـ «إفچينيا» مثلا يستشهد به على الضرر الذى تنزله العقائد الدينية. ج ١، ص ٨٥ ١٠٠.

(١١) ج ٣، ١٠٦٨ ـ ٧٦؛ فى هذا الموضع أيضا أقتبس من الترجمة (الإنجليزية) التى ترجمها مستر ر. س ترفليان.

الفصل الثامن والعشرون

المذهب الرواقى

كانت الرواقية معاصرة للأبيقورية من حيث النشأة، لكنها كانت أطول من زميلتها تاريخًا، وأقل منها ثباتًا على المبدأ؛ فتعاليم مؤسسها زينون فى الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد، لم تكن أبدًا هى التعاليم التى أخذ بها مرقص أورليوس فى النصف الثانى من القرن الثانى بعد الميلاد؛ فقد كان زينون ماديا، إذ كانت تعاليمه فى أساسها مزيجًا من المذهب الكلبى ومن مذهب هرقليطس؛ غير أن الرواقيين أخذوا يبعدون عن المادية شيئًا فشيئًا - بفضل امتزاج المذهب الأفلاطونى الجديد بمذهبهم - حتى لم يعد فى النهاية إلا أثر طفيف للمادية فى المذهب الرواقى؛ أما مذهبهم الأخلاقى، فالحق إنه لم يتغير إلا تغيرًا ضئيلاً جدًا، وظل محتفظًا بالجانب الذى عده معظمهم أهم الجوانب جميعًا؛ ومع ذلك، فقد حدث فى هذا الجانب الأخلاقى نفسه أن تغير مركز الاهتمام؛ فكانت الأيام كلما أمنعت فى سيرها، قل اشتغال أصحاب المذهب بجوانب الرواقية الأخرى غير جانبها الأخلاقى، وازدادوا حصرًا لاهتمامهم فى الأخلاق وفى تلك الأجزاء من اللاهوت التى تتصل بالأخلاق اتصالا وثيقًا؛ لكننا إذا ما أردنا دراسة الرواقيين الأولين جميعًا، صادفتنا عقبة وهى إنه لم يبق من مؤلفاتهم سوى نتف قليلة؛ وليس بين أيدينا من المؤلفات الكاملة إلا ما يتصل منها بـ «سِنِكاَ» و

«أبكتاتوس» و«مرقص أورليورس» وهم ينتمون إلى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد.

إن الرواقية أقل اصطباغا بالروح اليونانى من أية مدرسة أخرى من مدارس الفلسفة التى تتناولها بالبحث حتى الآن؛ وكان الرواقيون الأولون سوريين فى كثرتهم الغالبة، كما كان معظم الرواقيين المتأخرين من الرومان؛ ويشك «تارنTarn» (فى كتاب المدنية الهلينستية، ص ٢٨٧) فى وجود آثار كلدانية فى المذهب الرواقى؛ ويلاحظ «أوبرفجUeberweg» بحق أن اليونان حين أخذوا فى صبغ العالم المتأخر بالحضارة اليونانية؛ أسقطوا من هذه الحضارة عناصرها التى تلائم اليونان وحدهم؛ وكانت الرواقية ـ على خلاف الفلسفات اليونانية الخالصة الأخرى التى سبقتها ظهوراً ـ ضيقة فى افقها العاطفى، هل كانت متعصبة لتعاليمها تعصبًا أعمى بوجه من الوجوه؛ لكنها إلى جانب ذلك كانت تحتوى على عناصر دينية أحس العالم إنه بحاجة إليها، وظهر أن اليونان عاجزون عن إمداد العالم بمثلها؛ وقد صادفت الرواقية هوى عند الحكام بصفة خاصة؛ فيقول الأستاذ «جلبرت مرى»: «لقد أعلن كل خلفاء الإسكندر تقريبًا، بل لنا إن كل الملوك الرئيسيين فى الأجيال التى جاءت بعد زينون؛ قد أعلنوا أنفسهم رواقيين».

كان زينون من أهل فينيقيا، ولد فى سيتيوم من أعمال قبرص، فى عام يقع فى النصف الثانى من القرن الرابع قبل الميلاد؛ والأرجح فيما يظهر، أن أسرته كانت مشتغلة بالتجارة؛ وأن أول ما نقل زينون إلى أثينا مصلحة تتصل بشئون التجارة؛ على أنه لما كان فى أثينا، اشتدت به الرغبة فى دراسة الفلسفة؛ وكانت آراء الكلبيين أقرب إلى طبيعته من آراء أية مدرسة أخرى، لكنه كان مع ذلك يميل بعض الشىء إلى اختيار ما يلائمه من تعاليم المذاهب المختلفة؛ فقد اتهمه أتباع أفلاطون بانتحال تعاليم الأكاديمية لنفسه؛ وكان سقراط هو الإمام الأول للرواقية من أول عهدها إلى آخره؛ فموقعه إبان المحاكمة، ورفضه الفرار، وهدوؤه إزاء الموت، ودفاعه عن الرأى القائل بأن من يعمل على نشر الظلم يضر نفسه أكثر مما يضر ضحيته، كل هذه أمور لاءمت التعاليم الرواقية أكمل ملاءمة، كما لاءمها كذلك عدم تفرقته بين الحرارة والبرودة، وبساطته فى أمور الطعام والثياب،

وعزوفه عزوفًا تامًا عن كل لذائذ الجسد؛ إلا أن الرواقيين لم يعتنقوا قط مذهب أفلاطون فى المثل، ورفض معظمهم أن يأخذ بأدلته التى أقامها على خلود الروح، ولو أن الرواقيين المتأخرين وحدهم قد تبعوه فى اعتبار الروح غير مادية، أما الرواقيون المتقدمون فقد أخذوا بوجهة نظره هرقيلطس بأن الروح مؤلفة من نار مادية؛ وإننا لنجد هذا المذهب نفسه مذكورًا باللفظ عند «ابكتاتوس» و «مرقص أورليوس» لكن الظاهر أن النار عندهم لا ينبغى فهمها بالمعنى الحرفى للكلمة، باعتبارها عنصرًا من العناصر الأربعة التى تتكون منها الأشياء المادية.

لم يكن زينون يطيق الوقوف عند لطائف التفكير الميتافيزيقى؛ فالشىء الهام فى نظره هو الفضيلة، ولم يكن للفيزيقا أو الميتافيزيقا عنده من قيمة إلا بمقدار ما يساعدان على الفضيلة؛ ولقد حاول أن يقاوم الاتجاهات الميتافيزيقية فى عصره بوساطة الإدراك الفطرى السليم، وهذا معناه فى اليونان نزوع إلى المذهب المادى؛ فكانت تضايقه الشكوك التى توجه الى سلامة الركون إلى الحواس، ولذا تطرف فى الدفاع عن المذهب المضاد لذلك الاتجاه.

«بدأ زينون بإثبات وجود العالم الحقيقى؛ فسأله الشكاك: «ماذا تعنى بقولك حقيقى؟» «أعنى شيئًا صلبًا وماديًا، وأعنى أن هذه المنضدة مادة صلبة» فسأل الشكاك: «وما رأيك فى الله وفى الروح؟» فقال زينون «هما على أكمل ما تكون الصلابة، هما أشد صلابة من المنضدة»، وهل الفضيلة أو العدالة أو حكم الثلاثة مادة صلبة كذلك؟ فقال زينون: «طبعًا، إنها غاية فى الصلابة[1]»

وواضح أن زينون فى هذه النقطة قد اندفع - كما اندفع كثيرون غيره - بحماسته ضد الميتافيزيقا، إلى القول بميتافيزيقا خاصة به.

وكانت التعاليم الرئيسية التى تمسكت بها المدرسة الرواقية طوال تاريخها كله، تدور حول الجبرية الكونية والحرية الإنسانية؛ فقد آمن زينون بأن الصدفة لا وجود لها، وأن مجرى الطبيعة محدد تحديدًا كاملا بفعل القوانين الطبيعية؛ فقد كانت النار أول الأمر هى وحديها العنصر الموجود، ثم ظهرت سائر العناصر - الهواء والماء والتراب، (على هذا التوالى) . ظهرت هذه العناصر شيئًا فشيئًا، لكن

النار ستعود فتلتهم الكون بأسره، إن عاجلا وإن آجلا، بحيث يعود كل شىء إلى الحالة النارية من جديد؛ وليست هذه الرجعة إلى النار ـ فى رأى معظم الرواقيين ـ هلا كما ينتهى به كل شئ، كهذه النهاية التى يأخذ بها المذهب المسيحى، بل هى ختام دورة واحدة، وستعود العملية نفسها من جديد فى دورة أخرى، ثم تعود وتعود إلى ما لا نهاية له من الدورات؛ فكل ما يحدث الآن، قد حدث فيما مضى، وسيعود إلى الحدوث من جديد، لا مرة واحدة، بل مرات لا يحصرها عدد.

ومذهب الرواقية إلى هنا قد يبدو متجهما، لايزيد قط فى إشاعة الطمأنينة النفسية عن المذهب المادى فى صورته المألوفة، كمذهب ديمقريطس؛ لكن هذا جانب واحد منه؛ وأما الجانب الآخر، فهو أن مجرى الطبيعة عند الرواقية ـ كما كان عند رجال اللاهوت فى القرن الثامن عشر ـ يسير وفق إرادة مشرع بسن القوانين، ويتصف فى الوقت نفسه بحب الخير، فقد رُسمت الخطة للكون فى جملته، وهى خطة شملت التفصيلات بكل صغيرة فيها، فقد رُسمت بحيث تحقق غايات معينة بوسائل طبيعية؛ وهذه الغايات يمكن إدراكها فى حياة الإنسان، اللهم إلا ما يتصل منها بالآلهة والشياطين؛ فلكل شىء غاية متصلة ببنى الإنسان، فبعض الحيوان صالح للأكل، وبعضه يهيئ اختباراً للشجاعة، بل إن بقى الفراش نافع؛ لأنه يساعدنا على اليقظة فى الصباح، فلا نطيل الرقاد فى المخادع، وتسمى «القوة» العليا أحيانًا بكلمة اللّه، وأحيانًا بكلمة زيوس، وقد فرق «سنكا» بين زيوس هذا وبين ذلك الذى يعتقد فيه عامة الناس ـ وهو أيضًا كائن حقيقى ـ لكنه تابع لذاك.

وليس اللّه منفصلا عن العالم، بل هو روح العالم، وكل منا فيه جزء من «النار الإلهية» وكل الأشياء أجزاء من نسق واحد، نسميه الطبيعة؛ وحياة الفرد خيرة مادامت متوائمة مع الطبيعة فى نغم واحد؛ بل يجوز لنا أن نقول إن كل حياة متناغمة مع الطبيعة، لأنها حياة قد استوجبتها قوانين الطبيعة، لكننا من ناحية أخرى نقول إن الحياة الإنسانية لا تكون فى نغم واحد مع الطبيعة، إلا إذا اتجهت إرادة الفرد نحو غايات هى بين الغايات التى تنشدها الطبيعة؛ وتتألف «الفضيلة» متفقة مع اتجاهات الطبيعة؛ ولئن كان الأشرار بطبيعة الحال يطيعون قانون اللّه

بفعلهم الشر، إلا أنهم يقترفون شرهم هذا على غير إرادتهم منهم، فهم كما شبههم «كلينثر» كالكلب رُبط إلى عربة، وأُجبر إجبارًا على متابعة العربة حيثما سارت.

الفضيلة هى الخير الأوحد فى حياة الإنسان الفرد، ولا اعتبار لأشياء كالصحة والسعادة والملك؛ ولما كانت الفضيلة قائمة فى الإرادة، فكل ما هو خير حقًا أو شر حقًا فى حياة الإنسان، يتوقف عليه هو نفسه؛ إنه قد ينقلب فقيرًا، ولكن ما قيمة هذا؟ إنه يستطيع أن يظل فاضلا؛ وقد يضعه الطاغية فى غيابة السجون، لكنه مع ذلك يستطيع أن يتمسك بحياته حياة متناغمة مع الطبيعة؛ وقد يحكم عليه بالموت لكنه يستطيع مع ذلك أن يموت ميتة الشرف كما مات سقراط؛ إن غيرك من الناس لا سلطان لهم عليك إلا فى أمور الظاهر، أما الفضيلة ـ وهى وحدها الشىء الخير حقًا ـ فمتوقفة على الفرد وحده دون سواه، ولذلك فلكل إنسان مطلق الحرية، على شرط أن يحرر نفسه من شهوات الحياة الأرضية؛ ويخطئ الحكم من يظن أن هذه الشهوات لها السيادة؛ أما الحكيم صاحب الأحكام الصادقة؛ فهو المتحكم فى مصير نفسه، فيما يتعلق بكل ما له قيمة فى رأيه، وذلك لأنه لا تستطيع قوة خارجية أن تسلبه فضيلته.

ويكتنف هذا المذهب مشكلات منطقية واضحة؛ فإذا كانت الفضيلة حقا هى الخير الذى لا خير سواه، لزم أن يحصر اللّٰه الخير عنايته فى إحداث الفضيلة، ومع ذلك نرى قوانين الطبيعة قد أخرجت كثيرين من مقترفى الخطيئة: وإذا كانت الفضيلة هى الخير الأوحد، لما كان هناك حجة ضد القسوة والظلم؛ لأن القسوة والظلم ـ كما قال الرواقيون وأعادوا القول مرة بعد مرة ـ تهيئان لمن يقع تحت تأثيرهما أحسن فرصة تتيح له ممارسة فضيلته وإذا كانت الدنيا مجبرة بقوانينها جبرًا كاملا كانت القوانين الطبيعية هى التى تقرر لى أن أكون فاضلا أو لا أكون؛ وإذا كنت شريرا، فالطبيعة هى التى ألزمتنى أن أكون شريرا، واستحالت على الحرية التى يقال إن الفضيلة تهبها للإنسان.

إن العقل الحديث ليتعذر عليه أن يرى موجبًا للتحمس لحياة فاضلة، إذا كانت تلك الحياة ليس من شأنها أن تنتج شيئًا؛ إننا نثنى على رجل الطب الذى يخاطر

بحياته فى وباء الطاعون، لأننا نرى المرض شرًا، ونأمل أن يقل وقوعه؛ أما إذا لم يكن المرض شرًا، فخير لرجل الطب أن يظل فى داره مستريحًا؛ أما الرواقى فيقول إن فضيلة مثل ذلك الرجل غاية فى ذاتها، لا وسيلة تؤدى إلى ما هو خير؛ فإذا نحن ألقينا بأبصارنا إلى بعيد، سألنا: ما هى الغاية النهائية التى تترتب على الرواقية؛ خراب العالم القائم بفعل النار، ثم عودة العالم سيرته الأولى؛ فهل يمكن أن ترى عبثًا مخريًا أكثر من هذا العبث؛ فقد ترى تقدمًا هنا وتقدما هناك، لكنه تقدم مرهون بوقت معين، ولن يكون فى نهاية الأمر سوى أن يبدأ كل شىء سيرته من جديد؛ إننا إذ نرى شيئًا يؤلم ألما فوق ما يمكن احتماله، رجونا أن يزول مثل ذلك الشىء بعد حين، أما الرواقى فيؤكد لنا أن ما يحدث الآن سيعود إلى الحدوث مرة بعد مرة؛ وإن الإنسان لا يسعه إزاء ذلك إلا أن يقول بأن الإله الخير الذى يشرف على العالم فى سيره الكلى، لابد أن ينتابه اليأس آخر الأمر مللا من هذا التكرار.

يضاف إلى ذلك شىء من برود العاطفة فى تصور الرواقيين للفضيلة؛ فهم لا يهاجمون العواطف السيئة وحدها، بل يهاجمون العواطف جميعًا؛ فالحكيم ليس من شأنه أن يعطف على أحد، فإذا مات أطفاله، فكر قائلا إن هذه الحادثة لا تعوق قيام فضيلته هو، ولذا فهو لا يعانى ألما عميقًا؛ ولا بأس فى الصداقة التى رفع من شأنها أبيقور، لكنها لا ينبغى أن تصل بك إلى حد يسمح للكوارث التى تحل بالصديق أن تعكر عليك هدوء نفسك المقدس؛ وأما عن الحياة العامة، فقد يكون من واجبك أن تأخذ بنصيب فيها، مادامت تتيح الفرص للعدالة والاحتمال وما إليها من فضائل، لكنه يجوز لك أن تندفع بالرغبة فى إفادة الإنسانية، لأن الفوائد التى فى مستطاعك أن تفيضها على الناس، مثل الحياة الآمنة والزيادة من القوت، ليست بالفوائد الحقيقية، وعلى كل حال، فليس يهمك أنت سوى فضيلة نفسك؛ إن الرواقى لايرى إنه فاضل لكى يفعل خيرًا، بل هو يفعل الخير لكى يكون فاضلا؛ ولم يرد على خاطره أن يحب جاره كما يحب نفسه، فالحب لا وجود له فى تصوره للفضيلة، اللهم إلا الحب بمعناه السطحى.

وحين أقول هذا، فإنما يدور الحب فى خاطرى، باعتبار الحب عاطفة لا مبدأ؛ إذ بشر الرواقيون بالحب الشامل للناس جميعًا، متخذين الحب مبدأ؛ وإنك لتجد هذا المبدأ عند «سنكا» وخلفائه، وربما أخذه هؤلاء عن رواقيين سابقين لعهدهم؛ إن منطق المدرسة الرواقية قد أدى إلى تعاليم صارمة ثم خفف من صرامتها ما اتصف به أتباع المذهب من شعور إنسانى، فقد كان هؤلاء الأتباع أفضل جدًا بأشخاصهم مما كانوا ليكونوا لو أنهم التزموا حدود مذهبهم التزاما دقيقا؛ ويقول «كانت» ـ الذى يشبههم ـ إنه لزام عليك أن تكون رحيما بأخيك، لا لأنك تحبه، بل لأن القانون الأخلاقى يلزمك بالرحمة، ومع ذلك فإنى أشك فى إنه قد عاش حياته الخاصة وفقا لهذا المبدأ

ودعنا الآن من هذه الأقوال العامة، لننتقل إلى تاريخ الرواقية:

إننا لا نعلم عن «زينون[٢]» إلا طائفة من النتف، ومنها يبدو إنه قد عرف الله بأنه العقل النارى للعالم، وإنه قال إن الله جوهر مادى، وأن الكون كله يؤلف جوهر الله؛ ويقول «تيرتوليان» إنه بناء على رأى زينون يكون الله ساريا خلال العالم المادى، كما يسرى العسل فى أقراصه؛ ويروى «ديوجنيز ليرتيوس» عن زينون إنه قال إن «القانون العام» الذى هو «العقل الصحيح» ويتخلل كل شىء، هو نفسه ما نطلق عليه اسم «زيوس» وهو الرئيس الأعلى لحكومة الكون: إن «الله» و «العقل» و «القضاء» وزيوس كلها أسماء على مسمى واحد؛ و«القضاء» قوة تحرك المادة؛ ومن أسماء تلك القوة أيضًا «العناية الإلهية»و «الطبيعة»؛ ولا يؤمن زينون بضرورة قيام المعابد للآلهة: «لا حاجة بنا إلى إقامة المعابد، ولا ينبغى أن ننظر إلى المعبد نظرتنا إلى شىء ذى قيمة كبيرة، أو نظرتنا إلى شىء مقدس؛ فلا شىء مما يصنعه البناءون أو الميكانيكيون يجوز أن يكون ذا قيمة كبيرة أو أن يكون مقدسا»؛ والظاهر إنه قد آمن ـ كما آمن الرواقيون المتأخرون ـ بالتنجيم والعرافة؛ ويقول شيشرون إنه قد عزا إلى النجوم قوة إلهية؛ ويقول ديوجنيز ليرتيوس: «إن الرواقيين قد سلموا بصحة العرافة بكافة ضروبها؛ وهم يقولون إنه مادام ثمة «عناية إلهية» فلابد أن يكون هنالك سبيل للعرافة؛ وهم يبرهنون على صحة فن العرافة بطائفة من المواقف صدقت فيها نبوءات العرافين كما زعم زينون»، وقد كان «كريسبوس» صريحًا فى هذا الموضوع.

إن المذهب الرواقى فيما يختص بالفضيلة، غير مذكور فى النتف الباقية لدينا مما كتب زينون، لكنه فيما يظهر قد آمن به.

وأشهر ما يشتهر به «كلينثيز» من أهل آسوس، وهو الخلف المباشر لزينون، شيئان: الأول هو ما ذكرناه عنه فيما سلف من إنه اعتقد بأن أرسطرخس من أهل ساموس، قد خرج على الدين حين جعل الشمس ـ بدل الأرض ـ مركزا للكون؛ والثانى هو «ترنيمته لزيوس» وفى هذه الترنيمة جزء كبير مما كان يمكن أن يجرى على قلم الشاعر پوپ أو سواه من مثقفى المسيحيين فى القرن الذى تلا نيوتن؛ بل إن الدعاء القصير الذى قاله كلينثيز، لأقرب إلى روح الميسحية، وهو:

أيا زيوس وأيها ذا القدر، اهديانى:

اهديانى سواء السبيل.

وأيا ما كان العمل الذى تريداننى أن أؤديه.

اهديانى فيه سواء السبيل.

إنى اتبعكما بغير خوف؛ فإذا ما تولتنى ريبة،

وتلكأت فى الطريق وترددت فى العمل،

كان حتما علىَ رغم ذلك ان أتبع ما تأمراننى به.

وجاء «كريسپوس» (٢٨٠ ـ ٢٠٧ ق. م) بعد كلينثيز، فكان مؤلفا غزير الإنتاج، حتى يقال إنه كتب سبعمائة كتاب وخمسة كتب؛ وهو الذى جعل المذهب الرواقى مذهبًا متسق الأجزاء فه روح التعمق العلمى؛ وقد ذهب إلى أن زيوس وحده ـ النار العليا ـ هو الخالد؛ أما سواه من الآلهة، بما فيه ذلك الشمس والقمر، فتولد وتموت؛ ويقال إنه فكر فى أن يجعل اللّه بريئًا من إحداث الشر، لكننا لا نرى كيف استطاع أن يوفق بين هذا الرأى وبين القول بالجبرية، وهو فى مواضع اخرى يتناول موضوع الشر على نحو ما تناوله به هرقليطس، ذاهبًا إلى أن الأضداد يتضمن بعضها بعضًا، وعلى ذلك يكون الخير بغير الشر مستحيلا من الوجهة المنطقية «ليس أشد جهالة من أولئك الذين يزعمون أن الخير كان يمكن وجوده

بغير قيام الشر إلى جانبه؛ إذ لما كان الخير والشر متقابلين، كان لابد من وجودهما معًا متضادين» وهو يرجع إلى أفلاطون لا إلى هرقليطس لتأييد هذا المذهب.

وذهب «كريسپوس» إلى أن الرجل الخير سعيد دائمًا، وأن الشرير شقى دائمًا، وأن سعادة الرجل الخيّر لا تختلف فى شىء قط عن سعادة اللّه؛ وكان الرأى متضاربًا فى مسألة ما إذا كانت الروح تظل قائمة بعد الموت؛ أما «كلينثز» فيرى بأن الأرواح جميعًا تظل قائمة حتى يجىء الاحتراق العام التالى (حين يندمج كل شىء فى اللّه)، لكن «كريسپوس» يذهب إلى أن ذلك لا يصدق إلا على أرواح الحكماء من الناس دون سواهم: وقد كان أقل استغراقًا بكل اهتمامه فى الجانب الأخلاقى من الرواقيين المتأخرين؛ بل إنه قد جعل المنطق أساسًا جوهريًا؛ ومما يعزى إلى الرواقيين فى هذا الباب القياس الشرطى بفرعيه الاتصالى والانفصالى، وكلمة «الانفصال» نفسها، كما يعزى لهم كذلك دراسة النحو وابتكار حالتى الفاعل والمفعول فى تصريف الأسماء؛ وكان لـ «كريسپوس» - أو لغيره من الرواقيين الذين ألهمتهم تآليفه - نظرية دقيقة فى المعرفة، وهى نظرية تجريبية فى أساسها، قائمة على أساس الإدراك الحسى، ولو أنهم اعترفوا بأن بعض الأفكار والمبادئ تستمد صحتها من الفطرة الإنسانية المشتركة بين الناس جميعًا؛ أما زينون والرواقيون الرومان فقد اعتبروا كل الدراسات النظرية تابعة للأخلاق: فهو يقول إن الفلسفة كالبستان، المنطق جدرانه، والفيزيقا أشجاره، والأخلاق ثماره؛ أو هى كالبيضة، المنطق قشرتها، والفيزيقا بياضها، والأخلاق صفارها[٤]؛ لكن يظهر أن «كريسپوس» قد جعل قيمة أكبر للدراسات النظرية غير مستندة فيها إلى الدراسات العملية؛ ومن الجائز أن يكون تأثيره سببًا فى أن كثيرين من الرواقيين قد اشتغلوا بالرياضة وسائر العلوم حتى تقدمت بعض التقدم على أيديهم.

ثم أصاب الرواقية تحوير كبير بعد عهد «كريسپوس»، وذلك على أيدى رجلين هامين، هما «پانيتيوس» و« پوزيدونيوس»؛ أما پانيتيوس فقد أدخل على المذهب عنصرًا ملحوظًا من الأفلاطونية، ونفض يديه من النزعة المادية؛ وقد كان صديقًا

لـ «سيپيو» الأصغر، كما كان له أثر فى شيشرون الذى كان أول من عرف الرومان بالمذهب الرواقى؛ بل كان «پوزيدونيوس» أمبروس أكبر أثرًا فى شيشرون و، وقد درس شيشرون عليه فى دروس؛ پوزيدونيوس هذا قد تلقى العلم على يدى پانيتيوس، الذى مات حوالى ١١٠ بعد الميلاد.

كان پوزيدونيوس (حوالى ١٣٥ ـ حوالى٥١ ق. م) يونانيًا سوريًا، وكان لم يزل فى طفولته حى أسدل الستار على الإمبراطورية السليوكية؛ ولعل ما حدا به إلى السفر ناحية الغرب؛ ما شهده من الفوضى فى سوريا؛ فسافر أولا إلى أثينا حيث تشرب الفلسفة الرواقية؛ ثم أمعن بعد ذلك فى السفر تجاه الغرب إلى حيث كانت الأجزاء الغربى من الإمبراطورية الرومانية «فشهد بعينيه غروب الشمس فى المحيط الأطلنطى، فيما وراء العالم المعروف، وشهد كذلك الساحل الإفريقى المواجه لإسبانيا؛ حيث كانت الأشجار مليئة بالقردة؛ ثم شهد القرى التى تسكنها أقوام همج، وهى القرى الواقعة داخل القارة على مبعدة من مارسيليا، حيث كانت الرءوس البشرية المدلاة من أبواب المنازل رموزًا للنصر، منظرًا مألوفًا من مناظر الحياة الجارية[٥]»، وقد أصبح پوزيدونيوس كاتبًا غزير الإنتاج فى الموضوعات العلمية؛ بل كان من أسباب سفره رغبته فى دراسة المد والجزر، وهى دراسة لا يمكن أداؤها فى البحر الأبيض المتوسط؛ وكان له فى الفلك أبحاث ممتازة، فكما أسلفنا القول فى الفصل الرابع والعشرين، كان تقديره لبعد الشمس أقرب تقديرات العصور القديمة إلى الرقم الصحيح[٦]؛ وكذلك كان مؤرخا نابغًا ـ فهو الذى استأنف عمل پوليبيوس؛ على إنه كان معروفًا قبل كل شىء بأنه فيلسوف يتخير من شتى الفلسفات ما يصادف قبوله، لهذا تراه قد مزج بالرواقية جانبًا كبيرًا من تعاليم أفلاطون التى يظهر أن قد نسيتها الأكاديمية فى المرحلة التى سادها فيها التشكك.

وتظهر هذه الصلة الوثيقة بينه وبين أفلاطون فى تعاليمه الخاصة بالروح وبالحياة بعد الموت؛ فقد كان من رأى «بانيتيوس» ـ كما هو الرأى عند معظم الرواقيين ـ أن الروح تفنى مع فناء الجسد؛ أما «پوزيدونيوس» فيقرر على نقيض ذلك أن الروح تظل حية فى الهواء، حيث تبقى فى معظم الحالات بغير تغير حتى

يحل بالعالم الاشتعال التالى؛ وليس ثمة جحيم، لكن الأشرار بعد الموت لا يكونون سعداء كالأخيار، لأن الخطيئة تجعل أبخرة الروح طينية، فيثقلها هذا الطين عن الصعود إلى حيث تصعد أرواح الخيرين؛ والممعنون فى الشر يظلون على مقربة من الأرض ويعودون عن طريق التناسخ، وأما الفضلاء بمعنى الفضيلة الصحيح، فيصعدون إلى عالم النجوم، حيث يقضون زمانهم يرقبون النجوم فى دورانها، وفى وسعها عندئذ أن تقدم المعونة للأرواح الأخرى، وهذا يفسر (فى رأيه) صدق التنجيم، ويقترح «بيڤانBevan» رأيًا وهو أن الإحياء للأفكار الأورفية، وتنسيق العقائد «الفيثاغورية الجديدة» على يدى پوزيدونيوس، ربما عمل على تهيئة السبيل لظهور المذهب الغنوسطى (وهو مذهب فى المسيحية يعتقد بأن الخلاص سبيله المعرفة دون الإيمان)؛ وهو يضيف إلى ذلك قوله الصادق بأن الذى قضى على هذه الفلسفات التى من قبيل پوزيدونيوس، لم يكن هو الدين المسيحى، بل نظرية كوبرنيق [٧]، وقد أصاب «كلينثيز» حين اعتبر أرسطرخس من أهل ساموس عدوًا خطيرًا.

وهناك ثلاثة رجال كانوا أهم بكثير من هؤلاء الرواقيين الأولين، من الوجهة التاريخية (ولو أنهم لم يكونوا أهم منهم من الوجهة الفلسفية) وأعنى بهم أولئك الذين كانت لهم صلة بروما، وهم: «سنكا» و «إبكتاتوس» و «مرقص أورليوس» ـ وهم وزير، وعبد، وإمبراطور على التوالى.

كان سنكا حوالى ٣ ق. م إلى ٦٥ ميلادية اسبانيا، وكان أبوه رجلا مثقفًا يقيم فى روما؛ واتخذ «سنكا» لنفسه سيرة سياسية، وبلغ حدًا لا بأس به من النجاح، لولا إنه أبعد إلى كورسيكا (٤١ ميلادية)، أبعده الإمبراطور «كلوديوس»، لأنه أثار عداوة الإمبراطورة «مسالينا»؛ ثم جاءت زوجة كلوديس الثانية، وهى «أجريپينا» فاستدعت سنكا من منفاه سنة ٤٨ ميلادية، وعيّنته مربيًا لولدها الذى بلغ من عمره الحادية عشرة؛ وكان سنكا أقل حظًا من أرسطو فى تلميذه، فالتلميذ هذه المرة هو الإمبراطور نيرون؛ وعلى الرغم من أن سنكا قد احتقر المال بصفته الرسمية باعتباره رواقيًا، إلا أنه فى الواقع قد جمع لنفسه ثروة طائلة، بلغت ـ كما قيل ـ ثلاثمائة مليون من السسترات (وهو مبلغ يقرب من ثلاثة ملايين من

الجنيهات)، وقد حصل على جانب كبير من هذا المال بإقراضه القروض فى بريطانيا ؛ويقول «ديوDio» إن إسرافه فى نسبة الأرباح التى كان يتقاضاها، كان سببًا من الأسباب التى أدت إلى الثورة فى تلك البلاد؛ ولو صح ما يقال، فإن البطلة «الملكة بوديقا» تزعمت ثورة على الرأسمالية كما تمثلت فى شخص هذا الفيلسوف الذى جعل من نفسه رسولا من رسل التقشف.

ولما أخذ نيرون يزداد فى استهتاره تحللا من القيود، أخذ سنكا شيئًا فشيئًا يفقد خطوته عنده، حتى اتهم آخر الأمر - بحق أو بغير حق - بالاشتراك فى مؤامرة واسعة النطاق لقتل نيرون، وتولية إمبراطور جديد على العرش - وقال بعضهم إن المقصود كان سنكا نفسه - ونظرا لخدماته السابقة سمح له، فى تساهل معه، أن ينتحر (٦٥ ميلادية).

وجاءت نهايته درسا؛ فلما علم أول الأمر بما قرره الإمبراطور فى شأنه، أخذ يكتب وصية، فلما قيل له إنه لم يعد أمامه من فسحة الوقت ما يتيح له مثل هذا العمل الطويل، عاد إلى أسرته الحزينة وقال: «لا تبالوا، فسأترك لكم ما هو أهم جدًا من الثروة على هذه الأرض، إذ سأترك لكم مثلا من الحياة الفاضلة» - أو قال شيئًا بهذا المعنى؛ ثم فجر عروقه ونادى وأمناءه أن يسجلوا ما ينطق به وهو يلفظ الروح؛ ويقول «تاسِتس» إن سيل بلاغته لم يزل دفاقا خلال اللحظات الأخيرة من حياته؛ ولقى ابن أخيه (أو ابن أخته) لوقان الشاعر ميتة كهذه فى نفس الوقت، ولفظ روحه وهو ينشد أشعاره؛ وقد حكمت العصور التالية على سنكا بمبادئه العالية أكثر مما حكمت عليه بسلوكه العملى الذى يدعو إلى شىء من الريبة؛ وسلكه كثير من «آباء الكنيسة» فى زمرة المسيحيين، وهناك رسائل مفروض فيها أنها تبودلت بينه وبين القديس بولس، يزعم بعض الناس ومنهم القديس چيروم، أنها حقيقة تاريخية وليست بالمنتحلة.

أما إپكتاتوس (ولد حوالى ٦٠ ميلادية ومات حوالى ١٠٠ ميلادية) فرجل من نمط مختلف عن ذلك جد الاختلاف، ولو أنه شديد الشبه به كفيلسوف؛ كان يونانيًا، وكان فى بداية أمره عبدًا لـ «إپافروديتوس» الذى أعتقه نيرون ثم جعله وزيرًا له؛ وكان أعرج، وقيل إن عرجه جاء نتيجة لعقاب شديد نزل به فى أيام

عبوديته، وقد أقام وعلم فى روما حتى سنة ٩٠ ميلادية، وهى السنة التى أبعد فيها الإمبراطور دوميتيان جميع الفلاسفة من البلاد، لأنه لم يؤمن بفائدة المثقفين؛ وعلى ذلك لجأ أبكتاتوس إلى نيكوبولس فى إبيروس، حيث مات بعد بضعة أعوام أنفقها فى الكتابة والتعليم.

وكان مرقص أورليوس (١٢١ ـ ١٨٠ ميلادية) ينزل من السلم الاجتماعى فى طرفه الآخر، إذ كان ابنًا تبناه الإمبراطور الطيب أنطونيوس بيوس الذى كان عمه وصهره، وقد خلفه مرقص أورليوس على العرش سنة ١٦١ ميلادية فاحتفظ لذكراه بالتمجيد؛ وقد اختص مرقص أورليوس نفسه بفضيلة الرواقيين وهو إمبراطور، إذ كان فى حاجة شديدة لقوة الاحتمال، لأن عهده فى الحكم قد أحيط بالكوارث ـ زلازل، وأوبئة وحروب طويلة عسيرة وثورات عسكرية؛ وتدل «تأملاته» التى خاطب بها نفسه، والتى لم يقصد بها إلى النشر فيما يظهر، على إنه قد أحس بعبء واجباته العامة باهظًا، وإنه كان يعانى من شدة الإعياء؛ وقد تبين أن ابنه الوحيد «كومودس» الذى خلفه فى الحكم، رجل من أسوأ من حكم البلاد من الأباطرة السيئين وهم كثيرون، إلا إنه وُفق فى إخفاء ميوله الشريرة ما لبث أبوه حيًا؛ وقد اتهمت «فوستينا» زوجة الفيلسوف بالخطيئة الخلقية العظمى ـ وقد يكون الاتهام على غير أساس صحيح ـ لكنه لم يشك فيها أبدًا، وكلف نفسه بعد موتها أن ينزلها منزلة الآلهة من التقديس؛ ولقد اضطهد المسيحيين لأنهم نبذوا دين الدولة الذى اعتبروه ضرورة سياسية، وكان ذا ضمير حى فى كل أفعاله؛ لكنه لم يوفق إلى النجاح فى الكثرة الغالبة من تلك الأفعال وهو شخصية تستدر العطف، فقد أعد قائمة بالشهوات الدنيوية التى لابد من مقاومتها، ومن رأيه أن أكثرها تضليلا عن جادة الأخلاق القويمة هى الرغبة فى التماس الحياة الهادئة فى الريف، على أن الفرصة لم تسنح له قط لمثل هذه الحياة؛ وبعض «تأملاته» قد كتبه فى معسكره، إذ هو يقوم بحملات عسكرية نائية، لقى فيها من المشاق ما أودى به آخر الأمر.

ومما يستوقف النظر أن «إبكتاتوس» و «مرقص أورليوس» على أتم اتفاق فى كل المسائل الفلسفية، وهذا قد يدلنا على أن الظروف الاجتماعية وإن تكن ذات

أثر فى فلسفة العصر المعين، إلا أن الظروف المحيطة بالفرد الواحد أقل تأثيرًا على فلسفة ذلك الفرد مما قد يذهب بنا الظن أحيانًا، فالفلاسفة عادة رجال لهم درجة من سعة العقل، ويستطيعون إلى حد كبير أن يطرحوا من اعتبارهم ما يطرأ على حياتهم الخاصة من أحداث، لكن هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يستحيل عليهم أن يرتفعوا بأنفسهم عن الخير أو الشر الذى يسود عصرهم، وهو أكبر خطرًا من الخير أو الشر يصيب الفرد الواحد، فإنهم إذا ساءت بهم الأيام، ابتكروا لأنفسهم ألوان العزاء، وإذا جاءت لهم الأيام، وجدت اهتمامهم أقرب إلى المجال العقلى الخالص.

ويبدأ «جِبُن Gibbon» تاريخه المفصل بذكر شرور «كومودوس»، وهو متفق مع معظم كتاب القرن الثامن عشر فى اعتبار عصر الأنطونيين عصرا ذهبيًا، فهو يقول: «إنه إذا طلب من إنسان أن يحدد فترة من تاريخ العالم، بلغت فيها حالة الإنسانية أسعد درجاتها وأوفر حالاتها رخاء، لما تردد فى أن يذكر الفترة التى وقعت بين موت دوميتيان وتولى كومودوس» ويستحيل علينا أن نوافق على هذا الحكم من جميع الوجوه، فإن شر العبودية قد اقتضى كثيرًا من ألوان العذاب، وجعل يمتص عصارة الحيوية من العالم القديم؛ وكانت تقدم المعارض لمشاهدة الناس يتبارزون بالسيوف ويعتركون مع الحيوانات المفترسة، وفى تلك المشاهد ما فيها من قسوة لا تحتمل، ولابد أن تكون هبطت بإنسانية هؤلاء الناس الذين وجدوا المتعة فى رؤيتها؛ نعم إن مرقص أورليوس قد قضى بأن يتبارز المتبارزون بسيوف كليلة، لكن إصلاحه هذا لم يدم إلا أمدًا قصيرًا، فضلا عن أنه لم يفعل شيئًا فيما يختص بمقاتلة الحيوانات المفترسة؛ وكان النظام الاقتصادى غاية فى السوء؛ فكانت إيطاليا قد أخذت تهمل أراضيها الزراعية، وكان سكان روما يعتمدون على توزيع الغلة الواردة من الأقاليم الريفية بالمجان؛ وتركزت روح الابتكار بكافة أنواعه فى الإمبراطور ووزرائه، فلم يكن فى وسع أحد فى طول الإمبراطورية وعرضها سوى الاستكانة للأمر، إلا أن يظهر هنا أو هناك قائد عسكرى ثائر، ونظر الناس إلى الماضى نظرتهم إلى المثل الأعلى، وأما المستقبل فهو فى ظنهم مؤدٍ بهم إلى حالة من الإعياء على أحسن التقدير، وأما على

التقدير السيئ فالمستقبل آت لهم بأسباب الفزع، إننا إذا قارنا نغمة مرقص أورليوس بنغمة «بيكن»، أو «لك» أو «كوندورسيه» رأينا الفرق بين عصر مكدود وعصر يشيع فيه الأمل؛ فالعصر إذا ماساده الأمل، أمكن احتمال شرور عظمى من الشرور القائمة، لأن الناس سيرونها شرورًا فى طريقها إلى الزوال، وأما فى العصر المكدود فأسباب الخير نفسها تفقد بهاءها؛ ولقد لاءمت الأخلاق الرواقية عصر أبكتاتوس وعصر مرقص أورليوس، لأنها أخلاق تبشر باحتمال المصاعب أكثر مما تبعث الأمل.

لاشك فى أن عصر الأنطونيين كان أفضل جدًا من أى عصر جاء بعد ذلك حتى عهد النهضة، وذلك من وجهة نظر السعادة بصفة عامة؛ غير أن الدراسة الدقيقة تبين إنه لم يكن من الازدهار بالدرجة التى تميل بنا آثاره المعمارية إلى افتراضها؛ فالمدينة اليونانية الرومانية لم تترك فى المناطق الزراعية إلا أثرًا خافتًا جدًا، إذا انحصرت تلك المدنية تقريبا فى حدود المدن؛ إنه حتى فى المدن ذاتها، كان هنالك طبقة من سواد الشعب عانت ضربًا من الفقر المدقع الفظيع، كما كان هنالك طبقة كبيرة من العبيد، ويلخص لنا «روستوفتسف Rostovtesff» بحث الأحوال الاجتماعية والاقتصادية فى المدن فيما يأتى [٨].

«إن هذه الصورة لأحوالها الاجتماعية ليست تستلفت الأنظار كما تستلفتها صورة مظهرها الخارجى، فالفكرة التى نكونها مما لدينا من مصادر، هى أن فخامة المدن قد أنشأتها لنفسها أقلية صغيرة جدًا من السكان، وأن ازدهار الحياة لهذه الأقلية الصغيرة نفسها لم يقم إلا على أساس واه نسبيًا، وأن سواد أهل المدن لم يكن له إلا دخل متواضع جدًا، إن لم يكن قد عاش فى فقر شنيع؛ واختصارًا، لا يجوز لنا أن نبالغ فى تقدير ثروة المدن، فمظهرها الخارجى قد يخدع».

يقول إبكتاتوس إننا على هذه الأرض سجناء، نعيش فى جسد من تراب، ويروى لنا عنه مرقص أورليوس إنه اعتاد أن يقول: «إنك روح صغيرة تحمل معها جثمانا»؛ إن زيوس لم يستطع أن يجعل الجسد حرًا، لكنه نفخ فينا نفخة من قدسته؛ إن الله هو أب الناس، ونحن كلنا إخوة، فلا ينبغى لأحد منا أن يقول: «أنا أثينى» أو «أنا رومانى» بل يقول «أنا مواطن ووطنى هو الكون» إنك إذا كنت قريبًا

لقيصر، أحسست اطمئنانا، فكم يكون مدى اطمئنانك الذى تحسه لو كنت قريبًا لله؟ إننا لو عرفنا حق المعرفة أن الفضيلة هى الخير الحقيقى الوحيد، رأينا إنه يستحيل أن يلم بنا شر حقيقى.

«لابد لى أن أموت، لكن هل يتحتم علىّ أن أموت متأوها؟ لابد أن أكون سجينًا، لكن هل يتحتم علىّ أن أضيف إلى السجن عويلا؟ لابد لى أن أعانى من النفى، فهل يمكن لإنسان أن يحول بينى وبين أن أذهب إلى منفاى باسمًا متشجعًا ساكنًا؟ «أفش لنا السر» إنى أرفض أن أفشيه وعدم إفشائه فى مقدورى، «لكنى سأقيدك بالأصفاد» ماذا تقول يا صاح؟ تقيدنى بالأصفاد؟ إنت ستقيد بالأصفاد ساقى، نعم، أما إرادتى فلا، إن زيوس نفسه ليعجز عن قهر إرادتى؛ «إنى سأزجك فى السجن» تريد بذلك جانب الجسد منى، «سأطيح براسك» وأى عجب فى ذلك؟ متى زعمت لك أننى الإنسان الوحيد فى هذه الدنيا الذى لا يمكن لراسه أن يطيح؟

هذه هى الأفكار التى لابد لدارسى الفلسفة أن يتدبروها؛ هذه هى الدروس التى لابد أن يدونوها يومًا بعد يوم؛ وعلى هذه الأفكار يجب أن يدربوا انفسهم[٩]».

إن العبيد متساوون مع سائر الناس، لأن الناس جميعًا سواء فى كونهم أبناء الله.

إنه ينبغى لنا أن نخضع لله كما يخضع المواطن الصالح للقانون «إن الجندى ليحلف يمينًا الا يحترم إنسانًا غير قيصر، أما نحن فنريد أن نحترم انفسنا قبل كل شىء[١٠]» «حين تقف إزاء جلال الإنسان، تذكر أن «كائنا آخر» ينظر من علٍ إلى ما يجرى، وإنه لابد لك أن ترضيه قبل أن ترضى هذا الإنسان[١١]».

من ذا إذن يكون الرواقى؟

ارنى إنسانًا صيغ على غرار الأحكام التى يتطلبها الرواقى، على نحو ما يكون التمثال الذى نصفه بأنه «فيديائى» قد صيغ على غرا فن فدياس؛ ارنى إنسانًا مريضًا يكون فى مرضه سعيدًا، او معرضًا للخطر وسعيدًا مع ذلك، او يحتضر

ويشعر بالسعادة، أو منفيًا وسعيدًا، أو مجللا بالعار وسعيدًا؛ ارنيه؛ أقسم بالآلهة انى مشوق أن أرى رواقيًا؛ كلا، إنك لن تستطيع أن ترينى رواقيًا كملت رواقيته، إذن فأرنى رجلا فى طريقه إلى أن يكون رواقيًا، رجلا قد بدأ السير نحو أن يبلغ هذا المثل الأعلى؛ اصنع لى هذا الفصل، وإلا تحرم رجلا كهلا من رؤية منظر لم يره حتى الآن؛ ماذا؟ هل تظن أنك سترينى زيوس كما نحته فدياس، أو أثينا كما نحتها، ذلك الفن المصنوع من ذهب وعاج؟ إننى أريد روحًا؛ إنى أطالب أيا منكم أن يرينى روح إنسان يريد أن يكون مع اللّٰه كائنا واحدًا، وألا يلوم اللّٰه أو الناس بعد ذلك على شىء، وألا يشعر بالإخفاق فى شىء، وألا يحس سوء الحظ فى شىء، وأن يتحرر من الغضب والحسد والغيرة - أن يرينى إنسانًا (وفيم إخفاء المعنى الذى أريد؟) يريد أن يستبدل بإنسانيته صورة إلهية ويهدف وهو فى هذا الجسد المسكين إلى الاتحاد باللّٰه. أرونى هذا الإنسان، كلا إنكم لن تستطيعوا إلى ذلك سبيلا.

إن أبيقور يعرض علينا كيف ينبغى أن نتصرف إزاء ما يُعَدّ من ألوان الحظ السيئ، وهو يعرض علينا ذلك غالبًا فى صورة محاورات تزول عنها الكلفة.

فهو يؤمن كالمسيحيين بأننا يجب أن نحب أعداءنا؛ وهو يشترك مع سائر الرواقيين فى ازدرائه للذة بصفة عامة، إلا أن هناك ضربًا من السعادة لا يجوز أن يزدرى؛ «إن أثينا جميلة، نعم، لكن السعادة أبهى من ذلك جمالا - وهى الحرية من العاطفة واضطراب النفس، هى الإحساس بأنك لست معتمدًا على أحد فى أمورك» (ص ٤٢٨) إن كل إنسان ممثل فى مسرحية، واللّٰه هو الذى قسم الأدوار بين ممثليها، وواجبنا أن نؤدى دورنا على أكمل وجه، مهما يكن هذا الدور.

إن المدونات التى تسجل تعاليم إبكتاتوس، تتميز بمقدار كبير من الإخلاص والبساطة (وهى مدونات كتبت نقلا عن مذكرات أخذها تلميذه أريان) ومبدؤه الأخلاقى رفيع لا يهبط إلى مستوى هذه الدنيا؛ ومن العسير ان تجد ما يعنيك خيرًا من هذا المبدأ، إذا ما وجدت نفسك فى موقف كان واجبك الأول فيه أن تقاوم قوة الطغيان؛ وهو من بعض الوجوه. مثالد لك اعترافه بالإخاء بين الناس وتعليمه بأن العبيد متساوون مع غيرهم - أسمى من أى مبدأ تصادفه عند

أفلاطون أو أرسطو أو أى فيلسوف آخر ممن استوحوا فى فلسفاتهم نظام الدولة ذات المدينة الواحدة؛ إن الدنيا الواقعة فى عهد إبكتاتوس كانت أحط شأنًا بدرجة كبيرة من أثينا فى عهد بركليز، لكن الشر الكائن فى الأمور الواقعة قد أطلق العنان لخياله الطامح، ودنياه المثلى أسمى من نظيرتها عن أفلاطون، بمقدار ما كانت الدنيا الواقعة فى عصره أحط شأنًا من أثينا فى القرن الخامس.

وتبدأ «تأملات» مرقص أورليوس باعتراف بما هو مدين به لجده ولأبيه ولمتبنيه، ولطائفة من معلميه وللآلهة، وبعض ما يذكره مما هو مدين به لهؤلاء، يستوقف النظر بغرابته، فهو يقول إنه تعلم من ديوجنيتوس ألا يصغى إلى صانعى المعجزات، وتعلم من رستيكوس ألا يقرض الشعر، ومن سكستوس أن يبدو رصينًا فى غير تكلف، ومن اسكندر النحوى ألا يصحح الأخطاء النحوية التى يقع فيها الآخرون، بل أن يستعمل العبارة الصحيحة بعد وقوع المخطئ فى الخطأ فورًا؛ ومن اسكندر الأفلاطونى ألا يقبل عذرًا فى التلكؤ فى رد خطاب بحجة كثرة العمل، ومن متبنيه ألا يعزم بالصبيان؛ (ويمضى فيقول) إنه مدين للآلهة لأنه لم يطل أمد إقامته أيام نشأته مع معشوقة جده، وإنه لم يظهر علامة رجولته قبل أوانها، وأن ذريته ليست تتصف بالغباء ولا هى شائهة الأبدان، وأن زوجته مطيعة ولطيفة وبسيطة، وإنه حين أخذ فى دراسة الفلسفة لم يضيع وقتا فى التاريخ أو فى القياس المنطقى أو الفلك.

والجانب الذى لا يتعلق بالأمور الشخصية من «التأملات» يتفق اتفاقًا شديدًا مع ما يقوله إبكتاتوس؛ ومرقص أورليوس متشكك فى موضوع الخلود، لكنه يقول - كما قد يقول المسيحى - «إنه مادام من الجائز أن ترحل عن هذه الحياة توًا، فعليك أن تنظم أفعالك كلها وأفكارك كلها وفق ذلك»

إن الحياة المتناغمة مع الطبيعة هى الخير، والتناغم مع الكون هو نفسه الذى يسمى طاعة إرادة الله.

«إن كل ما يتناغم معك أيها الكون يتفق وإياى، إن كل ما يقع فى الوقت المناسب بالنسبة لك أيها الكون، لا يكون بالنسبة لى قد وقع قبل أوانه ولا بعد

أوانه؛ إن كل ما تجىء به فصولك هو فاكهتى أيتها الطبيعة: إن كل شىء منك وفيك، وكل شىء إليك يعود؛ إن الشاعر يقول، أيتها المدينة العزيزة يا مدينة سيسروب، أفلا تقول: أيتها المدينة العزيزة يا مدينة زيوس؟».

ويمكننا أن نرى أن «مدينة اللَّه» للقديس أوغسطين، قد استمدت بعض أصولها من هذا الإمبراطور الوثنى.

إن مرقص أورليوس لا يشك فى أن اللَّه قد زود كل إنسان بشيطان خاص ليكون له مرشدًا: وهى عقيدة تعود إلى الظهور فى الملك الحارس الذى يقول به المسيحيون؛ وهو يطمئن نفسًا بالفكرة القائلة بأن الكون كل وثيق الاتحاد بين أجزائه؛ فهو يقول إن الكون كائن حى واحد، له جوهر واحد وروح واحدة، ومن مبادئه: «دوام التفكير فى ارتباط جميع الأشياء التى فى الكون» «إن ما يحدث لك كائنًا ما كان، قد كتب عليك منذ الأزل، وشبكة الأسباب قد أخذت منذ الأزل تغزل لك خيط وجودك» وهو كذلك يعتقد - على الرغم من موضعه فى الدولة الرومانية - فى العقيدة الرواقية بأن الجنس البشرى يؤلف جماعة واحدة: «إن مدينتى ووطنى هى روما بمقدار ما أنا انطونينوس، أما باعتبارى إنسانًا فمدينتى ووطنى هو العالم» وتعترضه نفس المشكلة التى نراه عند الرواقيين جميعًا، وهى التوفيق بين الجبرية وحرية الإرادة، فهو يقول «إن الناس يحيون كل من أجل زميله» يقول ذلك وهو يفكر فى واجبه بوصف كونه حاكما؛ ثم يقول فى نفس الصفحة: «إن خبث إنسان لا يعود بالأذى على إنسان آخر» يقول ذلك وهو يفكر فى المذهب القائل بأن الإرادة الفاضلة هى وحدها الخير؛ ولم يستدل من ذلك قط أن الخير يأتيه إنسان لا يفيد إنسانًا آخر، وإنه لن يضر إلا نفسه إذا كان إمبراطورا سيئًا مثل نيرون؛ ومع ذلك فهذه النتيجة ظاهرة اللزوم عن مقدماته.

ويقول: «إن من خصائص الإنسان أن يحب حتى أولئك الذين يقترفون الخطأ؛ وهذا يحدث إذا ما ارتكب الخطأ ذوو قرباك، أو إذا ارتكب الخطأ أحد صادرًا فيه عن جهل أو عن غير نية مقصودة، أو إذا تبينت أن كليكما سيموت وشيكا، وفوق كل ذلك إذا ما عرفت أن فاعل الخطأ يصيبك أنت بالضرر، لأنه لم يفسد عليك قوتك المدبرة بحيث تصبح أسوأ مما كانت عليه قبل ارتكابه الخطأ».

وكذلك يقول: «أحب بنى الإنسان واتبع اللّه... ويكفيك أن تتذكر أن «القانون» يحكمنا جميعا».

هـذه الفقرات توضح لنا أتم توضيح ما تنطوى عليه الأخلاق الرواقية واللاهوت الرواقى من متناقضات؛ فمن ناحية ترى الكون عندهم كلا واحدًا مجبرًا فى طريق مرسوم لا حيدة عنه، كل ما يحدث فيه نتيجة لأسباب سابقة؛ ومن ناحية أخرى ترى الإرادة الفردية تسير نفسها بنفسها بغير أدنى تدخل فى سيرها، فيستحيل على الأسباب الخارجية أن ترغم إنسانا على اقتراف الخطيئة؛ هذا تناقض وهنالك تناقض آخر يرتبط بالأول ارتباطًا وثيقًا؛ فما دامت الإرادة حرة فى تسيير نفسها بنفسها، ثم مادامت الإرادة الفاضلة وحدها هى الخير؛ فالفرد من الناس لا يستطيع أن ينزل بفرد آخر خيرًا ولا شرًا؛ وإذن فالإحساس وهم من الأوهام؛ ولابد لنا الآن أن نقول شيئًا فى كل من هذين التناقضين.

أما التناقض القائم بين الإرادة الحرة والجبرية فواحد من التناقضات التى سايرت الفلسفة من أقدم العصور إلى يومنا هذا، متخذًا صورًا مختلفة فى العصور المختلفة؛ ونحن الآن معنيون بالصورة التى اتخذها عند الزواقيين.

أحسب أننا لو استطعنا أن نستفسر الرواقى رأيه بأسئلة نوجهها إليه على النحو السقراطى، فإنه يجيب مدافعًا عن وجهة نظره بشىء قريب مما يلى: إن الكون كائن حى، له روح يمكن لنا كذلك أن نسميها باسم «اللّه» أو «العقل»؛ وهذا «الكائن» باعتباره كلا واحدًا، حر؛ إذا أراد اللّه منذالبداية أن يتصرف وفق قوانين عامة مقررة، غير أنه اختار من القوانين ما يكون له منه خير النتائج؛ فلئن رأيت أن النتائج أحيانًا ليست خيرًا خالصًا، فاعلم أن الجانب السيئ منها جدير منا بالاحتمال، كما هى الحال فى القانون الوضعى، وذلك حرصًا على الفائدة التى تعود من ثبات التشريع؛ فالكائن البشرى نارى إلى حد ما، وهو إلى حد ما كذلك من طينة أدنى؛ فإلى الحد الذى هو فيه مؤلف من نار (أو على الأقل حين تكون ناره من الطراز الأول) يكون جزءًا من اللّه؛ فإذا ما استخدم الجزء الإلهى من الإنسان إرادته استخدامًا فاضلاً، كانت هذه الإرادة جزءًا من إرادة اللّه وإرادة اللّه حرة، وعلى ذلك تكون إرادة الإنسان حرة كذلك فى مثل هذه الحالات.

وهذه إجابة جيدة إلى حد، لكنها تنهار إذا ما أخذنا فى تحليل أسباب أفعالنا الإرادية؛ فكلنا يعلم من حوادث خبرته الفعلية أن سوء الهضم - مثلا - له أثر سيئ على فضيلة الإنسان؛ وأنك لو أرغمت إنسانًا على أخذ مخدرات معينة، أمكنك أن تهدم له قوة إرادته هدما؛ خذ مثلا الحالة التى يسوقها لنا إبكتاتوس توضيحًا لرأيه، حالة الرجل زجه حاكم طاغية فى السجن ظلمًا، وهى حالة شهد لها العصر الحديث أمثلة أكثر جدًا مما شهد أى عصر آخر من عصور التاريخ الإنسانى؛ وقد تصرف بعض هؤلاء الذين تعرضوا لهذه الحالة تصرفًا فيه البطولة الرواقية، وبعضهم لم يتصرفوا على هذا النحو لسبب لا ندريه؛ فقد اتضح فى جلاء أن التعذيب يمكن أن يبلغ حدًا تتحطم عنده صلابة أى إنسان بغير استثناء تقريبًا؛ وليس ذلك فحسب، بل اتضح كذلك أن المورفين أو الكوكايين يمكن أن يخلق من الإنسان كائنًا مستكينًا؛ الحقيقة أن إرادة الفرد لا يمكنها أن تتحدى رغبات الطاغية إلا إذا كان الطاغية غير ذى عقلية علمية؛ نعم قد سقت لك مثلا فيه تطرف، لكن الأدلة التى نقيمها برهانا على الجبرية فى العالم غير الحى، هى نفسها التى نقيمها برهانا على الجبرية فى عالم الإرادات البشرية بوجه عام؛ ولست أقول - بل لست أظن أن هذه الأدلة قاطعة بل كل ما أقوله هو أن الأدلة لها نفس القوة فى عالم الجماد وعالم الإرادات البشرية على السواء؛ وإنه ليس ثمة مبرر معقول يضطرنا إلى قبولها فى ناحية وإلى رفضها فى الناحية الأخرى؛ إن الرواقى حين يأخذ نفسه بإقناع الناس بالتسامح إزاء الآثمين، تراه فى الوقت نفسه يدافع عن كون الإرادة الآثمة نتيجة أسباب سابقة؛ فهو لايرى إرادة حرة غير الإرادة الفاضلة؛ لكن ذلك كلام ينقض بعضه بعضًا: إن مرقص أورليوس يعلل فضيلته هو نفسه بالتأثير الطيب الذى كان لوالديه وجديه ومعلميه عليه؛ فالإرادة الطيبة نتيجة أسباب سابقة كالإرادة الخبيثة سواء بسواء؛ فللرواقى أن يزعم بحق أن فلسفته تسبب الفضيلة فيمن يعتنقها، لكن الظاهر أن فلسفته لن يكون لها هذا الأثر الطيب إلا إذا أضيف إليها مقدار معين من الخطأ العقلى؛ إن الإنسان إذا ما تبين له أن الفضيلة والخطيئة على السواء نتيجتان لا محيص عنهما لأسباب سابقة (كما كان ينبغى للرواقيين أن يقولوا) كان لذلك أثر فى شل مجهوده الخلقى.

وأنتقل الآن إلى التناقض الثانى، وهو أن الرواقى، فى الوقت الذى راح فيه

يبشر بالإحسان، ذهب من الوجهة النظرية إلى أنه ليس فى مستطاع فرد من الناس ان ينفع فرداً آخر أو يضره، مادامت الإرادة الفاضلة وحدها هى الخير، والإرادة الفاضلة لا تتوقف على الأسباب الخارجية، هذا التناقض أخفى فى تضاعيف الرواقية من التناقض الأول، وهو ألزم منه لطابع الرواقيين (بما فى ذلك طائفة من الأخلاقيين المسيحيين)؛ والعلة فى أنهم لم يلحظوا هذا التناقض، هى أنهم ـ كغيرهم من الناس وهم كثيرون ـ كانت لهم فلسفتان أخلاقيتان، أخلاق سامية التهذيب اختصوا بها أنفسهم، وأخلاق أحطّ منها «للسلالات الدنيا التى لا تدخل فى حدود القانون»؛ فالفيلسوف الرواقى إذا فكر فى نفسه هو، ذهب إلى أن السعادة وكل ما فى هذه الدنيا مما يسميه الناس طيبات، أشياء لا قيمة لها؛ بل ذهب إلى أن طلب السعادة مناقض للطبيعة، قاصداً بذلك إلى أن طلب السعادة ينطوى على نقص فى استكانة الإنسان لإرادة اللّه؛ أما إذا كان الفيلسوف الرواقى رجلا عملياً يقوم بإدارة الإمبراطورية الرومانية، كما كان مرقص أورليوس، فإنه يدرك تمام الإدراك أن هذا الكلام لا ينفع؛ فواجبه أن يتحقق من أن سفن الغلال الآتية من أفريقيا ستصل إلى روما فى موعدها المضروب، وأن الاجراءات قد اتخذت للتخفيف من الآلام التى سببها الوفاء، وأن الأعداء من الطوائف البربرية لا يؤذن لهم بعبور الحدود؛ ومعنى ذلك بعبارة أخرى، إنه حين يعالج أموراً تخص طائفة من رعيته لا يعدها من الفلاسفة الرواقيين، بالفعل أو بالقوة، تراه يقبل معايير دنيوية عادية لقياس الخير والشر؛ وهو لايستطيع أداء واجبه الإدارى إلا بتطبيقه لهذه المعايير؛ والعجيب فى الأمر هنا، هو أن هذا الواجب نفسه جزء من الأفعال العليا التى يجب على الحكيم الرواقى أن يؤديها، ولو إنه يلزم عن أخلاق خاطئة من أساسها من وجهة نظر الحكيم الرواقى.

والجواب الوحيد الذى أستطيع أن أتصوره لهذه المشكلة، هو جواب يجوز أن يكون سليما من الوجهة المنطقية، لكنه ليس بالجواب الذى يدعو إلى القبول التام، وهو جواب ـ فيما أظن ـ قد يجيب به «كانت» الذى تشبه فلسفته الأخلاقية فلسفة الرواقيين شبهاً عظيماً؛ قد يقول: نعم إنه لاخير إلا الإرادة الخيرة على أن الإرادة تكون خيرة إذا ما اتجهت ناحية غايات معينة هى فى ذاتها التى تتصف

بخير ولا شر: فليس المهم أن يكون فلان سعيدًا أو شقيًا، لكنى إذا ما كنت إنسانًا فاضلاً، تصرفت على نحو أعتقد إنه سيسعده، فذلك ما يقتضيه القانون الأخلاقى منى؛ إنى لا أستطيع أن أجعل فلانًا هذا فاضلا، لأن فضيلته لا تعتمد إلا على نفسه، غير انى أستطيع أن افعل شيئًا يمكن أن يجعله سعيدًا او غنيًا أو عالمًا أو مُعافى البدن، وإذن فيمكننا أن نعبر عن الأخلاق الرواقية كما يأتى: إن بعض الأشياء تعتبرها عامة الناس خيرًا، وهى ليست كذلك، لأن ما هو خير إرادة تتوجه نحو تحقيق هذه الطيبات الزائفة للناس الآخرين؛ وليس هذا المذهب ينطوى على تناقض منطقى؛ لكنه يفقد كل حسناته إذا ما اعتقد اعتقادًا راسخًا بأن ما يعتبر عادة من الخير لا قيمة له فى الواقع، لأنه إذا كان الأمر كذلك، فيجوز للإرادة الفاضلة أن تتجه نحو غايات مختلفة كل الاختلاف عن الغايات التى اتجهت نحوها.

الواقع أن فى الرواقية عنصرًا يدل على أنهم يصفون بالحصرم ما لايقع فى متناولهم من العنب؛ فإذا تعذر علينا أن نكون سعداء، كان فى مستطاعنا أن نكون فضلاء، إذن فلنزعم للناس أننا مادمنا رجال فضيلة فلا يهم أبدًا الا نكون سعداء؛ هذا مذهب جدير بالأبطال، وهو مذهب نافع إذا ما ساءت ظروف العيش، لكن لا هو بالمذهب الصحيح صحة تامة، ولا هو بالمذهب الذى يدل على إخلاص أصحابه، بمعنى جوهرى من معانى كلمة الإخلاص.

وعلى الرغم من أن اهمية الرواقيين أخلاقية قبل كل شىء، إلا أن هناك جانبين أثمرت فيهما تعاليمهم، أحدهما نظرية المعرفة، والثانى هو مذهب القانون الطبيعى والحقوق الطبيعية.

أما فى نظرية المعرفة فقد قبلوا الإدراك الحسى رغم أفلاطون: وذهبوا إلى أن خداع الحواس حكم باطل حقا، لكن قليلا من العناية يكفل لنا اجتناب هذا الخداع؛ فقد حدث أن دعا الملك بطليموس للعشاء فيلسوفا رواقيا، اسمه سفيروس، وهو تلميذ مباشر لزينون؛ فقد سمع بطليموس بمذهب الرواقيين فى

الإدراك الحسى، فقدم للفيلسوف رمانة مصنوعة من الشمع، فأخذ الفيلسوف فى محاولة أكلها، وعندئذ ضحك منه الملك، فأجاب الفيلسوف بأنه لم يحس يقينا فى كونها رمانة حقيقية، لكنه استبد أن يكون على المائدة الملكية شىء مما لا يصلح أن يكون طعاما [١٢]. وهو بهذا الجواب يشير إلى تمييز الرواقيين بين الأشياء التى يمكن معرفتها يقينية على أساس الحواس، وتلك التى لا يمكن معرفتها على هذا الأساس الحسى نفسه إلا على سبيل الترجيح؛ ومذهبهم هذا على وجه الجملة متزن بالحكمة ومتفق مع المنهج العلمى.

ولهم فى المعرفة مذهب آخر، أعمق من المذهب السالف أثرًا، وإن يكن أكثر منه تعرضا للشك، وأعنى به عقيدتهم فى وجود أفكار ومبادئ فطرية فى الإنسان؛ فقد كان المنطق اليونانى استنباطيا قياسيا من أوله إلى آخره، فأثار هذا مشكلة حول المقدمات الأولى، إذ المقدمات التى تبدأ منها عملية لاستنباط القياس، لابد أن تكون كلية، ولو فى بعضها على الأقل؛ ولم يكن ثمة منهج قائم للبرهنة على صحة تلك المقدمات الكلية؛ فذهب الرواقيون إلى أن هناك مبادئ معينة ظاهرة الصدق بذاتها ظهورًا لا شائبة فيه من ريبة، ويسلّم بها الناس جميعا، فيمكن اتخاذ هذه المبادئ أساسًا للاستنباط القياسى، كما هى الحال فى «مبادئ» إقليدس؛ وكذلك استخدام الأفكار الفطرية نقطة ابتداء للتعريفات، وقد أخذت العصور الوسطى كلها بهذا الرأى، بل أخذ به ديكارت.

وقد كان مذهب «الحق الطبيعى» كما عرفته القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، إحياء لنظرية رواقية، وإن تكن قد طرأ عليها كثير من التعديل الهام، فالرواقيون هم الذين ميزوا بين الحق الطبيعى والحق الوضعى، فالقانون الطبيعى مستمد من مبادئ كالتى يعتقد أنها أساس لكل معرفة كلية، وذهب الرواقيون إلى أن الناس جميعًا سواء بحكم الطبيعة؛ ويدافع مرقص أورليوس فى «تأملاته» عن «سياسة يكون فيها قانون واحد للجميع، سياسة تعمل على المساواة فى الحقوق وفى حرية الكلام، وعلى حكومة ملكية تحترم قبل كل شىء حرية الرعية فإن كان هذا المثل الأعلى مستحيلا على التحقيق فى الإمبراطورية الرومانية تحقيقًا مطردًا، فقد كان له أثره فى التشريع، خصوصًا

فى تحسين حالة النساء والعبيد، وجاءت المسيحية فأخذت من تعاليم الرواقية هذا الجزء وكثيراً غيره، حتى إذا ما كان القرن السابع عشر آخر الآمر، وسنحت الفرصة لمحاربة الاستبداد محاربة فعالة، اكتسبت المبادئ الرواقية فى القانون الطبيعى والمساواة الطبيعية - بعد أن اصطنعت رداء مسيحيا - اكتسبت قوة عملية لم يكن يستطيع حتى الإمبراطور نفسه فى العصور القديمة أن يُمدَّها بها.

الهوامش:

(١) جلبرت مرى، كتاب الفلسفة الرواقية (١٧١٥) ص ٢٥ .

(٢) مراجع ما يلى من المعلومات تجدها فى كتاب «بيفانBevan» الذى عنوانه «الديانة اليونانية فى العصور المتأخرة» ص ١ وما بعدها.

(٣) انظرBarth فى كتابهDie Stoe الطبعة الرابعة، طبقة شتتجارت ١٩٢٢ .

(٤) المرجع نفسه.

(٥) كتاب «الرواقيون والشكاكون» ص ٨٨ لمؤلفهBevan.

(٦) قدَّرَ إمكان بلوغ الهند بعد سبعين ألف «ستادة» إذا ما أبحرت لها السفينة من قادس والتزمت اتّجاه الغرب «وكانت هذه الملاحظة هى الأساس الأخير للرأى الذى آمن به كولبس» من كتاب Jarn «المدنية الهلينستية» ص ٢٤٩ .

(٧) ما ذكرناه عن پوزيدونيوس قائم معظمه على الفصل الثالث من كتاب «إدون بيفانEdwan Bevan» سالرواقيون والشكاكون».

(٨) روستوفتسف، «تاريخ الإمبراطورية الرومانية الاجتماعى والاقتصادى» ص ١٧٩ .

(٩) اقتبسنا هذا من «أوتسOates» من كتابه الذى أسلفنا ذكره ص ٢٢٥ ـ ٦.

(١٠) نفس المرجع ص ٢٥١ .

(١١) نفس المرجع ص ٢٨٠ .

(١٢) ديوجنيز ليرتيوس، ج٧، ص ١٧٧ .

الفصل التاسع والعشرون

الإمبراطورية الرومانية والثقافة

أثرت الإمبراطورية الرومانية فى تاريخ الثقافة بوسائل مختلفة منفصل بعضها عن بعض إلى حد ما.

فأولا: أثر روما المباشر على الفكر الهلينستى، وليس ذلك بالأثر المهم ولا هو بالأثر العنيق.

وثانياً: أثر اليونان والشرق على النصف الغربى من الإمبراطورية، وقد كان أثرًا عميقا ودائمًا، لأنه شمل الديانة المسيحية بين عناصره.

وثالثًا: أهمية السلم الرومانى الطويل فى نشر الثقافة، وفى تعويد الناس على فكرة مدنية واحدة مرتبطة بحكومة واحدة.

ورابعاً: نقل المدنية الهلينستية إلى المسلمين، ومن ثم فى نهاية الأمر إلى أوروبا الغربية.

وقبل تناولنا هذ الوسائل التى أثرت بها روما، يجدر بنا أن نلخص حوادث التاريخ السياسى تلخيصًا شديدًا.

فقد لبث الجزء الغربى من البحر الأبيض المتوسط بعيدًا عن غزوات

الإسكندر، وكانت السيادة فى هذا الجزء، فى أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، لدولتين قويتين من الدول ذوات المدينة الواحدة، وهما قرطجانة وسرقصة، واستطاعت روما فى الحروب البونية الأولى والثانية (٢٦٤ ـ ٢٤١، ٢١٨ ـ ٢٠١) أن تغزو سرقصة وأن تجعل من قرطاجنة دولة لا خطر لها على الإطلاق: وحدث فى غضون القرن الثانى أن غزت روما الحكومات الملكية المقدونية. ولو أن مصر لبثت بعد ذلك أمدًا، دولة تابعة حتى موت كليوباترا (٣٠ ق. م). وتم غزو أسبانيا كحادثة عارضة أثناء الحرب مع هانيبال، وغزا قيصر فرنسا فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد، ثم غزيت إنجلترا بعد ذلك بمائة عام تقريبا، وأصبحت حدود الإمبراطورية فى مهد مجدها، هى الراين والدانوب فى أوروبا، والفرات فى آسيا، والصحراء فى شمالى أفريقيا.

ولعل الاستعمار الرمانى قد بلغ كماله فى شمالى أفريقيا (وذلك أمر هام فى تاريخ المسيحية، لأن شمالى أفريقيا هو موطن القديس قبريان والقديس اوغسطين) فهنالك تحولت أراض فسيحة لم تكن تزرع قبل العصور الرومانية وبعدها، إلى بقاع خصيبة وقامت فيها مدن عامرة بسكانها؛ ولبثت الإمبراطورية الرومانية ثابتة الدعائم تنعم بالسلم أمدًا يزيد على مائتى عام، منذ تولى اوغسطس الحكم (٣٠ ق. م) إلى أن نزلت كوارث القرن الثالث.

وفى غضون تلك الفترة من الزمان، طرأت تطورات هامة على دستور الدولة الرومانية؛ فقد كانت روما فى أول الأمر دولة صغيرة ذات مدينة واحدة، ليست تختلف عن أمثالها من دول اليونان اختلافًا كبيرًا، خصوصا ما كان منها ـ مثل أسبرطة ـ غير معتمد على التجارة الخارجية، وحلت جمهورية أرستقراطية محل طائفة من الملوك يشبهون ملوك اليونان فى عصر هومر؛ ثم أخذت العناصر الديمقراطية تتسرب تدريجا، بينما بقيت العناصر الأرستقراطية على قوتها متمثلة فى مجلس الشيوخ؛ ونتج عن ذلك كله خيط قال عنه پانيتيوس لرواقى (الذى قام پلوليبيوس وشيشرون بنشر آرائه) إنه تآلف مثالى اجتمعت فيه عناصر الملكية والأرستقراطية والديمقراطية؛ لكن جاء الغزو الحربى فقلب هذا التوازن الذى لم تكن فيه عوامل الدوام؛ إذ ترتب على الغزو أن ازداد ثراء طبقة أعضاء

الشيوخ ازديادًا هائلا، كما ازداد ثراء «الفرسان» بدرجة أقل من ذلك قليلا، و«الفرسان» اسم كان يطلق على الجزء الأعلى من الطبقة الوسطى، وتحولت
الشيوخ ازدياداً هائلاً كما ازداد ثراء «الفرسان» بدرجة أقل من ذلك قليلاً، و«الفرسان» اسم كان يطلق على الجزء الأعلى من الطبقة الوسطى؛ وتحولت
الزراعة فى إيطاليا فبعد أن كانت فى أيدى مزارعين صغار يزرعون الغلال بكدح أيديهم وأيدى عائلاتهم، أصبح الأمر ضيعات فصيحة تملكها الأرستقراطية الرومانية، حيث يقوم العبيد بزراعة الكروم والزيتون؛ فكانت نتيجة هذا التحول، أن أصبح مجلس الشيوخ مطلق السلطان فى حقيقة الأمر ثم استخدم هذا السلطان المطلق فى غير حياء لزيادة الأفراد، دون اعتبار لمصالح الدولة أو رفاهية أبنائها.

وقامت حركة ديمقراطية، بدأها الجرايشون **the Gracchi** فى النصف لثانى من القرن الثانى قبل الميلاد، فانتهت إلى سلسلة من الحروب الأهلية، ثم أدت فى الختام - كما حدث كثيرًا فى اليونان - إلى قيام حكومة من الطغاة؛ فإنه لما يستوقف النظر أن نرى نفس الأطوار التى كانت تحدث فى اليونان فى نطاق ضيق، تعود إلى الحدوث فى مثل هذا النطاق الفسيح؛ وجاء أوغسطس، وارث يوليوس قيصر ومتبناه، فحكم من ٣٠ ق. م إلى ١٤ ميلادية، وقضى قضاء أخيرًا على الحرب الأهلية، كما قضى (إذا استثنينا حالات قليلة) على حروب الغزو فى الخارج. وتمتع العالم القديم بالسلم والزمن لأول مرة منذ بداية الحضارة اليونانية.

كان النظام السياسى عند اليونان قد فسد بعاملين، الأول مطالبة كل مدينة لنفسها بالسيادة المطلقة، والثانى ما نشأ بين الأغنياء والفقراء داخل كل مدينة من صراع دامٍ مرير؛ أما العامل الأول فلم يعد بذى خطر على العالم بعد غزو قرطاجنة والممالك الهلينستية، إذ لم يعد فى الإمكان مقاومة روما مقاومة ذات خطر فعلى؛ وأما العامل الثانى فقد ظل قائمًا فقد كنت ترى إبان الحروب الأهلية قائدًا يعلن نفسه حاميًا لمجلس الشيوخ، وآخر يعلن نفسه حاميًا للشعب، وكان النصر فى مثل هذه الحالة يكتب للقائد الذى يجزل العطاء للجنود؛ ذلك أن

الجنود لم يكفهم أن يتقاضوا الرواتب وأن يستولوا على الغنائم المنهوبة فى الحرب، بل أرادوا كذلك أن يمنحوا هبات من الأراضى، وعلى ذلك كانت كل حرب أهلية تنتهى بطرد كثيرين من مُلاّك الأراضى الذين كانوا يعتبرون ـ بالاسم لا بالفعل ـ مستأجرين لتلك الأراضى من الدولة، كان هؤلاء يطردون طردًا مشروعًا من الوجهة الشكلية، ليحل محلهم أعوان القائد المنتصر؛ وكانت نفقات الحرب، وهى قائمة، تُدبر بقتل الأغنياء ومصادرة أملاكهم؛ ولم يكن من اليسير إزالة هذا النظام رغم فظاعته، حتى جاء أوغسطس آخر الأمر، وكم كانت دهشة الناس جميعًا إذ رأوه يظفر لنفسه بنصر شامل لم يدع فرصة لمنافس يتحداه بغية الحد من سلطانه.

ولما تبين العالم الرومانى أن عصر الحرب الأهلية قد زال، عرته الدهشة على نحو أشاع البِشر فى الناس جميعًا، اللهم إلا حزبا صغيرًا من أعضاء الشيوخ؛ فإذا استثنيت هؤلاء، وجدت الناس جميعًا قد أحسوا بعبء قد انزاح عن صدورهم. حين رأوا روما قد استطاعت أخيرًا ـ فى عهد أوغسطس ـ أن تستكمل أسباب الاستقرار والنظام، التى لبث اليونان والمقدونيون يلتمسونها لأنفسهم فى غير طائل، والتى أخفقت روما قبل أوغسطس فى تحقيقها؛ ويقول «روستوفتسف Rostovtseff» إن روما الجمهورية لم تأت إلى اليونان «بشىء جديد، سوى الفقر والإفلاس وعرقلة كل نشاط سياسى ينهض به أصحاب بغير سند من روما[1]».

كان حكم أوغسطس عهدًا سعيدًا للإمبراطورية الرومانية؛ فقد نُظمت إدارة الأقاليم آخر الأمر على نحو يكفل مصالح السكان بعض الشىء، بعد أن كانت قائمة على أساس الاستغلال الخالص؛ لذلك لم يقتصر الأمر على تأليه أوغسطس رسميًا بعد موته، بل رفعه الناس فى كثير من مدن الأقاليم إلى مرتبة الآلهة مدفوعين إلى ذلك بشعورهم؛ وأثنى عليه الشعراء، ووجدت طبقة التجار أن انتشار السلم نافع لتجارتهم، بل إن مجلس الشيوخ نفسه ـ الذى التزم أوغسطس فى معاملته كل أساليب الاحترام الشكلية الظاهرية ـ لم يدع فرصة سانحة تمضى دون أن يخلع عليه أسباب التشريف والتكريم أشكالا وألوانا.

لكن رغم شعور العالم بالسعادة عندئذ، فقد فقدت الحياة شيئًا من لذة طعمها، مادامت الدعة قد باتت مفضلة على ركوب المخاطر؛ لقد كان لكل يونانى حر فى العصور الباكرة، فرصته فى المغامرة، وجاء فليپ والإسكندر بمثابة الختام لهذه الحال، ولم يعد يستمتع بالحرية الفوضوية فى العهد الهلينى إلا أفراد الأسرة المالكة المقدونية؛ وهكذا فقد العالم اليونانى شبابه، وانقلب إما ساخرًا أو متدينًا؛ وضعف الأمل فى تحقيق المثل العليا فى نظم اجتماعية دنيوية، وبضعف هذا الأمل، فترت الحماسة فى صدور خيرة الناس؛ لقد كانت الجنة لسقراط مكانا يتيح له أن يمضى فى حواره، ثم رأى فيها فلاسفة العهد التالى لعهد الإسكندر شيئًا يختلف عن مقامهم هاهنا على الأرض اختلافا أكبر مما ظن سقراط.

وشهدت روما تطورًا كهذا فيما بعد، بصورة أخف وألطف؛ فإن روما لم تتعرض للغزو كما تعرضت له اليونان؛ بل هى على نقيض ذلك كانت تحركها حوافز الاستعمار الناجح؛ وكان الرومان أنفسهم هم المسئولين عن اضطراب النظام إبان الحروب الأهلية كلها؛ فلئن كان اليونان لم يظفروا بالسلم والنظام حين خضعوا للمقدونيين، فقد تحقق السلم والنظام لليونان والرومان معا حين خضعوا لأوغسطس؛ وكان أوغسطس رومانيا، خضع له معظم الرومان طواعية، لا مرغمين بتفوق سلطانه فحسب؛ أضف إلى ذلك أنه حاول جهده أن يخفى المعالم العسكرية التى صاحبت نشأة حكومته، وأن يقيم بناء تلك الحكومة على أساس من قوانين يصدرها مجلس الشيوخ، ولاشك فى أن مداهنة ذلك المجلس له كانت صادرة إلى حد كبير عن غير إخلاص، لكنك إذا استثنيت هذه الطبقة، لم تجد إنسانًا واحدًا كان يشعر بمعنى الإذلال فى استسلامه لأوغسطس.

إن الحالة النفسية التى سادت الرومان، كانت شبيهة بحالة شاب داعر من شبان فرنسا فى القرن التاسع عشر، قضى شطرًا كبيرًا من حياته فى مغامراته الغرامية، ثم قرَّ لنظام الزواج يقيمه على العقل: وهى حالة نفسية يسودها الرضى، لكنها لا تؤدى إلى الابتكار؛ فأعلام الشعراء فى العصر الأوغسطىّ كانوا قد تم تكوينهم فى أيام من ذلك العهد اضطرابًا؛ فـ «هوراس» قد فرّ فى

موقعة «فيلبى»، وانتزعت منه ومن «فرجيل» على السواء أراضيهما انتزاعا لينعم بها الجنود المنتصرون؛ وأراد أوغسطس أن يمكن للاستقرار، فأخذ يعمل بجد مشوب بشىء من عدم الإخلاص، لاستعادة التدين القديم، وبذلك أصبح بالضرورة أقرب إلى معاداة البحث الحر، وبدأ العالم الرومانى عهداً أصبحت فيه الحياة رتيبة، ولبثت كذلك فى ظل الأباطرة الذين جاءوا بعد ذلك

انغمس خلفاء أوغسطس الذين جاءوا بعده مباشرة، فى ضروب بشعة من القسوة إزاء رجال مجلس الشيوخ وإزاء كل من يمكن أن ينافسهم فى الحكم، وامتد شىء من سوء الحكم الذى اتسمت به تلك الفترة إلى الأقاليم، غير أن الأداة الحكومية التى أنشأها أوغسطس قد ظلت تعمل على صورة لا بأس بها بصفة عامة.

وبدأت فترة أزهى من تلك، حين تولى تراجان سنة ٩٨ ميلادية ودامت حتى موت أورليوس سنة ١٨٠ ميلادية؛ فحكومة الإمبراطور خلال هذه الفترة قد بلغت كل ما يمكن لأية حكومة مستبدة أن تبلغه من الكمال؛ أما القرن الثالث فهو على نقيض ذلك،، عهد نزلت به الكوارث الفادحة؛ فقد ظفر الجيش لنفسه بقوة أتاحت له أن يقيم الأباطرة ويخلعهم نظير هبات من المال، ولقاء وعد بأن يعيش رجاله حياة بغير حروب، فلم يعد قوة محاربة يحسب حسابها؛ ولما هاجم برابرة الشمال والشرق أراضى الرومان غزواً ونهباً، كان الجيش عاجزاً عن الدفاع لاشتغاله بالمصالح الشخصية وبالمنازعات الأهلية؛ وانهار النظام المالى كله، بسبب اضمحلال الموارد اضمحلالا فظيعاً، وزيادة النفقات زيادة كبيرة، على حروب فاشلة وعلى الرشاوى تدفع لرجال الجيش؛ وأضيف إلى عامل الحروب عامل آخر، هو الوباء، فنقص عدد السكان بدرجة عظيمة؛ حتى لقد خيل للناس أن الإمبراطورية على وشك الانهيار.

لكن انهيار الإمبراطورية لم يقع بفضل رجلين عاملين، هما «ديوقليتيان» (٢٨٦ ـ ٣٠٥ ميلادية) و «فلسطين» الذى امتد حكمه الخالى من المنازعات، من ٣١٢ ميلادية إلى ٣٣٧؛ وقد شطر هذان الرجلان الإمبراطورية شطرين: شطراً شرقياً وشطراً غربياً، يقابلان على وجه التقريب قسمة البلاد بين اللغتين اليونانية

واللاتينية؛ وأقام قسطنطين عاصمة النصف الشرقى فى بيزنطة، وأسماها اسما جديداً هو القسطنطينية، وحدد يوقلتيان من سلطة الجيش حينا، بأن غير من مقوماته، فمنذ عهده أخذت تتألف القوات المحاربة التى كان لها فى الجيش أكبر من القوة، من برارة معظمهم من الألمان، وفتحت أمام هؤلاء الطرق لبلوغ أسمى مناصب القيادة كلها؛ ولا جدال فى أن هذه كانت خطوة خطيرة، جادت ثمرتها الطبيعية فى أوائل القرن الخامس، وذلك أن البرابرة قرروا فيما بينهم أن الأجدى عليهم أن يحاربوا لحساب أنفسهم لا من أجل سيد رومانى، غير أنها كانت خطوة موفقة حققت الأغراض المقصودة منها فترة زادت على قرن؛ وكذلك نجحت إصلاحات الإرادة التى أدخلها ديوقلتيان نجاحًا مؤقتًا؛ كما نجحت خطوته التى اتخذها إزاء الجيش نجاحًا مؤقتًا، ثم انتهت تلك الإصلاحات فى النهاية البعيدة ـ كما انتهى إجراؤه إزاء الجيش سواء بسواء ـ إلى كوارث؛ وذلك أن النظام الرومانى كان يبيح للمدن حكومات ذاتية محلية، ويترك موظفى تلك الحكومات المحلية يجمعون ما شاءوا من ضرائب، ولم يكن للسلطات الرئيسية المركزية فى هذا الصدد سوى أن تحدد لهم المجموع الكلى الذى يجوز لهم أن يجمعوه من كل مدينة على حدة؛ ولم يكن هذا النظام معيبًا من الناحية العملية فى عصور الازدهار، أما الآن وقد أصيبت الإمبراطورية بالإعياء، فقد أصبح الدخل المطلوب أكثر مما يمكن للمدن احتماله بغير عسر شديد، وكانت السلطات البلدية مسئولية شخصيًا عن الضرائب، ولذا كان رجالها يهربون فرارًا من الدفع؛ فكان ديوقلتيان يرغم المواطنين الأغنياء على قبول السلطات البلدية، وحرم الفرار بحكم القانون، وكذلك حركته دوافع شبيهة بهذه نحو تحويل سكان الريف إلى عبيد إقطاعيين، يرتبطون بالأرض ولا تجوز لهم الهجرة عنها؛ ثم جاء الأباطرة بعد ذلك فاحتفظوا بهذا النظام.

وأهم ما أدخله قسطنطين من تجديد هو اتخاذه المسيحية دينا للدولة، وقد كان ذلك فيما يظهر لأن نسبة كبيرة من الجنود كانت مسيحية[٢]، ونتيجة ذلك هى أنه لما دمر الجرمان الإمبراطورية الغربية إبان القرن الخامس، كان لها من حسن

السمعة ما دعاهم إلى اعتناق المسيحية، وبذلك تمكنوا من أن يحفظوا المدنية القديمة بمقدار ما كانت تلك المدنية متمثلة فى الكنيسة.

غير أن تطور النصف الشرقى من الإمبراطورية قد سار فى طريق مخالف لهذا؛ فالإمبراطورية الشرقية وإن تكن قد أخذت تنكمش فى مساحتها (إذا استثنينا الغزوات المؤقتة التى قام بها جستنيان فى القرن السادس) إلا أنها ظلت قائمة حتى سنة ١٤٥٣ ، وهى السنة التى غزا الأتراك فيها مدينة القسطنطينية؛ وانتشر الإسلام فى معظم الأقاليم التى كانت قبل ذلك رومانية، مما يقع فى الشرق، بالإضافة إلى إفريقيا وأسبانيا فى الغرب؛ وهنا اختلف العرب عن الجرمان فى أنهم رفضوا اعتناق المسيحية، ولو أنهم اصطنعوا مدنية أولئك الذين غزوا بلادهم، وكانت الإمبراطورية الشرقية يونانية لا لاتينية فى حضارتها؛ ولذلك كان العرب هم الذين احتفظوا بالأدب اليونانى وكل ما تخلّف من تراث اليونان،.وذلك فى الفترة الواقعة بين القرن السابع والقرن الحادى عشر، حين كانت المدنية اللاتينية تسود الجانب الغربى من الإمبراطورية؛ ومنذ القرن الحادى عشر فصاعدا، أخذ الغرب يستعيد شيئًا فشيئًا ـ بفضل العرب فى الأندلس أول الأمر ـ ما كان قد أضاعه من تراث اليونان.

وانتقل الآن إلى الطرق الأربعة التى أثرت بها الإمبراطورية الرومانية فى تاريخ الثقافة.

١ ـ الأثر المباشر لروما على الفكر اليونانى

يبدأ هذا الأثر المباشر فى القرن الثانى قبل الميلاد، على أيدى رجلين، هما المؤرخ بوليبيوس، والفيلسوف الرواقى پانيتيوس؛ وكانت الوقفة الطبيعية التى وقفها إزاء الرومان، وقفة امتزج فيها الازدراء والخوف؛ فقد أحس اليونانى أنه أرقى حضارة وإن يكن أضعف نفوذًا من الوجهة السياسية من زميله الرومانى: فلئن كان الرومان قد وفقوا فى السياسة، فذلك لا يدل إلا على أن السياسة مطلب وضيع؛ إن الرجل اليونانى من أهل القرن الثانى قبل الميلاد، كان بصفة عامة يتصف بالسعى وراء اللذة، وبحضور البديهة، وبالمهارة فى التجارة، وبعدم

الازدجار بزواجر الضمير فى أى شىء ؛ ومع ذلك فقد كان لا يزال بين اليونان رجال ذوى قدرة فلسفية؛ وقد استباح بعض هؤلاء لأنفسهم ـ خصوصًا فريق الشكاكين مثل كارنيدس ـ أن يضحوا بالنظرة الجادة فى سبيل إظهار المهارة؛ وبعضهم مثل الأبيقوريين وطائفة من الرواقيين، وقد انسحبوا انسحابًا تامًا فى حياة خاصة هادئة، لكن عددًا لا بأس به من هؤلاء الفلاسفة قد أدرك ببصيرة أنفذ من بصيرة أرسطو فى علاقته بالإسكندر، لأن عظمة روما ترجع إلى فضائل معينة كانت تعوز اليونان.

ولد المؤرخ پوليبيوس فى أركاديا حوالى سنة ٢٠٠ ق. م، وأُرسل إلى روما أسيرًا، وهناك حسن طالعه بأن ارتبطت أواصر الصداقة بينه وبين سيپيوالأصغر، وافقه فى كثير من حملاته الحربية؛ ولم يكن من المألوف أن يعرف اليونانى اللغة اللاتينية، ولو أن معظم الرومان المثقفين كانوا يعرفون اليونانية؛ ومع ذلك فقد أدت ظروف پوليبيوس إلى أن يجيد اللاتينية إجادة تامة؛ وكتب تاريخ الحروب البونية لينفع به اليونان، تلك الحروب التى مكنت لروما أن تسيطر على العالم كله؛ نعم إن إعجابه بالدستور الرومانى جاد متأخرًا عن أوانه المناسب، إلا أن ذلك الدستور قد لبث حتى عهد پوليبيوس أفضل فى ثباته وكفايته من الدساتير المتغيرة تغيرًا لا ينقطع فى معظم المدن اليونانية، وطبيعى أن يقرأ الرومان ما كتبه پوليبيوس من تاريخ، فيستمتعوا به؛ لكننا لا نستطيع أن نقطع بمثل هذا القول بالنسبة لليونان.

وأما پانيتيوس الرواقى فقد أسلفنا الحديث عنه فى الفصل السابق، وكان صديقًا لـ «پوليبيوس» كما كان ـ مثل پوليبيوس ـ فى حمى سيپيو الأصغر؛ وقد كثر تردده على روما إبان حياة سيپيو لكنه بعد موت سيپيو أقام فى أثينا رئيسًا للمدرسة الرواقية؛ وكان لايزال فى روما، ما لم يعد له وجود فى أثينا، وأعنى به الأمل الذى يصاحب سنوح الفرصة للنشاط السياسى؛ ولذلك ترى تعاليم پانيتيوس أكثر اصطباغا بالسياسة وأبعد شبها بتعاليم الكلبيين، من آراء الرواقيين الأولين؛ ويجوز أن يكون الإعجاب الذى أحسه الرومان المثقفون نحو أفلاطون، قد حمله على ترك التزمت وضيق الأفق اللذين اتصف بهما أسلافه من

الرواقيين، وقد صب هو وخلفه بوزيدونيوس المذهب الرواقى فى قالب أوسع أفقا، فجعله أقرب جدًا إلى قلوب الطائفة الجادة من الرمان.

وأقام أبكتاتوس اليونانى معظم حياته فى روما فى عهد تالٍ لعهد بانيتيوس، فاستمد من روما معظم الأمثلة التى ساقها توضيحًا لآرائه؛ وهو ما ينفك يوصى الرجل الحكيم بألا يرتجف خوفًا فى حضرة الإمبراطور؛ وإنا لنعلم كم أثر أبكتاتوس فى مرقص أورليوس، على حين يشق علينا أن نتعقب له أثرًا فى اليونان لقد وازن بلوتارك (حوالى ٤٦ ميلادية ـ ١٢٠) فى كتابه «تراجم لمشاهير اليونان والرومان» بين أشهر الرجال فى البلدين، فقد أنفق شطرًا كبيرًا من عمره فى روما، وأصاب تكريمًا عند الإمبراطورين «هارديان» و «تراجان»؛ وكتب بالإضافة إلى كتاب « التراجم» كتبًا كثيرة فى الفلسفة والدين والتاريخ الطبيعى والأخلاق؛ وواضح أنه أراد بكتابه «تراجم» أن يقرب ما بين اليونان وروما فى أذهان الناس.

وإذا استثنينا أمثال هؤلاء الرجال الأفذاذ، ألفينا روما على وجه الجملة قد فعلت فعل الآفة الفتاكة بجزء الإمبراطورية الذى يتكلم اليونانية، فقد تدهور فيها الفكر والفن على السواء؛ على أن الحياة قد ظلت حتى ختام القرن الثانى بعد الميلاد ممتعة هينة بالنسبة للأثرياء، إذ لم يكن ثمة ما يحفز على الإجهاد فى العمل، ولا كان هناك من الفرص السانحة للعمل العظيم إلا النادر القليل؛ ولبثت مدارس الفلسفة المعترف بها ـ الأكاديمية والمشاءون والأبيقوريون والرواقيون ـ لبثت قائمة حتى جاء جستنيان فأغلقها؛ وعلى كل حال فلم تبد أية مدرسة منها شيئًا من الحيوية إبان الفترة التى تلت مرقص أورليوس، اللهم إلا المدرسة الأفلاطونية الحديثة فى القرن الثالث الميلادى، وسنتناولها بالبحث فى الفصل التالى؛ ولم يكن هؤلاء الرجال الأفذاذ أنفسهم قد تأثروا بروما فى شىء على الإطلاق تقريبًا، وهكذا أخذ شطرا الإمبراطورية اللاتينى واليونانى يبعدان أحدهما عن الآخر شيئًا فشيئًا، فندر العلم اليونانى فى الغرب، ولم يكن للاتينية وجود فى الشرق ـ بعد قسطنطين ـ إلا فى القانون والجيش.

أثر اليونان والشرق فى روما

هاهنا أمران مختلفان جد الاختلاف ينتظران البحث؛ الأول: أثر الأدب الهلينى والفن الهلينى والفلسفة الهلينية فى الطبقة الممتازة فى ثقافتها من بين الرومان؛ والثانى: انتشار الديانات اللاهلينية والخرافات اللاهلينية فى أرجاء العالم الغربى.

(١) لما اتصل الرومان باليونان أول الأمر، أحسوا بأنهم بالنسبة إلى هؤلاء اليونان همج غلاظ، فقد كان اليونان يفضلونهم فى نواح كثيرة بدرجة لا تكاد تقع تحت الحصر والتقدير: يفضلونهم فى الصناعة وفى فن الزراعة، يفضلونهم فى أنواع المعرفة اللازمة للموظف الممتاز، يفضلونهم فى الحديث وفى فن التمتع بالحياة؛ يفضلونهم فى الفن والأدب والفلسفة؛ ولم يكن الرومان يسبقون اليونان إلا فى الفنون الحربية والتماسك الاجتماعى؛ فالعلاقة بين الرومان واليونان كانت شبيهة بالعلاقة بين البروسيين والفرنسيين فى سنة ١٨١٤ وسنة ١٨١٥ ؛ غير أن هذه العلاقة الأخيرة كانت مؤقتة، على حين دامت العلاقة الأولى أمدًا طويلا؛ فبعد الحروب اليونانية، حمل الشباب الرومانى إعجابا باليونان، فتعلموا اللغة اليونانية، وقلدوا العمارة اليونانية، واستخدموا نحاتين من اليونان وجعلوا آلة الرومان هى نفسها آلهة اليونان؛ وانتحلوا للرومان أصلا طرواديا، ليربطوا العلاقة بينهم وبين الأساطير الهومرية؛ واصطنع الشعراء اللاتينيون بحور الشعر اليونانى، واستعار الفلاسفة اللاتينيون نظريات يونانية؛ وهكذا لبثت روما معتمدة كل الاعتماد من الناحية الثقافية على اليونان؛ فلم يبتكر الرومان فى الفن قوالب خاصة بهم، ولا أقاموا فى الفلسفة نظريات من إبداعهم، ولا كشفوا فى العلم عن شئ جديد؛ نعم إنهم قد مهدوا طرقا جيدة، وشرعوا قوانين متسقة أجزاؤها، وأعدوا جيوشا قديرة على القتال، أما فيما عدا ذلك فقد أداروا أبصارهم نحو اليونان.

وكان من أثر اصطباغ روما بالصبغة الهلينية أن لانَتْ الأخلاق فيها بعض الشىء، مما أثار المقت فى نفس كاتو الأكبر؛ فقد ظل الرومان حتى الحروب البونية شعبًا رعويًا، له فضائل المزارعين ورذائلهم: فكانوا قوما فيهم صرامة وجد

وغلظة وعناد وبلادة ذهن؛ وكانت حياة الأسرة عندهم ثابتة الأركان راسخة البناء، تقوم على أساس السلطة الأبوية، بحيث خضع النساء والناشئة خضوعًا تاما لسلطة الوالد؛ لكن هذا كله قد تغير حين أخذت الثروة فجأة تتدفق فى البلاد، فاختفت المزارع الصغيرة ليحل محلها تدريجا ضيعات فسيحة كان العبيد يستخدمون فى فلاحتها على أسس علمية جديدة فى فن الزراعة؛ ونشأت طبقة كبرى من التجار، وأثرى عدد كبير من الرجال بما نهبوا من غنائم، كما حدث فى القرن الثامن عشر فى إنجلترا لمن أثروا فى الهند، وتحرر النساء وتحللن حلقا بعد أن كن أمهات فضليات، وشاع الطلاق، ولم يعد الأغنياء ينجبون الأطفال؛ وشجع اليونان الذين كانوا من قبل ذلك بقرون عدة، قد اجتازوا مراحل شبيهة بهذه، شجعوا الرومان بنوع الحياة التى كان اليونان أنفسهم يحيونها،على ما يسميه المؤرخون بانحلال الأخلاق، لكن الرومانى من أوساط الناس، لم يتردد حتى فى أشد العصور انحلالا خلقيا فى تاريخ الإمبراطورية فى عقيدته بأن روما مازالت قوامة على معيار خلقى صاف من الشوائب، إزاء فساد اليونان الذى يؤدى إلى الانهيار.

وأخذ أثر اليونان الثقافى فى الإمبراطورية الغربية يتناقص تناقصا سريعا منذ القرن الثالث الميلادى فصاعداً، وأهم سبب لذلك هو أن الثقافة بصفة عامة أخذت فى الانهيار؛ ولانهيارها أسباب عدة، غير إنه لابد من ذكر أحد هذه الأسباب بصفة خاصة؛ فقد أصبحت الحكومة فى الإمبراطورية الغربية وهى فى أخريات أيامها، طغيانا عسكريا سافرًا لا يتستر بما كان يتستر به فى الأيام السابقة من قناع، وكان الجيش عادة يختار قائداً حربيًا ناجحا ليكون هو الإمبراطور؛ لكن الجيش ـ حتى فى أعلى صفوفه ـ لم يعد قوامه رجالا من الرومان المثقفين، بل كان قوامه أنصاف الهمج من أقاليم الحدود، ولم يكن لهؤلاء الجنود الغلاظ ميل إلى الثقافة، ولم ينظروا إلى المواطنين المتمدينين إلا على أنهم مصادر دخل؛ فمن ناحية أصيب الأشخاص الأفراد بدرجة من الفقر لم تعد تتيح لهم أن يعينوا فى ميدان التعليم إعانة ذات خطر، ومن ناحية أخرى نظرت الدولة إلى التعليم على أنه شىء لا ضرورة له، وترتب على ذلك أنه لم يعد فى الغرب من

القادرين على مطالعة الكتب اليونانية إلا أفراد قلائل أصابوا من التعليم حظا نادرًا.

(٢) وعلى نقيض ذلك الديانة والخرافة غير الهلينيتين، فهاتان قد أخذتا على مر الزمن تكتسبان رسوخًا فى الغرب جعل يتزايد مع الأيام؛ ولقد أسلفنا فيما مضى كيف كانت غزوات الإسكندر عاملا على إدخال العالم اليونانى فى معتقدات البابليين والفرس والمصريين؛ وشبيه بهذا ما فعلته الغزوات الرومانية؛ إذ جعلت العالم الغربى ملما بهذه الآراء والمذاهب اليونانية، كما جعلته ملما كذلك بتعاليم اليهود والمسيحيين؛ وسأتناول بالبحث ما يخص اليهود والمسيحيين فى مرحلة أخرى من الكتاب، أما هاهنا فسأقصر نفسى ما استطعت على الخرافات الوثنية[٢].

كان لكل مذهب دينى ولكل نبى من يمثله فى روما، بل استطاع كل مذهب دينى وكل نبى أن يظفر حينا بالخطوة فى أعلى دوائر الحكومة؛ ويقص علينا «لوسيان» الذى يمثل التشكك العاقل فى وجه ما ساد عصره من سذاجة فى التصديق، يقصّ علينا قصة ممتعة، يُجمع الرأى على صحتها على وجه الإجمال، وهى قصة عن نبى وصانع للمعجزات يدعى «اسكندر الپافلاجونى» فقد كان فى مقدور هذا الرجل أن يبرئ المرضى وينبئ بالمستقبل، على إنه كان أحيانا ينحرف عن هذا الطريق من حياته إلى السكب عن طريق «التشنيع» على الناس؛ وبلغت شهرته مسامع مرقص أورليوس الذى كان يقاتل عندئذ طوائف «الماركومانى» على الدانوب؛ واستشاره الإمبراطور فى طريقة انتصاره فى الحرب، فأجابه بأنه لو قذف بأسدين فى نهر الدانوب، نتج عن ذلك نصر عظيم؛ فاتبع ما نصحه به الشيخ العارف، لكن طوائف «الماركونى» هى التى كسبت النصر؛ وعلى الرغم من هذه العثرة، فقد أخذت شهرة اسكندر فى الاتساع؛ وحدث لرجل من أعلام الرومان، بلغ مرتبة القنصلية وهو «روتيليانوس» ان استشاره فى موضوعات كثيرة، ثم التمس مشورته آخر الأمر فى اختياره لزوجته؛ وكان اسكندر ـ مثل انديميون (فى الأساطير) له الخطوة عند القمر بما مكنه من الزواج منه (القمر فى الإنجليزية مؤنث)، وعن طريق زواجه ذاك نسل ابنه، فكانت هذه الابنة هى التى

أوحيت بها لـ «روتيليانوس» على لسان الغيب الناطق فى شخص اسكندر، «فلم يتردد روتيليانوس الذى كان قد بلغ الستين من عمره فى تنفيذ الإرشاد الإلهى، واحتفل بالزواج احتفالا ذبح فيه مئات من الماشية تكريمًا لحماته السماوية (القمر)»[٤].

وأهم من سيرة «اسكندر البافلاجونى» فى هذا الصدد، حُكم الإمبراطور «الإجابالوس» أو «هليوجابالوس» (٢١٨ ـ ٢٢ ميلادية)الذى كان كاهنا سوريا للشمس، إلى أن اختاره الجيش لمنصب الإمبراطور؛ فقد سبقته صورته التى أرسلها هدية إلى مجلس الشيوخ، إذ هو فى طريق سفره البطىء من سوريا إلى روما، «وكانت الصورة تمثله وهو فى أرديته الكهنوتية، وهى من الحرير والذهب، تنساب فضفاضة كما كانت العادة عند الميديين والفينيقيين، وكان يغطى رأسه تاج رفيع من تيجان قدماء الفرس، وكانت «ياقاته الكثيرة التى تطوق معصمه، تزدان بالجواهر التى لا تقدر بثمن، وكان حاجباه مصبوغين بلون أسود، وخداه مطليين بطلاء صناعى من الأحمر والأبيض؛ فتنفس أعضاء الشيوخ الصعداء، واعترفوا على رصانتهم بأنهم قد رضخوا أمدًا طويلا لطغيان عابث من أبناء وطنهم، وها هى ذا روما تخضع آخر الأمر إلى طغيان شرقى بما فيه من ترف مخنث[٥]» ولما وجد هذا الكاهن تأييدًا من جانب كبير من الجيش، مضى فى حماسة جنونية يدخل فى روما طقوس الشرق الدينية؛ فاسمه هو نفسه اسم إله الشمس الذى يعبده الناس فى إميسا، حيث كان من قبل كبيرًا للكهنة؛ وادركت أمه أو جدته ـ وهى عندئذ الحاكمة الحقيقية ـ أنه قد أسرف فى تصرفه إسرافا جاوز به الحدود؛ فخلعته لتُولى مكانَه ابن أخيها اسكندر (٢٢٢ ـ ٣٥) الذى كان أكثر منه اعتدالا فى استهتاره الشرقى ولقد تمثل فى معبده امتزاجُ العقائد الذى كان جائزًا فى عهده، إذ قام فى معبده ذاك تماثيل لإبراهيم وأورفيوس، وأبولونيوس التيانى، والمسيح.

وكانت ديانة «مِثْراس» ـ وهى من أصل فارسى ـ منافسًا قويًا للمسيحية، خصوصًا فى الشطر الثانى من القرن الثالث الميلادى؛ حين أحس الأباطرة الذين كانوا يحاولون محاولة اليأس أن يمكسوا بزمام الجيش، إن الدين ربما أعانهم

على الاستقرار الذى هم بحاجة شديدة إليه؛ ولابد لهذا الدين المنشود أن يكون من الديانات الجديدة، لأن الجنود كانوا يؤثرونها على غيرها؛ وهاهى ذى ديانة «مثراس» التى جاءت وافدة إلى روما، كان فيها كثير من العناصر التى تحببها إلى نفوس العسكريين؛ و«مثراس» هذا إله للشمس، لكنه لم يكن مخنثًا بقدر ما كان زميله السورى؛ فهو إله انصرف بعنايته إلى الحرب العظمى القائمة بين الخير والشر، وهى حرب كانت جزءًا من العقيدة الفارسية منذ زرادشت، وينشر «روستوفتسف[٦]» صورة لنقش بارز يمثل شعائر عبادته، وقد وُجد فى معبد تحت الأرض فى «هدر نهايم» فى ألمانيا؛ وهو يدل على أن أتباع هذا الإله لابد قد كانوا كثيرين بين الجنود، لا فى الشرق وحده، بل فى الغرب كذلك.

ونجح قسطنطين نجاحًا سياسيًا فى اصطناعه للمسيحية، على حين أخفقت المحاولات السابقة فى إدخال دين جديد؛ على أن تلك المحاولات السابقة كانت شبيهة جدًا بمحاولة قسطنطين فى إدخال المسيحية، وذلك من وجهة النظر الحكومية؛ فكلها على السواء محاولات تستمد الأمل فى نجاحها مما كان يعانيه العالم الرومانى من شقاء وإعياء؛ وكانت الديانات التقليدية الشائعة فى اليونان وروما تلائم رجالا انصرفوا باهتمامهم نحو هذه الحياة الدنيا، وعقدوا آمالهم على السعادة فوق الأرض؛ أما آسيا التى كانت قد خبرت اليأس أكثر مما خبرته اليونان وروما؛ فقد طورت فى عصورها القديمة ألوانا من العلاج الناجع لهذا اليأس فى الحياة، اتخذت لديها صور الآمال يعقدها الناس على حياة آخرة؛ وأفعل هذه المسكنات العلاجية التى اصطنعتها آسيا لبث العزاء فى النفوس، هى المسيحية، غير أن المسيحية حى استطاعت أن تصبح دين الدولة، كانت قد تشربت كثيرًا من اليونان، ونقلت هذا الذى أخذته عن اليونان، فضلا عن العنصر اليهودى الذى فيها، إلى العصور التلية فى الغرب.

٣. توحيد الحكومة والثقافة:

لئن كنا قد احتفظنا بآثار ما أنتجه العصر العظيم فى اليونان، فلم نفقدها كما فقدنا آثار ما أنتجه العصر المينوى، فإنما نحن مدينون فى ذلك للإسكندر أولا، ثم لروما؛ فلو قد شاءت الأيام أن يقوم رجل مثل جنكيزخان فى القرن

الخامس قبل الميلاد، لجاز أن يمحو كل ما يحويه العالم الهلينى من روائع؛ ولو قد كان لأجزرسيس من الكفاءة أكثر مما كان له بقدر ضئيل، لأمكن أن يهبط بالحضارة اليونانية هبوطًا شديدًا جدًا عما أصبحت عليه تلك الحضارة بعد طرده، فانظر إلى الفترة الواقعة بين أسخيلوس وأفلاطون، تجد كل ما تم أداؤه فى تلك الفترة، إنما تم على أيدى فئة قليلة من سكان طائفة صغيرة من المدن التجارية؛ وقد دل المستقبل على أن تلك المدن لم يكن لها قدرة كبيرة على مناهضة الغزو الأجنبى، لكن شاء الحظ الجميل بضربة من ضرباته النادرة، أن يكون غزاة تلك المدن من مقدونيين ورومان، أنصارًا للروح الهلينية، فلم يقوضوا ما قد غزوه، كما كان يجوز لأجزرسيس أو قرطاجنة أن يصنعا؛ فإذا رأينا أنفسنا الآن على علم بما أنتجه اليونان من فن وأدب وفلسفة وعلم، فذلك راجع إلى الاستقرار الذى أدخله الغزاة الغربيون، الذين كان لهم من سلامة الذوق ما جعلهم يعجبون بحضارة حكموها لكنهم بذلوا جهدهم فى الاحتفاظ بكيانها.

لقد كان الإسكندر والرومان فى بعض النواحى السياسية والأخلاقية، من الأسباب التى أدت إلى فلسفة أفضل من أية فلسفة مما أخذ به اليونان فى أيام حريتهم؛ فالرواقيون - كما رأينا - قد آمنوا برخاء بنى الإنسان، ولم يقصروا عطفهم على اليونان وحدهم، وكان من نتائج طول الأمد بسيادة روما أن تعود الناس كرة قيام حضارة واحدة فى ظل حكومة واحدة؛ فنحن اليوم نعلم أن قد كانت هنالك أجزاء هامة من العالم لم تكن خاضعة لروما - خصوصًا الهند والصين؛ ولكن الرومان ظنوا أنه لم يكن خارج حدود الإمبراطورية سوى قبائل من الهمج المغمورين، الذين يمكن غزوهم فى أى وقت يتبين فيه أن غزوهم يستحق بذل الجهد فى تحقيقه؛ فالإمبراطورية فى رأى الرومان كانت تشمل العالم كله، من وجهة النظر الجوهرية والنظرية؛ ثم انتقلت هذه الفكرة إلى «الكنيسة» التى كانت «كاثوليكية» على الرغم من وجود البوذيين والكونفوشوسيين ثم المسلمين فيما بعد: فشمول تشريع واحد فى أرجاء الأرض كلها، مبدأ أخذته «الكنيسة» من الرواقيين المتأخرين، وإنما صادف هذا المبدأ ما صادف من قبول، بسبب ما كان للإمبراطورية الرومانية من عالمية ظاهرة؛ فكانت «الكنيسة» و«الإمبراطورية

الرومانية المقدسة» خلال العصور الوسطى كلها، بعد عصر شرلمان، يشملان العالم كله، من الوجهة النظرية، على الرغم من أن كل إنسان كان يعلم أنهما لم يكونا كذلك فى الواقع؛ ومنذ حققت روما للناس على وجه التقريب فكرة قيام أسرة إنسانية واحدة، وديانة كاثوليكية واحدة، وثقافة عالمية واحدة، ودولة واحدة تشمل الأرض كلها، مازالت تلك الفكرة تعاود الرءوس حتى اليوم.

ولعبت روما دورًا غاية فى الأهمية، لتوسيع نطاق المدنية على سطح الأرض؛ فقد انتقلت المدنية إلى شمال إيطاليا وأسبانيا وفرنسا وبعض أجزاء من ألمانيا الغربية؛ بفضل غزو هذه الأراضى عنوة على أيدى فيالق من الرومان؛ ثم برهنت هذه المناطق كلها على أنها لا تقل عن روما نفسها قدرة على استيعاب مستوى عالٍ من الثقافة؛ فقد أنجبت بلاد الغال فى أخريات أيام الإمبراطورية الغربية؛ رجالاً كانوا على الأقل مساوين لمعاصريهم فى المناطق التى كانت فيها المدنية أقدم عهدًا منها فى بلاد الغال؛ وإذا كان البرابرة قد أحدثوا على الأرض خسوفًا مؤقتًا، لا ظلاما دائمًا، فذلك راجع إلى نشر الثقافة على يدى روما؛ وربما قال قائل إن نوع المدنية لم يكن قط من السمو بحيث كانت مدنية أثينا فى عصر بركليز؛ لكننا ما دمنا نعيش على أرض تجتاحها الحروب وينتابها الدمار، فالكمية فى نهاية الأمر تكاد تكون لها أهمية الكيفية؛ والكمية هاهنا كانت ترجع إلى روما.

٤ . المسلمون باعتبارهم وسائل لنقل الثقافة الهلينية:

حدث فى القرن السابع أن غزا أتباع «النبى» سوريا ومصر وشمالى أفريقيا، ثم غزوا إسبانيا فى القرن التالى؛ وكانت انتصاراتهم تلك هينة والحرب يسيرة؛ وربما لو استثنينا الأعوام القلائل الأولى، استطعنا أن نقول إنهم لم يكونوا ذوى تعصب دينى، فلم يكن المسيحيون أو اليهود يؤذون ماداموا يدفعون الجزية، وسرعان ما نقل العرب لأنفسهم مدينة الإمبراطورية الشرقية، لكنهم صبغوها بالأمل الذى يصاحب سياسة صاعدة السعود، بعد أن كانت مصطبغة فى الإمبراطورية الشرقية بيأس قومٍ فى طريق التدهور؛ وكان علماؤهم يقرأون اليونانية ويكتبون عليها الشروح، وإن شهرة أرسطو لترجع فى معظمها إليهم، بعد أن كان يندر ذكره فى العصر القديم، ولا يعتبر فى منزلة واحدة مع أفلاطون.

ومن المفيد أن ننظر فى بعض الألفاظ التى أخذناها من اللغة العربية، مثل: الجبر، الكحول، والكيمياء، والأنبيق، والقلوى، وسمت السموت، والأوج فلو استثنينا كلمة «الكحول» ـ التى لم تكن تعنى عندهم الشراب المسكر، بل مادة تستعمل فى الكيمياء ـ رأينا فى هذه الألفاظ صورة جيدة لبعض ما نحن مدينون به إلى الغرب؛ فالجبر من ابتكار يونانى الإسكندرية، لكن المسلمين تقدموا به شوطا؛ وأما ألفاظ «الكيمياء» و«الإنبيق» و «القلوى» فألفاظ مرتبطة بمحاولاتهم أن يحولوا المعادن الخسيسة ذهبًا، وهى محاولات أخذها العرب عن اليونان، واعتمدوا فى القيام بها على الفلاسفة اليونان(٧). ولفظت «سمت السموت» و «الأوج» كلمتان فلكيتان، كانتا نافعتين للعرب بصفة خاصة فيما يتعلق بالتنجيم.

على أن مثل هذه الدراسة اللفظية قمينة أن تخفى ما نحن مدينون به للعرب فى علمنا بالفلسفة اليونانية، لأن الغربيين حين تناولوا تلك الفلسفة بالدراسة فى أوروبا من جديد، أخذوا المصطلحات الفنية اللازمة لها من اليونان أو اللاتينية؛ وكان العرب من ميدان الفلسفة شراحا أقدر منهم مفكرين أصيلين؛ وأهميتهم لنا قائمة على كونهم هم ـ لا المسيحيين ـ الذين كانوا ورثة مباشرين لتلك الجوانب من التراث اليونانى، التى لم تكن موجودة إلا فى الإمبراطورية الشرقية؛ ولقد عرف الغرب أرسطو عن طريق اتصاله بالمسلمين فى أسبانيا، ثم اتصاله بهم بدرجة أقل فى صقلية؛ وهذا الاتصال نفسه هو الذى أحاط الغرب علما كذلك بالأعداد العربية وبالجبر والكيمياء؛ هذا الاتصال هو الذى كان الخطوة الأولى فى إحياء العلوم إبان القرن الحادى عشر، ذلك الإحياء الذى انتهى إلى الفلسفة الإسكولائية، ولم يحدث إلا فى عهد متأخر، أعنى من القرن الثالث عشر فصاعدا، أن تمكن الناس بفضل دراستهم لليونانية أن يقصدوا مباشرة إلى مؤلفات أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الكتاب اليونان الأقدمين، فإذا لم يكن العرب قد احتفظوا بالتراث لجاز ألا يتنبه رجال النهضة إلى أهمية ما يمكن استفادته من إحياء العلوم القديمة.

الهوامش

(١) تاريخ العالم القديم، ج٢، ص ٢٥٥ .

(٢) انظر روستوفتسف «تاريخ العالم القديم» جـ٢، ص ٣٣٢ .

(٣) انظر «كيومونتCumont» فى كتاب الديانات الشرقية فى الوثنية الرومانية».

(٤) انظر Benn فى كتابه «الفلاسفة اليونان» جـ٢، ص ٢٢٦.

(٥) جِبُنْGibbon فصل ٦ .

(٦) «تاريخ العالم القديم» جـ٢، ص ٣٤٣ .

(٧) انظر كتاب «الكيمياء وليد الفلسفة اليونانية» لمؤلفهArtthur John Hopkins طبعة كولمبيا ١٩٣٤.

الفصل الثلاثون

أفلوطين

كان أفلوطين (٢٠٤ ـ ٧٠ ميلادية) وهو مؤسس الأفلاطونية الجديدة؛ آخر الفلاسفة الأعلام فى العصر القديم؛ وحياته تكاد تطابق فى بدايتها ونهايتها فترة من أنكب الفترات فى التاريخ الرومانى؛ فقد أدرك الجيش قوته قبيل مولد أفلوطين، واتخذ لنفسه حق انتخاب الأباطرة لقاء مكافآت مالية. وكان يغتال هؤلاء الأباطرة لتسنح له فرصة جديدة يبيع فيها عرش الإمبراطورية؛ فلما انصرف الجنود إلى هذه المشاغل، لم يعودوا صالحين للدفاع عن الحدود، فمهد ذلك طريقا للغزوات القوية الألمانية من الشمال، والفارسية من الشرق، أن تتوغل فى البلاد؛ وتعاونت الحروب والأوبئة على تقليل سكن الإمبراطورية بما يقرب من الثلث؛ وفىَ الوقت نفسه عملت زيادة الضرائب واضمحلال الموارد على خراب البلاد خرابًا ماليًا، حتى فى تلك الأقاليم التى ظلت بمنجاة من توغل القوات المعادية؛ وكانت الضربة أشد ما تكون فى المدن التى كانت حملة للثقافة؛ ولاذ بالفرار أفراد ذوو شأن من أبناء البلاد، لاذوا بالفرار جماعات جماعات هربًا من جباة لضرائب؛ ولم يعد النظام إلى البلاد إلا بعد موت أفلوطين، إذ أنقذت الإمبراطورية مؤقتًا بفضل الإجراءات العنيفة التى اتخذها «ديوقتيان» و «قنسطنطين».

ولست تجد ذكراً لهذا كله فى مؤلفات أفلوطين، إذ تنحى عن مشاهد الخراب والبؤس فى دنيا الواقع، ليتأمل بفكره عالماً آخر خالداً، قوامه الخير والجمال؛ فكان فى ذلك متفقاً أتم اتفاق مع كل أصحاب التفكير الجادّ من أهل عصره؛ فدنيا الحياة العملية قد تبدّت لهم جميعا - المسيحيين منهم والوثنيين على السواء - خلوًا من الأمل؛ ولم يروا عالما جديرًا بالولاء إلا العالم الاخر؛ والعالم الآخر عند المسيحى هو مملكة السماء التى يمكن الاستمتاع بنعيمها بعد الموت؛ وهو عند الأفلاطونى عالم المثل الأزلى الأبدى، فذلك عنده هو العالم الحقيقى بالقياس إلى عالم الظواهر الوهمى؛ وجاء رجال اللاهوت من المسيحيين وجمعوا هذه لوجهات من النظر؛ وأضافوا إليها كثيرًا من فلسفة أفلوطين؛ وقد أكد بحق «العميد إنج» فى كتابه النفيس عن أفلوطين، ماتدين به المسيحية له، فهو يقول: «إن الأفلاطونية جزء من البناء الحيوى للاهوت المسيحى، فلن تجد فلسفة أخرى - فى رأيى - تستطيع أن تقترن بذلك اللاهوت دون أن يحدث بينهما تعارض» وهو يقول «إنه يستحيل استحالة مطلقة أن تفصل الأفلاطونية عن المسيحية دون أن تمزق المسيحية تمزيقًا» وهو يذكر لنا أن القديس أوغسطين يتحدث عن فلسفة أفلاطون فيصفها بقوله إنها « أصفى وأشرق ما فى الفلسفة كلها» ويصف أفلوطين بقوله إنه رجل «عاش أفلاطون فى شخصه حياة ثانية» ولو قد عاش أكثر قليلا مما عاش، لأمكنه أن «يغير كلمات قليلة وعبارات قليلة فيصبح مسيحيا» وفى رأى «العميد إيج» أن «القديس توما الأكوينى أقرب إلى أفلوطين منه إلى أرسطو الحقيقى».

ولذلك كانت لأفلوطين أهمية تاريخية، باعتباره عاملا من العوامل التى شكلت مسيحية العصور الوسطى واللاهوت الكاثوليكى؛ فالمؤرخ إذا ما تحدث عن المسيحية، وجب أن يكون من الحرص بحيث يضع فى اعتباره ما طرأ على المسيحية من تغيرات شديدة جداً، ومختلف الصور التى قد تتخذها حتى فى العصر الواحد؛ فمسيحية الأناجيل الأولى تكاد تخلو من الميتافيزيقا؛ ومسيحية أمريكا الحديثة هى من هذه الناحية شبيهة بالمسيحية البدائية؛ والفكر والشعور والشعبيان فى الولايات المتحدة لا يسيغان الأفلاطونية، إذ معظم المسيحيين

الأمريكان أشد اهتمامًا بالواجبات اللازمة هاهنا على هذه الأرض، وبالتقدم الاجتماعى فى دنيا الحياة اليومية، منهم بالآمال فى عالم آخر، مما يلجأ إليه الإنسان للتسرية عن نفسه بالعزاء،حين يكون كل ما فى الأمر باعثًا على اليأس، ولست هنا أقصد بالتغير الذى يطرأ على أصول الدين الجامدة، بل أريد التغير بمعنى الاختلاف فى نقطة التركيز وموضع الاهتمام؛ فما لهم يفهم المسيحى فى العصر الحديث كم كان هذا الاختلاف شديدًا، سيتعذر عليه أن يفهم مسيحية العصور الماضية؛ ومادامت دراستنا فى هذا الكتاب دراسة تاريخية، فنحن معنّيون بعقائد الماضى التى كان لها أثر فى العصور التالية؛ وفى هذا الصدد يستحيل علينا أن نختلف مع «العميد إنْج» فيما يقوله عن تأثير أفلاطون وأفلوطين.

ومع ذلك فأهمية أفلوطين لا تقتصر على الناحية التاريخية، بل هو كذلك هام لأنه يمثل لونًا من النظر الفلسفى على نحو يفضل فيه أى فيلسوف آخر؛ فنحن نحكم على البناء الفلسفى المعين بالأهمية لأسباب مختلفة كثيرة، أولها وأبرزها وضوحًا هو أننا نظن به الصدق؛ لست تجد كثيرين من بين الباحثين فى الفلسفة فى الوقت الحاضر يظنون الصدق بفلسفة أفلوطين؛ وليس «العميد إنج» فى هذا الصدد إلا شذوذًا نادرًا، على أن الصدق ليس هو الحسنة الوحيدة التى توصف بها ميتافيزيقا معينة، إذ قد يكون لها جمال؛ ولاشك فى أنك واجدٌ هذه الحسنة فى أفلوطين؛ فله فقرات تذكر القارئ بالمقطوعات الأخيرة من «فردوس» دانتى، وهى بعد ذلك لا يكاد يدنو منها شىء فى الأدب، فوصفه الذى يقدمه آنا بعد آن عن دنيا المجد الخالدة. يصور لخيالنا الجامح.

تلك الأغنية الخالدة ذات النغم الصافى

التى ما تنفك تنشد أمام العرش الياقوتى الأزرق.

للّه الذى يتربع عليه.

كذلك قد تكون الفلسفة هامة لأنها تحسن التعبير عما يميل الناس إلى الإيمان به فى حالات نفسية معينة، أو فى ظروف معينة؛ إن الغبطة الخالصة أو الحزن الخالص ليسا موضوعًا للفلسفة، بل هما أقرب إلى أن يكونا موضوعًا

لألوان الشعر والموسيقى التى هى أبسط من الفلسفة؛ وإنما تتولد النظريات الميتافيزيقية عن الغبطة أو الحزن إذا صحبهما التفكير فى الكون؛ فقد يكون الإنسان متشائمًا مرحًا، أو متفائلاً عابسًا، وقد يكون «صموئيل بتلر» مثلا يوضح الفريق الأول، وأفلوطين مثلاً جيدًا للفريق الثانى؛ ففى مثل العصر الذى عاش فيه أفلوطين، كان الشقاء مدركا إدراكا مباشرًا، ولم يكن يسعى إنسان أن يغمض عنه العين، على حين كانت السعادة - إذا أمكن بلوغها إطلاقًا - فلابد من التماسها بالتفكير فى الأشياء البعيدة التى لا تقع تحت الإدراك الحسى؛ ومثل هذه السعادة لابد دائمًا أن تحتوى بين عناصرها على عنصر التوتر العصبى، فهى سعادة بعيدة الشبه جدًا بسعادة الطفل الساذجة، ومادامت هى سعادة لم تستمد من دنيا الحياة اليومية، بل استمدت من التفكير والخيال، فهى تتطلب قوة استنكار أو احتقار للحياة المعتمدة على الحواس؛ وإذن فليس أولئك الذين ينعمون بالسعادة الغريزية هم الذين يبتكرون ضروب التفاؤل الميتافيزيقى، فهذه تعتمد على الإيمان بوجود عالم فوق عالم الحس وجودًا حقيقيًا؛ وإن أفلوطين ليحتل مكانة عالية جدًا بين الذين كانوا فى حياتهم أشقياء بالمعنى الدنيوى للكلمة، لكنهم صمموا تصميمًا قاطعًا على أن يلتمسوا سعادة أسمى فى عالم التفكير النظرى.

ولسنا نريد بهذا قط أن نحط من شأن مزاياه العقلية الخالصة؛ فقد ألقى الضوء على تعاليم أفلاطون من وجوه كثيرة؛ وبسط (بكل ما يستطاع من اتساق واطراد فى مثل الموضوع) وجهة نظره التى يشاركه فيها كثيرون غيره؛ وأدلته التى يقيمها ضد المادية أدلة قوية، ومجمل فكرته عن علاقة الروح بالجسم أوضح من مثيلتها عند أفلاطون أو أرسطو.

وله مثل ما لـ «سبينوزا» لون من الصفاء والترفع الخلقيين، مما يخلع عليه هيبة بالغة، وهو متسم بالإخلاص دائما، لا ترتفع نغمة القول فى كلامه إلى حد الصراخ، ولا هو يتوجه إلى قارئه بالتأنيب، بل لا ينفك حاصرًا همه فى إحاطة قارئه علمًا - فى أسلوب ما يكون الأسلوب - بما يعتقد هو إنه هام حقًا؛ فمهما يكن ظنك به باعتباره فيلسوفًا نظريًا، فمحال ألا تحبه باعتباره إنسانا.

إن ما نعلمه عن حياة أفلوطين مستمد من تاريخ حياته الذى كتبه صديقه وتلميذه فورفوريوس، وهو سامى واسمه الحقيقى «مالكوس» ومع ذلك ففى قصة فورفوريوس عن أفلوطين بعض العناصر الخارقة لطبيعة الأمور العادية، مما يتعذر معه علينا أن نثق كل الثقة فى الأجزاء الأخرى من القصة، ولو أنها أقرب إلى التصديق من تلك الخوارق.

كان أفلوطين يعد مظهره المكانى الزمانى شيئًا لا أهمية له، وكان يكره أن يتحدث عن الحوادث العرضية العابرة التى يتألف منها وجوده لتاريخى؛ ومع ذلك فقد روى عن نفسه أنه ولد فى مصر؛ ومن المعلوم أنه فى عهد شبابه درس فى الإسكندرية، حيث أقام حتى بلغ التاسعة والثلاثين، وكان معلمه عندئذ هو «أمونيوس سكاس» الذى كثيرًا ما يعتبر مؤسسًا لمذهب الأفلاطونية الجديدة؛ وبعدئذ انضم إلى الحملة الحربية التى ساقها الإمبراطور جورديان الثالث على الفرس، ويقال إنه قصد من ذلك إلى دراسة ديانات البلاد الشرقية؛ وكان الإمبراطور لم يزل شابا، واغتاله رجال الجيش، كما كانت العادة فى ذلك العصر، حدث ذلك إبان حملته على بلاد مابين النهرين سنة ٢٤٤ ميلادية؛ وعلى أثر ذلك، نفض أفلوطين يديه من خططه التى رسمها لنفسه فيما يختص بالبلاد الشرقية، واستقر فى روما، حيث لم يلبث أن أخذ فى نشر تعاليمه، وكان بين المستمعين إليه عدد كبير من أصحاب النفوذ، وقد لقى الحظوة عند الإمبراطور جالينوس[١]، وحدث فى وقت ما من حياته أن فكر فى مشروع لبناء جمهورية على غرار ما أراد أفلاطون، فيقيمها فى «كامبانيا» وأن تُبنى من أجل ذلك مدينة جديدة تسمى أفلاطونوبوليس؛ وكان الإمبراطور بادئ الأمر مؤيدًا للمشروع، لكنه عاد فى النهاية فأعفى نفسه مما وعد به؛ ولربما بدا لنا أمرًا غريبًا أن يكون هنالك متسع لبناء مدينة جديدة قريبة من روما كل هذا القرب، لكن يجوز أن تلك المنطقة إذ ذاك كانت موبوءة بالملاريا - كما هى اليوم - غير أنها لم تكن كذلك قبل ذلك؛ ولم يكن أفلوطين قد كتب شيئًا حتى بلغ التاسعة والأربعين من عمره، ثم كتب كثيرًا بعد ذلك، وقام فورفوريوس بترتيب مؤلفاته ونشرها، وكان فورفوريوس ألصق بالمذهب الفيثاغورى من أفلوطين، ولذلك مال بالمدرسة الأفلاطونية الجديدة نحو

أن تكون مصطبغة بصبغة ما فوق الطبيعة بدرجة أكبر مما لو كانت قد تابعت أفلوطين متابعة أدق.

وإن أفلوطين ليحمل لأفلاطون احترامًا بالغًا جدًا، فكثيرًا ما كان يشير إليه بضمير يكتبه بحرف التاج تمييزًا له؛ ولئن كان «الأقدمون المباركون» يلقون عنه الإجلال بصفة عامة، إلا أن هذا الإجلال لم يكن ليتسع بحيث يشمل جماعة الذريين؛ وكان الرواقيون والأبيقوريون مايزالون ينشطون فى نشر تعاليمهم، فتوجه إليهم أفلوطين بالمعارضة، وهو يعارض الرواقيين فى ماديتهم فقط، لكنه يعارض الأبيقوريين فى كل جوانب فلسفتهم على الإطلاق؛ ويلعب أرسطو دورًا أهم مما يبدو فى فلسفة أفلوطين، إذ ترى هذا يقتبس من أرسطو فقرات كثيرة بغير أن يذكر أنها لأرسطو، وكذلك يشعر القارئ لأفلوطين أنه متأثر ببارمنيدس فى مواضع كثيرة.

وليس أفلاطون الذى تراه عند أفلوطين بالرجل النابض بقوة الحياة كأفلاطون الحقيقى؛ فتكاد تقتصر صورة أفلاطون كما يبدو فى «التاسوعات» (وهو الاسم الذى تسمى به كتب أفلوطين) على نظرية المثل، وعلى التعاليم الصوفية التى وردت فى فيدون وفى الجزء السادس من الجمهورية، وعلى مناقشة الحب الواردة فى محاور المائدة؛ أما الاهتمامات السياسية، والبحث عن تعاريف للفضائل المختلفة؛ والاستمتاع بالرياضة، وتقدير الأفراد تقديرًا فيه حياة وعاطفة، وفوق ذلك كله الروح الطروب الذى عرف به أفلاطون، فلا تصادف منه شيئًا عند أفلوطين، فأفلاطون ـ كما يقول عنه كارلايل ـ كثيرًا ما يطلق نفسه على سجيتها، أما أفلوطين فهو على خلاف ذلك يلتزم أفضل أنواع السلوك دائمًا.

تبدأ ميتافيزيقا أفلوطين بـ «ثالوث مقدس»: «الواحد» و «الروح» و «النفس» وليس هؤلاء الثلاثة بالمتساويات «كأشخاص» «الثالوث المسيحى»؛ «فالواحد» أسماها، و«الروح» يتلوه و«النفس» أدناها [٢].

أما «الواحد» فهو غامض بعض الشىء، فهو يسمى أحيانا بـ «الله» وأحيانا بـ «الخير» وهو يعلو على «الكون» الذى هو أول كائن يترتب وجوده على وجود

«الواحد»؛ ولا يجوز لنا أن نحمل عليه الصفات، بل لابد أن نكتفى بمجرد قولنا عنه «إنه موجود» (وهذا يذكرنا ببارمنيدس)، ويخطئ من يتحدث عن «اللّه» بقوله إنه «الكل» لأن «اللّه» يعلو على «الكل»، واللّه حاضر فى كل شىء، ومن الممكن «للواحد» أن يكون حاضراً بغير حركة الحضور «فبينما هو بغير مكان، لا يخلو منه مكان». وعلى الرغم من أن المتحدث قد يتحدث عن «الواحد» أحيانا بأنه «الخيّر» إلا إنه يقال عنه كذلك إنه سابق على «الخيّر» و «الجميل[٣]» و «الواحد» أحيانا يظهر مشابها للّه عند أرسطو؛ ويقال لنا إن «اللّه» لا حاجة له إلى الكائنات التى صدرت عن وجوده، وهو يتجاهل وجود العالم المخلوق؛ إن «الواحد» مستحيل على التعريف، وأنت أصدق فى وصفه إذا التزمت الصمت، منك إذا استخدمت عدداً كبيراً من الألفاظ كائنة ما كانت.

ننتقل الآن إلى «الشخص الثانى» الذى يسميه أفلوطين «ناوس» ولو إنه من العسير دائمًا أن نجد لفظة (فى الإنجليزية) تدل على معنى «ناوس»، لأن كلمة عقل لا تحمل المفهوم الصحيح للكلمة الأصلية، خصوصًا إذا ما استعلمت هذه الكلمة فى فلسفة دينية؛ فإذا كنا نقول إن أفلوطين وضع العقل فوق النفس، فقد نعطى بذلك فكرة غاية فى الخطأ عما أراده؛ ويستعمل «ما كناMckenna» مترجم أفلوطين (إلى الإنجليزية» كلمتى «مبدأ عقلى» ليدل بهما على مراد أفلوطين، لكنها تسمية فيها غرابة، ولا تصور لنا شيئًا مما يصح أن يكون موضوعًا للتقديس الدينى؛ ويستعمل «العميد إنج» كلمة «روح» ولعلها خير ما نستطيع من كلمات لتدل على المعنى المراد، لكن عيبها هو أنها لا تشتمل على الجانب العقلى الذى كانت له أهميته فى الفلسفة اليونانية كلها بعد فيثاغورس؛ فقد كان للرياضة وعالم المُثُل وكل تفكير فيما ليس بمحسوس، جانب إلهى عند فيثاغورس وأفلاطون وأفلوطين، وهذه كلها تؤلف فاعلية «الناوس»، أو على الأقل فهى أقرب ما يمكن أن يصور لنا فاعليته؛ وقد كان هذا الجانب العقلى فى ديانة أفلاطون، هو الذى أدى بالمسيحية ـ وخصوصًا بصاحب إنجيل القديس يوحنا ـ أن توحد ما بين المسيح واللوغوس (أى الكلمة)؛ وإذا أردنا ترجمة لكلمة لوغوس فى هذا السياق، وجب ترجمتها بكلمة عقل، لكننا إن فعلنا ذلك، حيل بيننا وبين أن نعود فنستعمل كلمة عقل لتدل

بها على «الناوس»؛ وسآخذ باستعمال «العميد إنج» لكلمة «روح»، مع التحفظ الآتى، وهو أن « «الناوس» يحتوى فى مفهومه على جانب عقلى، لا تدل عليه كلمة سروح» كما تفهم هذه الكلمة عادة، وعلى كل حال فسألجأ فى الغالب إلى استعمال كلمة «ناوس» نفسها بغير ترجمة.(يقولون لنا إن «الناوس» هو صورة «الواحد»؛ وإنما تولد لأن «الواحد» فى بحثه عن نفسه يستعمل قوة الإبصار، وهذا الإبصار هو «الناوس» وليس من اليسير تصور هذه الفكرة، فأفلوطين يقول إنه «الكائن» الذى ليس له أجزاء قد يعرف نفسه، وفى هذه الحالة يكون الرائى والمرئى شيئًا واحدًا؛ وإذا تصورنا «اللّٰه» على نحو ما تصوره أفلاطون، أى على أنه يشبه الشمس، كان باعث الضوء، والشىء المضاء شيئًا واحدًا؛ وإذا ما سرنا فى التشبيه، قلنا إن «الناوس» هو الضوء الذى يمكن «الواحد» من رؤية نفسه، إنه فى مستطاعنا أن نعرف «العقل الإلهى» الذى ننساه بفعل من إرادتنا، ولكى نعرف «العقل الإلهى» وجب أن ندرس النفس فينا حين تقرب جدًا فى شبهها باللّٰه؛ وجب أن ننحى الجسد ومعه ذلك الجزء من النفس الذى قام بتشكيل الجسد، وأن ننحى كذلك «الحس والشهوات والاندفاعات وكل ما إلى ذلك من ألوان العبث» فما يتبقى بعد ذلك هو صورة «للعقل الإلهى».

«إن هؤلاء الذين تملؤهم روح اللّٰه ويحركهم إلهامه، يعلمون أقل ما يعلمون أنهم يحملون فى أجوافهم شيئًا أعظم، وإن لم يكن فى مستطاعهم أن يقولوا ماذا عسى أن يكون ذلك الشىء؛ إنهم من الحركات التى تحركهم، ومن العبارات التى يتفوهون بها، يمكنهم إدراك القوة التى تحركهم، لا إدراك أنفسهم، ولابد أن يكون حالنا من «الأسمى» شيئًا شبيهًا بهذا، فنحن نقف إزاءه على هذا النحو حين يكون فينا «الناوس» خالصًا؛ إننا نعرف «العقل الالهى» الكامن فينا، ذلك الذى يهب «الوجود» وغيره مما هو فى مستواه؛ ولكننا نعرف أيضًا أنه أسمى مبدأ من كل ما نعرفه ونطلق عليه اسم «الوجود» نعرف أنه أكمل وأعظم من كل ما عداه، نعرف أنه فوق العقل والشعور؛ فما دام هو واهب هذه القوى، فلا يجوز أن نخلط بينه وبينها[٤]».

وعلى ذلك فحين «تملؤنا روح اللّه ويحركنا بإلهامه» فنحن لا نرى «الناوس» وحده، بل نرى كذلك «الواحد»؛ وإذا ما اتصلنا «بالإلهى» على هذا النحو، عجزنا عن التدليل أو التعبير عن رؤيتنا بكلمات؛ فمثل هذا التعبير يأتى مؤخرًا؛ أما «ساعة المسّ نفسها، فلا يكون لدينا قوة لإثباته؛ لا يكون لدينا متسع من الوقت لهذا؛ وإنما يجىء التدليل على رؤيتنا فيما بعد؛ فربما نعلم أننا قد مرت بنا الرؤية، إذا أشرقت النفس إشراقًا مباشرًا؛ ومثل هذا الضوء الذى تشرق به النفس هو من عند «الأسمى»، بل هو «الأسمى»؛ وقد نومن بـ «حضور اللّه فينا» وذلك حين يشرق علينا للّه بضوئه، فيكون الضوء برهانًا على حضوره؛ وعلى ذلك فالنفس التى لا تضاء بضوئه، تظل بغير رؤية، أما إن أضيئت، فإنها تحتوى على ما تنشده؛ وهذه هى الغاية الحقيقية التى تسعى النفس نحوها، أعنى أن تقتبس ذلك الضوء، أن ترى الأسمى « بالأسمى» لا بضوء اى مبدأ آخر غيره ـ أن ترى «الأسمى» الذى هو فى الوقت نفسه وسيلة الرؤية؛ لأن ما يضئ النفس هو نفسه الذى تريد رؤيته، كما أننا نرى الشمس بضوء الشمس نفسه.

لكن كيف لنا بلوغ هذا؟

بأن نبتر كل شىء[٥].

وكثيرًا ما حدث لأفلوطين أن مارس «النشوة الروحية» (ومعناها أن يخرج الإنسان عن حدود جسده):

«حدثت مرات عدة؛ ارتفعت خارج جسدى بحيث دخلتُ نفسى، وأصبحتُ بالنسبة لكل شىء خارجه، إذ انحصرت فى دخيلة نفسى، وقد شهدت عندئذ جمالا باهرًا، وعندئذ أيقنت أكثر من يقينى فى أى وقت مضى، باندماجى فى النظام الأعلى؛ كنت عندئذ أحيا أشرف حياة وأظفر باتحاد مع الإلهى، وركزت نفسى داخل العنصر الإلهى حين بلغت تلك الفاعلية الروحية، فأنا إذا ما وضعت نفسى فى أعلى مقام ممكن من عالم العقل، كنت لاأزال أدنى من مكانه «الأسمى»؛ ومع ذلك فقد تأتى لحظة أهبط فيها من المنزلة العقلية الخالصة إلى المنزلة التدليلية؛ وبعد أن ما أقيم أقمت فى مرتبة الإلهى، أسأل نفسى: كيف

حدث لى أن أعود فأهبط، وكيف جاز للنفس أن تدخل قط فى الجسد، تلك النفس التى حتى وهى داخل الجسد تظل ذلك الشىء الرفيع كما قد تبين من فعلها[٦]».

وينتهى بنا هذا إلى «النفس» وهى ثالث أعضاء الثالوث وأدناها منزلة؛ فالنفس - وإن تكن أدنى مكانة من «الناوس» - إلا أنها خالقة الكائنات الحية جميعًا؛ فهى التى خلقت الشمس والقمر والنجوم، وسائر العالم المرئى جميعًا، وهى وليدة «العقل الالهى»؛ وللنفس جانبان، جانب باطنى يمس «الناوس» وجانب آخر يواجه العالم الخارجى؛ وهذا الجانب الثانى مرتبط بحركة نازلة تولد النفس خلالها صورة»، وما صورتها هذه إلا «الطبيعة» وعالم الحس؛ فلئن وحد الرواقيون بين «الطبيعة» و «اللّه»، فقد اعتبر أفلوطين الطبيعة أدنى الأفلاك، لأنها شىء ينبعث عن «النفس» حين تنسى النفس أن تنظر إلى أعلى تجاه «الناوس»؛ وقد يكون هذا الكلام مويدًا للنظرة الغنوسطية القائلة بأن العالم المرئى شر، لكن أفلوطين لا يأخذ بهذه الوجهة من النظرك إن العالم المرئى جميل، وهو موطن أرواح مباركة، وكل ما فى الأمر إنه أقل خيرية من العالم العقلى؛ ولقد سلم فى مناقشة غاية فى الإمتاع لوجهة النظر الغنوسطية بأن الكون وخالقه شر، سلم بأن بعض أجزاد المذهب الغنوسطى، مثل كراهية المادة، ربما يعزى إلى أفلاطون، لكنه يعتقد أن سائر الأجزاء التى لم تستمد من أفلاطون، ليست صدقا.

واعتراضه على الغنوسطية قسمان: فمن جهة هو يقول إن «النفس» حين تخلق العالم المادى، فإنما تخلقه وفق ما قد علق بذاكرتها عن الإلهى، وليست تخلقه بسبب هبوطها، فهو يرى أن عالم الحس يبلغ من الكمال كل ما يمكن العالم محسوس أن يبلغه، فهو يدرك أقوى الإدراك ما فى المحسوسات من جمال:

« من ذا يستطيع أن يدرك حقًا ما فى «العالم العقلى» من توافق نغمى، ثم لا يستطيع - إذا كان له أى ميل إلى الموسيقى - أن يدرك ما فى الأصوات المحسوسة من مثل هذا التوافق النغمى؛ أين هذا العالم بالهندسة أو بالحساب، الذى لا يجد متعة فى التماثل والتطابق ومبادئ النظام التى مكن إدراكها فى الأشياء المرئية؛ بل انظر الى الصور مثلا، فإن أولئك الذين ينظرون بحواسهم الجسدية إلى نتاج

الفن فى عالم التصوير، لا يرون الشئ الواحد بطرية واحدة لا ثانية لها، بل إنهم ليتأثرون أثرًا عميقًا، حين يرون فى الأشياء التى رسمت أمام أعينهم، صورًا تمثل ما هو كائن فى المثال العقلى، وعلى ذلك تراهم يتذكرون الحقيقة بما يرون ـ وهذه هى نفس الخبرة التى عنها ينشأ «الحب»؛ فإذا ما رأى إنسان منظر «الجمال» قد تمثل فى صورة رائعة على أحد الوجوه، ثم انتقل عقله بفضل ما رأى، انتقالا سريعًا إلى ذلك «العالم» الآخر، فلن يعد ذلك بعثرة مسرفة للجمال فى عالم الحس ـ هذا النظام الفسيح الأرجاء، هذه الصورة التى تنم عنها النجوم رغم بعدها الشاسع، فيستحيل على إنسان أن يكون من بلادة الحراس وجحود القلب، بحيث لا يحمله ما يراه فى دنيا الحس إلى تذكر ما كان رآه فى العالم الآخر، وبحيث لا تأخذه الرهبة المهيبة حين يملأ فكره هذا كله، هذا الشىء العظيم الذى نبع من مصادر العظمة؛ فإذا لم يستعجب إنسان لعالم الحس على هذا النحو، كان معنى ذلك أنه لم يسبر غور هذا العالم، ولم ير قط ذلك العالم الآخر» (تاسوع ٢، ٩، ١٦).

وهنالك كذلك مبرر آخر لرفض النظرة الغنوسطية؛ فالغنوسطيون يظنون إنه لا يرتبط بالشمس أو القمر والنجوم شىء قدسى، بل إن هذه أشياء خلقها روح شرير، وليس يتصف بأقل الخير إلا نفس الإنسان دون المدركات جميعًا؛ لكن أفلوطين مقتنع تمام الاقتناع بأن الأجرام السماوية أجسام لكائنات مشابهة للّه، أسمى من الإنسان بدرجة لا تحد؛ ويقول الغنوسطيون «إن النفس فى أحط كائن بشرى، لا يعتورها فناء؛ وهى إلهية؛ أما السماوات كلها، والنجوم التى فى أرجائها، فلا صلة لها إطلاقا بـ «المبدأ الخالد»؛ مع أن هذه النجوم أكثر جمالا وصفاء من نفوس الناس» (تاسوع ٢، ٩، ٥)؛ ووجهة نظر أفلوطين تجد لها سندًا فى محاورة «طماوس»، وقد اتخذها بعض «الآباء المسيحيين»، مثل «أوريجنOrigen» وهى نظرة تجذب الخيال، وتعبر عن مشاعر توحى بها الأجرام السماوية إيحاء طبيعيا، وتؤنس الإنسان فى وحشته إبان وجوده فى الكون الطبيعى.

وليس فى تصوف أفلوطين شىء من الاكتئاب أو الكراهية للجمال؛ لكنه آخر معلم دينى منذ قرون طوال، ممن يمكن أن يقال عنهم مثل هذا الكلام؛ فقد أصبح الجمال وكل أنواع المتعة المتصلة به، أصبح فيما بعد ينسب إلى الشيطان؛ وراح الوثنيون والمسيحيون على السواء يمجدون القبح والقذارة؛ وأخذ «چوليان المرتدّ» ـ مثله فى ذلك مثل الأولياء الأورثوذكس المعاصرين ـ يفاخر بكثرة ما يضطرب فى لحيته من كائنات حية؛ وليس فى أفلوطين شىء من هذا كله.

والمادة عنده من خلق «النفس» وليس لها وجود واقعى مستقل، ولكل «نفس» ساعتها، فإن دقت لها تلك الساعة، هبطت ودخلت الجسد اللائق بها، وليس الدافع إلى ذلك مبرر عقلى، بل هو شىء أقرب شبهًا بالرغبة الجنسية؛ فإذا ما غادرت النفس الجسد، كان لزاما عليها أن تدخل جسدًا آخر، لو كانت نفسًا آثمة، لأن العدالة تقتضى أن تعاقب هذه النفس الآثمة؛ فإذا قتلت أمك فى هذه الحياة الدنيا، أصبحت فى الحياة التالية امرأة ليقتلك ابنك (تاسوع ٣، ٢، ١٣)؛ إنه لابد من معاقبة الخطيئة؛ غير أن العقاب يقع بصورة طبيعية؛ إذ يؤدى إليه القلق الناجم عن خطايا الآثم.

لكن هل نتذكر هذه الحياة بعد أن يلحق بنا الموت؟ الجواب على ذلك عند أفلوطين منطقى لا غبار عليه من هذه الناحية، لكنه جواب لا يقره عليه معظم رجال اللاهوت المحدثين؛ فالذاكرة مختصة بحياتنا الواقعة فى حدود الزمان، على حين يتصف خير جوانب الحياة فينا وأصدقها، بالأبدية؛ وعلى ذلك تقل قدرة التذكر عند النفس شيئًا فشيئًا، كلما ازدادت قربا من حياة الأبدية؛ فتنسى الأصدقاء والأبناء والزوجة نسيانًا متدرجًا، حتى نبلغ فى النهاية مرحلة لا ندرى فيها شيئًا قط عن هذا العالم وما فيه، وكل ما يكون لنا عندئذ هو أن نتأمل العالم العقلى؛ لن يكون ثمة ذاكرة تعى الحالات الشخصية ولا تعى نفسها أثناء الرؤية التأملية، لأن النفس ستتحد مع «الناوس»، لكنه اتحاد لا يعنى فناءها: «فالناوس» والنفس الفردية ستكونان اثنتين وواحدة فى آن معًا (تاسوع ٤، ٤،).

وهو يخصص «الفقرة السابقة» من «التاسوع الرابع» لمناقشة فكرة الخلود. فواضح أن الجسد ليس بخالد لأنه مركب من عناصر؛ وإذن فلو كان الجسد جزءًا

منا، كنا غير خالدين خلودًا تامًا؛ لكن ما علاقة النفس بالجسد؛ يقول أرسطو (وهو لا يذكر اسمه ذكرًا صريحًا) إن النفس هى صورة الجسد، لكن أفلوطين يرفض هذا الرأى، على أساس أن الفعل العقلى يستحيل وقوعه إذا كانت النفس تكون أية صورة الجسد؛ ويذهب الرواقيون إلى أن النفس مادية التركيب، لكن وحدة النفس تقوم برهانا على استحالة هذا الرأى؛ وفضلا عن ذلك، فلما كانت المادة قابلة، فيستحيل عليها أن تكون هى خالقة نفسها؛ ولم تكن المادة لتوجد إذا لم تكن النفس قد خلقتها؛ وإذا لم تكن النفس موجودة، تلاشت المادة فى مثل الغمض بالعين؛ فالنفس لا هى بالمادة، ولا هى بالصورة لجسد مادى. إنما هى «جوهر» و «الجوهر» أبدى؛ وهو رأى متضمن فى الدليل الذى أقامه أفلاطون على خلود الروح، معللا ذلك بأبدية المثل؛ ولم يخرج الرأى من الوجود الضمنى إلى الوجود الصريح إلا على يدى أفلوطين.

وكيف يتاح للنفس أن تدخل الجسد بعد أن كانت فى رفعة من العالم العقلى؟ الجواب هو أنها تدخل الجسد عن طريق الشهوة؛ غير أن الشهوة ـ وإن تكن أحيانا وضيعة . فقد تكون شريفة نسبيا؛ فالنفس فى خير حالاتها «ترغب فى تنظيم الأمور تنظيما يقوم على غرار ما قد شهدته فى «المبدأ العقلى» ـ أى (الناوس)» ومعنى ذلك أن النفس تتأمل عالم الجوهر الباطنى، ثم ترغب فى أداء شىء يجىء شبيهًا بذلك الجوهر الباطنى ما استطاعت إلى الشبه سبيلا، بحيث يكون هذا الذى تؤديه شيئًا مرئيًا لمن ينظر إليه من الخارج، بدل الجوهر الذى كان ينظر إليه من داخل ـ مثال ذلك (على ما أظن) منشئ الموسيقى الذى يتصور موسيقاه أولا، ثم يرغب بعد ذلك فى سماعها معزوفة على آلات الجوقة الموسيقية.

غير أن هذه الرغبة التى تُحسها النفس فى الخلق، لها نتائج سيئة؛ فطالما كانت النفس قائمة فى عالم الجوهر الخالص، ظلت غير منفصلة عن سائر النفوس التى تعيش فى العالم نفسه، أما بمجرد اتصالها بجسد، وقعت عليها مهمة الإمساك بزمام ما هو دونها منزلة، وبهذه المهمة تنفصل عن سائر النفوس التى توكل إليها أجساد أخرى، وإذا استثنينا رجالا قلائل، فى لحظات قلائل،

أمكن أن نقول إن النفس تصبح مغلولة فى البدن «والبدن يحيط الحقيقة بالغموض، أما هناك[٧] فكل شيء يبرز واضحًا قائمًا بذاته» (التاسوع الرابع ٩ ، ٥)

وتقوم فى وجه هذا المذهب مشكلة، كالتى تقوم فى وجه مذهب أفلاطون، وهى مشكلة اجتناب الرأى القائل بأن الخلق كان خطأ؛ فالنفس فى خير حالاتها راضية بـ «الناوس» وهو عالم الجوهر، ولو ظلت دائما فى خير حالاتها لما خلقت شيئًا، بل لبثت تتأمل وكفى؛ والظاهر أن عملية الخلق لا يلمس لها خير عالم ممكن منطقيًا: غير أنه نسخة من العالم الأبدى، ولذا ففيه الجمال الذى يكون فى النسخة دون الأصل، وأوضح عبارة أوردها أفلوطين فى هذا الصدد هى فى «الفقرة» الخاصة بالغنوسطيين (التاسوع الثانى ، ٩ ، ٨):

«لأن تسأل لماذا خلقت النفس الكون، مساو لسؤالك: لماذا كان هنالك «نفس»ولماذا يخلق «الخالق»؛ وكذلك يتضمن هذا السؤال أن الأزلى له بداية، فضلا عن أن يصور الخلق على أنه فعل تم على يدى «كائن» متغير، لا يلبث أن ينظر فى شيء حتى يتحول عنه إلى سواه.

ولابد من هداية أولئك الذين يذهب بهم الظن هذا المذهب ـ ذلك إذا كانوا ممن يقبلون الهداية ـ لابد من هدايتهم فيما يختص بطبيعة «الكائنات العليا» بحيث يقلعون عن الكفر بالقوى السامية، وهو كفر سرعان ما يرد على خواطرهم، مع إنه لا ينبغى أن يخطر لهم إلا الهيبة المرهوبة:

لأنه لامبرر لمثل هذا الهجوم فيما يختص بتدبير الكون، لأنه تدبير يقيم لنا برهانا قاطعًا على عظمة «الجانب العقلى».

إن هذا «الكل» الذى خرج فى صورة الحياة، ليس بناء جاء كما اتفق بغير تحديد ـ كما تجيء الصور الأدنى التى يتم تكوينها داخل ذلك الكل، مما يولد ليلا ونهارا نتيجة لإسراف الحياة فى حيوتها ـ إن الكون حياة فيها وحدة عضوية، وهى حياة منتجة، مركبة، شاملة لكل شيء، تنبئ عن حكمة ليس بعقلها حد يقاس: فكيف إذن يمكن لأى إنسان أن ينكر أنها صورة واضحة، تكونت على نسق

جميل، «للكائنات الإلهية العقلية»؟ نعم هى نسخة لا أصل، ما فى ذلك شك، لكن تلك هى طبيعتها فى الصميم: إنها يستحيل أن تكون فى وقت واحد رمزًا وحقيقة؛ ومع ذلك فقولك عنها إنها نسخة ناقصة، قول باطل، لأنها نسخة لا ينقصها شىء أبدا مما كان يمكن أن يشتمل عليه بناء طبيعى أريد به أن يكون تصويرًا جميلا (للأصل العلوى).

لقد كان يتحتم أن تجىء هذه الطبيعة صورة للأصل ـ ولو أنها صورة لم تجئ عن عمد ومحاولة الكائن العقلى» يستحيل عليه أن يكون آخر الكائنات، بل لابد أن يكون له «فعل» مزدوج: أحدهما داخل نفسه والآخر خارج عن نفسه؛ وإذن فلابد أن يجىء شىء متأخر فى الزمن عن الكائن الإلهى، لأنه لا يعجز عن سلخ جانب من نفسه وقذفه أسفله، إلا كائن تنتهى عنده كل ضروب القوة».

ولعل هذا أن يكون خير رد على الغنوسطيين، مما يمكن استخلاصه من مبادئ أفلوطين؛ ولقد ورث اللاهوتيون المسيحيون هذه المشكلة عينها، ولو أنها عندهم لبست ثوبا لغويًا يختلف قليلاً عما لبسته عند أفلوطين: فهم كذلك قد رأوا من الصعب عليهم أن يعللوا الخلق دون أن يسلموا بالنتيجة التى تحيد بهم عن جادة الدين، وهى أنه قد كان يعوز «الخالق» شىء قبل أن يقوم بعملية الخلق؛ لا بل إن المشكلة بالنسبة لهم، أصعب منها بالنسبة لأفلوطين؛ لأنه كان فى وسع أفلوطين أن يقول إن طبيعة «العقل» قد جعلت الخلق شيئًا لا مندوحة عن وقوعه، على حين إنه من وجهة نظر المسيحى، قد جاد العالم نتيجة لممارسة اللّٰه لإرادته الحرة التى لا يقف فى سبيلها شىء.

لقد كان لافلوطين إدراك غاية فى القوة لنوع من الجمال المجرد؛ فهو حين يصف موضع «العقل» فى مكان متوسط بين «الواحد» و «النفس» تراه فجأة يتدفق فى بلاغة نادرة فيقول:

«إن العلىّ» فى سيره قدما، لا يمكن أن يحمل على أداة لا نفس فيها، بل لا يمكن حمله على «النفس» مباشرة: بل لابد أن تسبقه البشائر الرائعة الجمال: «فالملك العظيم» فى موكبه تتقدمه حاشية ممن هم أدنى منه؛ ثم تظل الصفوف

تتدرج عظمة وعلوا صفًا بعد صف، بحيث تزداد جلالا كلما دنت من جلاله، ويجاوره فى الموكب جوارًا مباشرًا جماعته التى خصها بالشرف، وأخيرًا ينتهى هذا الموكب الفخم بأفخم ما فيه، إذ يبدو فجأة «الملك العلىّ» بنفسه، وعندئذ يلقى الجميع بأنفسهم طرحى على الأرض أمامه رافعين له الدعاء ـ ما عدا أولئك الذين اكتفوا بمشاهدة المنظر الذى سبق قدومه، ومضوا بعد ذلك فى سبيلهم» (التاسوع الخامس، ٥ ، ٣).

«لاشك فى أن الآلهة جميعًا لهم من الجلال والجمال ما يقصر دونه الكلام؛ وما الذى جعلهم هكذا؟ إنه «العقل» وخصوصًا «العقل» الذى يعمل داخل كيانهم (وهم الشمس والنجوم الإلهية) عملا ينتهى إلى شىء مرئى...

إن «الحياة المسترخية» تجدها «هناك»؛ والصدق بالنسبة لهذه الكائنات الإلهية، هو الأم وهو المرضعة، وهو الوجود وهو القوام؛ فتلك الكائنات الإلهية ترى كل ما له وجود صحيح ـ ما ليس فى طريق التكون ـ ثم هى ترى أنفسها رؤية كاملة، لأن كل موجود يشف عن نفسه، لا شىء معتم ولا شىء نافر؛ إن كل شىء ناصع الوضوح لكل شىء آخر، عرضًا وعمقا: فالضوء يسرى خلال الضوء؛ وكل منها يحتوى على كل شىء فى داخل نفسه، وهو فى الوقت نفسه يرى كل شىء فى أى شىء منها، بحيث يرى الكل أينما وجه البصر، وكل شىء فرد فيه كل شىء آخر. ولكل شىء مجد لا ينتهى؛ وإن كل كائن عظيم؛ الصغير من الكائنات عظيم، فالشمس «هناك» هى النجوم كلها، وكل نجمة كذلك هى سائر النجوم والشمس جميعًا؛ فبينما لكل شئ خصيصة غالبة عليه تشكل وجوده بحيث يباين سائر الأشياء، ترى كل شىء منعكسًا على مرآة أى شىء».

ويعتقد أفلوطين ـ كما يعتقد المسيحيون ـ إنه فضلا عما فى العالم من نقص لم يكن عنه محيص بحكم كونه صورة لا أصلاً، ففيه كذلك شر أكثر إيجابا من ذلك، وهو الشر الذى ينجم عن الخطيئة:والخطيئة نتيجة للإرادة الحرة، التى يعتقد فيها أفلوطين معارضًا بذلك الجبريين، ومعارضًا بها كذلك المنجمين بوجه أخص: فلئن لم يجد فى نفسه الشجاعة التى ينكر بها صحة التنجيم إنكارًا مطلقًا، إلا إنه حاول أن يحده بحدود، بحيث يجعل ما يبقى عليه منه غير

متعارض مع الإرادة الحرة؛ وهو يقف نفس الموقف من السحر؛ فهو يقول إن الرجل الحكيم بمنجاة من قوة الساحر؛ ويروى فورفوريوس أن فيلسوفًا منافسًا لأفلوطين، حاول أن ينال منه (من أفلوطين) بفعل السحر الخبيث، لكن نفقات السحر ارتدت إلى فاعلها، لما كان يتمتع به أفلوطين من قدسية وحكمة؛ ولقد كان فورفوريوس كما كان أتباع أفلوطين جميعًا، أكثر اعتقادًا فى الخرافة مما كان هو؛ إذ الاعتقاد فى الخرافة عنده قد بلغ أدنى حد ممكن فى ذلك العصر.

فلنحاول الآن أن نلخص ما كان للمذهب الذى بشر به أفلوطين من حسنات وسيئات، ذلك المذهب الذى قبله اللاهوت المسيحى من حيث الأساس، إذ قبل منه ما كان متسقا وعقليا. فهنالك أولا وقبل كل شىء ترى أفلوطين يبنى ما زعم إنهم ملاذ آمن يمكن أن تأوى إليه الآمال والمثل العليا؛ وهو بناء ـ فضلا عن ذلك ـ ينطوى على بذل مجهود خلقى وعقلى معا؛ فقد أوشكت المدنية الغربية على الدمار التام، فى القرن الثالث، وفى القرون التى تلت غزوة البرابرة؛ ومن حسن الحظ إنه بينما كاد اللاهوت أن يكون هو الوحيد الباقى من أوجه النشاط العقلى، لم يكن المذهب المقبول (وهو مذهب أفلوطين) خرافيا خالصًا، بل كان مذهبًا يحتفظ ـ ولو إنه كان أحيانا يدس ما يحتفظ به تحت أطباق عميقة ـ يحتفظ بتعاليم كانت تحتوى على كثير من نتاج العقل اليونانى، وعلى كثير من الإخلاص الخلقى الذى نألفه فى الرواقيين وفى أتباع الأفلاطونية الجديدة؛ فقد تمهد بذلك السبيل لظهور الفلسفة الإسكولائية كما تمهد السبيل بعدئذ ـ إبان النهضة ـ إلى العودة إلى دراسة أفلاطون من جديد، دراسة كانت للناس حافزًا، ومن دراستهم لأفلاطون تفرعت دراستهم لسائر الأقدمين.

على أن فلسفة أفلوطين من جهة أخرى ـ كانت لها سيئة وهى تشجيعها للناس على التوجه بأنظارهم إلى الداخل أكثر مما يتوجهون بها إلى الخارج؛ فنحن إذا ما نظرنا إلى الداخل رأينا «ناوس» وهو عنصر إلهى، على حين أننا إذا نظرنا إلى الخارج، رأينا نقائص العالم المحسوس: وهذا الضرب من ضروب النظر الذاتى، قد جاء نتيجة لتطور تم على درجات متتابعة، فأنت تصادفه فى مذاهب فيثاغورس وسقراط وأفلاطون، كما تصادفه كذلك عند الرواقيين والأبيقوريين؛

لكنه كان بادئ ذى بدء تفكيرا عقليا أكثر منه مزاجا خلقيا؛ ولبث أمدًا طويلا عاجزًا عن قتل روح التطلع العلمى؛ ولقد رأينا فيما سلف كيف سافر بوزيدونيوس - والى سنة ١٠٠ ق. م - إلى إسبانيا وإلى الساحل الأطلسى من إفريقيا، لكى يدرس حركات المد والجزر؛ غير أن النظرة الذاتية أخذت شيئًا فشيئًا تغزو مشاعر الناس كما غزت مذاهبهم الفكرية سواء بسواء؛ فبطل بعدئذ التماس العلم، وأصبحت الفضيلة هى وحدها ذات الأهمية؛ وكانت الفضيلة - كما تصورها أفلاطون - تحتوى على كل ما كان إذ ذاك مستطاعا من ضروب الإنتاج العقلى؛ لكنها فى القرون التالية أخذت فى رأى الناس تبعد عن ذلك تدريجا، بحيث أصبحت لا تشتمل إلا على الإرادة الفاضلة ولم تعد رغبة فى فهم العالم الطبيعى، ولا فى إصلاح زنظمة الحياة البشرية؛ ولم تنج المسيحية من هذا العيب فى تعاليمها الأخلاقية، ولو أنه من الوجهة العملية، قد جاءت العقيدة فى أهمية نشر الديانة المسيحية، بمثابة الهدف الذى يمكن للفاعلية الأخلاقية أن تسعى نحو بلوغه، وبهذا لم تعد تلك الفاعلية الأخلاقية محصورة فى الوصول بنفس صاحبها إلى مرتبة الكمال.

إن أفلوطين نهاية وبداية فى آن معا هو نهاية بالنسبة لليونان، وهو بداية بالنسبة للعالم المسيحى؛ ولقد كان يجوز لمذهبه أن يصادف قبولا فى العالم القديم الذى أهكته قرون متتابعة من خيبة الأمل؛ وأعياه اليأس؛ لكن ذلك المذهب إن يصادف القبول عندئذ، لا يكون حافزًا إلى الطموح؛ أما بالنسبة للعالم المتبربر الذى كان أغلظ طبعًا من العالم القديم، فقد كانت تعاليم أفلوطين نافعة حيث حلّت، لأن ذلك العالم المتبربر كان فياضًا بالنشاط، فكانت الحالة تتطلب شكيمة تلجم ذلك النشاط الفائض، أكثر مما تتطلب حافزًا يستزيد منه، والشر القائم الذى ينتظر المقاومة حينئذ هو الوحشية لا الخمود، وكان الفلاسفة المسيحيون فى آخر عصور روما، هم الذين قاموا بمهمة نقل ما بقى حيا من فلسفة أفلوطين.

الهوامش

(١) يقول جِبْنْ عن جالينوس ما يأتى: «كان أستاذًا فى علوم كثيرة غريبة لكنها ليست بذات نفع. فهو خطيب مرتجل، وشاعر رشيق، وبستانى ماهر، وطاه ممتاز، وأمير بلغ الغاية من ازدراء الناس له فى إمارته؛ فلما تطلبت أحداث الدولة الجسام أن يكون حاضرًا متنبها، كان عندئذ مشتغلا فى نقاش مع افلوطين الفيلسوف، يضيع وقته فى التوافه أو فى أنواع المتعة الداعرة، يعد نفسه للانخراط فى عالم الأسرار اليونانية، أو يطالب لنفسه بمكان بين رجال الدولة فى أثينا» (الفصل العاشر).

(٢) كان «أوريجن Origen» ـ الذى عاصر افلوطين وتعلم معه الفلسفة على معلم واحد ـ يعتقد أن «الشخص الأول» أعلى من «الثانى» و «الثانى» أعلى من «الثالث» وهو فى ذلك متفق مع افلوطين، غير أن وجهة نظر «أوريجن» قد رُمِيَتْ بعد ذلك بالخروج على الدين.

(٣) «التاسوع الخامس» الفقرة الخامسة، فصل ١٢ .

(٤) التاسوع الخامس، ٣، ١٤، ترجمة ماكنا«Mckenna» .

(٥) «التاسوع الخامس» الفقرة ٣، ١٧ .

(٦) التاسوع الرابع، ٨، ١.

(٧) يستعمل أفلوطين عادة كلمة «هناك» كما قد يستعملها المسيحى، مثل ذلك استعمالها فيما يأتى:

إن الحياة التى لا تعرف لها نهاية

الحياة الخالية من العبرات، إنما تقع هناك.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس
www. egyptianbook org.eg
E - mail : info@egyptian.org.eg





أحب أن أفهم «الفلسفة» على أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهى تشبه اللاهوت فى كونها مؤلفة من تأملات فى موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين؛ لكنها كذلك تشبه العلم فى أنها تخاطب العقل البشرى أكثر مما تستند إلى الإرغام، سواء كان ذلك الإرغام صادرًا عن قوة التقاليد أو قوة الوحى؛ والعلم ـ فيما أرى ـ هو الذى يختص بالعلم اليقين، أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان، ومجاله هو الجوانب التى تجاوز حدود المعرفة اليقينية؛ على أنك واجد بين اللاهوت والعلم «منطقة حرة» حلالًا للطرفين جميعًا، فهى معرضة لهجمات الفريقين معًا؛ وهذه «المنطقة الحرة» هى الفلسفة.



تصميم الغلاف: الحبيبه حسين

الهيئة المصرية العامة للكتاب


ISBN# 9789774216948
6 221149 019935


Exclusive
For
www.ibtesama.com

برتراند رسل



تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الثاني

الفلسفة الكاثوليكية



ترجمة

الدكتور زكي نجيب محمود

رسل، برتراند، ١٨٧٢ ـ ١٩٧٠ .

تاريخ الفلسفة الغربية/ تأليف: برتراند رسل ترجمة: زكى نجيب محمود . ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.

مج٢ ؛ ٢٤ سم .

المحتويات الفلسفة الكاثوليكية.

تدمك ٥ ٦٩٥ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨

١ ـ الفلسفة المسيحية.

أ ـ محمود، زكى نجيب. (مترجم)

ب ـ العنوان .

رقم الإيداع بدار الكتب ٢١٦١١/ ٢٠١٠

I. S. B. N 978 - 977 - 421 - 695 -5

ديوى ١٨٨

تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الثانى
الفلسفة الكاثوليكية

تأليف
برتراند رسل

ترجمة
الدكتور زكى نجيب محمود



الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠١٠

الإخراج الفنى
مادلين أيوب فرج

مقدمة

الفلسفة الكاثوليكية ـ بالمعنى الذى سأستعمل به هذه الكلمة ـ هى الفلسفة التى سادت الفكر الأوروبى من أوغسطين إلى النهضة؛ وقد كان ثمة فلاسفة قبل هذه الفترة وبعدها، (وهى فترة دامت عشرة قرون)، ممن ينتمون إلى تلك المدرسة الفلسفية نفسها فى اتجاهها العام؛ فقبل أوغسطين، كان «الآباء» الأولون، وخصوصاً «أوريجن Origen»؛ كما أنك واجد بعد عصر النهضة كثيرين ـ ومنهم فى عصرنا الحاضر كل معلمى الفلسفة الكاثوليكيين الأصليين الذين يتبعون هذا أوذاك من تعاليم العصور الوسطى، وبخاصة مذهب توماس الأكوينى؛ غير أن الفترة الواقعة بين أوغسطين والنهضة، هى وحدها التى تتفرد عما قبلها وما بعدها، بكون أعلام الفلاسفة فيها قد اختصوا أنفسهم بإقامة البناء الكاثوليكى أو بإصلاح ما فيه من أوجه النقص؛ أما فى العصور المسيحية السابقة لأوغسطين، فترى الرواقيين وأتباع الأفلاطونية الحديثة يبزون «الآباء» فى قدرتهم الفلسفية، وأما بعد النهضة، فلست ترى بين الفلاسفة الممتازين أحداً، حتى ممن كانوا بينهم من الكاثوليكيين الأصليين، قد أخذ نفسه بالمضىّ على غرار التقاليد الاسكولاستية أو الأوغسطينية.

وتختلف الفترة التى سنجعلها موضوع بحثنا فى هذا الكتاب، عن العصور التى سبقتها وعن العصور التى لحقتها على السواء، تختلف عنها لا فى الفلسفة فحسب، بل كذلك فى وجوه كثيرة أخرى؛ أهمها قوة «الكنيسة»؛ «فالكنيسة» قد قَرَّبَتْ العلاقة بين المعتقدات الفلسفية وبين الظروف الاجتماعية والسياسية، على نحو أشد مما كان قبل العهد الوسيط أو بعده، وإنما نعنى بالعهد الوسيط تلك

الفترة التى تمتد من سنة ٤٠٠ ميلادية حتى سنة ١٤٠٠ ميلادية؛ وما «الكنيسة» إلا نظام اجتماعى قام على أساس عقيدة، بعضه فلسفى وبعضها خاص بالتاريخ المقدس؛ ولقد ظفرت «الكنيسة» بالسلطان وبالثراء بفضل مالها من عقيدة؛ واخفق الحكام العلمانيون الذين ما انفكوا فى صراع معها، وجاء إخفاقهم ذاك نتيجة لاعتقاد الكثرة الغالبة من الناس - بما فى ذلك معظم هؤلاء الحكام العلمانيين أنفسهم - اعتقادًا جازمًا بصدق الديانة الكاثوليكية، وكان لابد «للكنيسة» أن تقاوم طائفة من التقاليد الرومانية والجرمانية؛ وكانت التقاليد الرومانية على أقواها فى إيطاليا، وبخاصة بين طائفة رجال القانون؛ وأما التقاليد الجرمانية فكانت على أشدها فى الأرستقراطية الإقطاعية التى نشأت عن غزوات القبائل المتبربرة؛ على أن هذه التقاليد أو تلك، قد لبثت قرونًا طوالاً، عاجزة عن مقاومة «الكنيسة» مقاومة مثمرة؛ وتعليل ذلك هو إلى حد كبير، أن تلك التقاليد لم تتبلور فى فلسفة تعبر عن مكنونها كله.

إن تاريخًا للفكر كالذى نحن الآن مشتغلون به، لابد أن يجىء ناقصًا فى معالجته للعصور الوسطى، إذ لا مناص من أن ينظر إليها من جانب واحد؛ فلو استثنينا أمثلة قليلة جدًا، ألفينا كل رجال هذه الحقبة من الزمن، الذين أسهموا بنصيب فى حياة عصرهم الفكرية، كانوا من رجال الكنيسة؛ لكن غير رجال الكنيسة من أهل العصور الوسطى قد أقاموا بناءً سياسيًا واقتصاديًا يضطرب بالحياة القوية، أقاموه على مهل، وإن يكونوا قد خبطوا فيه خبط عمياء بمعنى من معانى الكلمة؛ كذلك شهد الجزء الأخير من العصور الوسطى أدبًا علمانيًا مهمًا يختلف جد الاختلاف عن أدب الكنيسة، ولو كان ما نكتبه هنا تاريخًا عامًا، لاقتضى منا هذا الأدب عناية أكبر مما يقتضيه منا فى تأريخنا للتفكير الفلسفى، ولست تجد قبل دانتى رجلاً من غير رجال الكنيسة يكتب كتابة العارف تمام المعرفة للفلسفة الكنسية فى عصره؛ ذلك أن رجال الكنيسة لبثوا حتى القرن الرابع عشر يحتكرون الفلسفة احتكارًا حقيقيًا، ولهذا كتبت الفلسفة، حتى ذلك الحين، من وجهة نظر «الكنيسة» ولذلك استحال علينا أن نوضح الفكر الوسيط توضيحًا يقربه إلى الأفهام، دون أن نبسط فى تفصيل معقول، كيف تطورت النظم الكنسية وخصوصًا البابوبة.

لو قارنّا العالم الوسيط بالعالم القديم، ألفينا الأول متميزًا بألوان مختلفة من الثنائية؛ فهنالك ثنائية رجال الكنيسة إزاء العلمانيين؛ وثنائية اللاتينيين إزاء التيوتون، وثنائية مملكة الله إزاء ممالك هذه الدنيا؛ وثنائية الروح إزاء الجسد؛ وإنك لترى هذه الثنائيات كلها ممثلة فى ثنائية البابا إزاء الإمبراطور؛ وقد كانت ثنائية اللاتينيين إزاء التيوتون نتيجة لغزوات القبائل المتبربرة، أما سائر الثنائيات فلها مصادر أقدم من ذلك عهدًا: فالروابط التى تربط رجال الكنيسة بالعلمانيين فى العصور الوسطى كانت تصاغ على غرار العلاقات التى كانت بين صموئيل وشاؤول، والمطالبة بسيادة رجال الدين قد نشأت عن الفترة التى ساد فيها أباطرة أو ملوك من الآريين أو أشباه الآريين، وإنك لترى ثنائية مملكة الله إزاء ممالك هذه الدنيا فى «العهد الجديد» لكنها سويت نظامًا فى كتاب القديس أوغسطين «مدينة الله» وكذلك ترى ثنائية الروح إزاء الجسد، عند أفلاطون، ثم جاء أتباع الأفلاطونية الجديدة فأبرزوها، وهى تكوِّن جزءًا من تعاليم القديس بولس، وتراها سائدة فى حركة الزهد التى انتشرت فى المسيحية إبان القرنين الرابع والخامس.

وتقسم العصورُ المظلمة الفلسفة الكاثوليكية فترتين؛ تلك العصور المظلمة التى كاد النشاط الفكرى أن ينعدم إبَّانها فى أوروبا الغربية، فمنذ ردَّة قنسطنطين إلى موت بيثيوس Boethius ظلت أفكار الفلاسفة المسيحيين متأثرة بالإمبراطورية الرومانية، إما باعتبارها حقيقة واقعة، وإما باعتبارها حديثة العهد بالذاكرة، ولم يكن المتبربرون إبان هذه الفترة يُعتبرون أكثر من مصدر شغب، فى البلاد المسيحية، ولمْ ينظر إليهم جزءًا قائمًا من أجزاء تلك البلاد؛ وكان لا يزال ثمة جماعة متمدينة، يستطيع كل أفرادها الذين هم من الطبقة الموسرة أن يقرءوا وأن يكتبوا وعلى الفيلسوف أن يتوجه بكتابه إلى العلمانيين وإلى رجال الكنيسة سواء بسواء، وإنك لتجد جريجورى الأكبر بين هذه الفترة وبين العصور الوسطى ـ فى نهاية القرن السادس ـ وهو يَعُدُّ نفسه تابعًا للإمبراطور البيزنطى، لكنه يقف شامخًا بأنفه إزاء ملوك المتبربرين؛ ثم أخذ رجال الكنيسة ينفصلون عن العلمانيين بعد عهده شيئًا فشيئًا، بحيث جعل انفصالهم يزداد وضوحًا فى أرجاء

العالم المسيحى الغربى كلها؛ وراح العلمانييون الأرستقراطيون ينشئون النظام الإقطاعى، الذى خفف بعض الشىء من الفوضى الشديدة الضاربة بجذورها؛ وجعل رجال الدين يعظون الناس بالخنوع، لكن الذى خنع فعلا هم أهل الطبقات الدنيا وحدها؛ وظل الزهو الوثنى متمثلاً فى المبارزة، وفى التحدى بالقتال، وفى مباريات السيف، وفى الأخذ بالثأر، وهى كلها أشياء تمقتها «الكنيسة» لكنها لا تستطيع منعها؛ وأمكن للكنيسة منذ القرن الحادى عشر أن تُوَفَّقَ بعد جهد جهيد إلى تحرير نفسها من الأرستقراطية الإقطاعية؛ فكان هذا التحرير أحد الأسباب التى عملت على إخراج أوروبا من غمرة العصور المظلمة.

كان القديس أوغسطين هو الذى يسود الفترة العظيمة الأولى من تاريخ الفلسفة الكاثوليكية، حيث كانت لأفلاطون السيادة بين الوثنيين؛ وتبلغ الفترة الثانية ذروتها فى القديس توماس الأكوينى، الذى اعتبر أرسطو أرجح كفة من أفلاطون بكثير، وكذلك كان الرأى عند أتباع توماس الأكوينى؛ ومع ذلك فقد لبثت ثنائية «مدينة الله» ـ بعد القديس أوغسطين ـ قائمة بكل قوّتها؛ وكانت «الكنيسة» هى التى تمثل «مدينة الله» كما كان الفلاسفة يمثلون ـ من الوجهة السياسية ـ مصالح «الكنيسة»؛ وشغلت الفلسفة نفسها بالدفاع عن العقيدة الدينية، واستحثت العقل أن يؤيدها فى محاجاتها مع أولئك الذين رفضوا أن يسلموا بصحة الوحى المسيحى، كالمسلمين مثلا؛ ولقد كان الفلاسفة باستحثاثهم للعقل، كأنما يتحدَّون كل نقد، لا باعتبارهم من رجال اللاهوت فحسب، بل باعتبارهم أصحاب بناءات فكرية أُريدَ بها أن تخاطب الناس جميعًا، مهما اختلفت عقائدهم؛ وربما كان التجاؤهم إلى العقل، فى النهاية البعيدة، خطأ، لكنه كان فى القرن الثالث عشر خطوة غاية فى التوفيق كما بدا من ظاهر الأمر.

لكن البناء الذى أقيم فى القرن الثالث عشر، والذى اصطبغ بصبغة تدل على الكمال والتمام؛ قد اندكّ لأسباب عدة، لعل أهمها نشأة طبقة غنية تجارية، فى إيطاليا أولاً، ثم بعد ذلك فيما عداها؛ فقد كان الأستقراطيون الإقطاعيون فى أغلبهم جهلاء أغبياء متبربرين؛ فوقف سواد الشعب إلى جانب «الكنيسة» يؤيدونها، باعتبارها تسمو على الأشراف ذكاءَ وخُلقًا وقدرة على مناهضة

الفوضى؛ لكن الطبقة التجارية الجديدة كانت توازى رجال الدين فى ذكائها، وتساويهم فى العلم بأمور الدنيا، ثم تفوقهم قدرة على مجابهة الأشراف، فضلا عن أنها أقرب إلى نفوس الطبقات الدنيا من أهل المدن، باعتبارها طبقة تذود عن الحرية المدنية؛ وهكذا تقدمت الاتجاهات الديمقراطية حتى باتت فى الطليعة، وبعد أن عاونت البابا على هزيمة الأمبراطور راحت تعمل جاهدة نحو تحرير الحياة الاقتصادية من رقابة الكنيسة.

وسبب آخر أدى إلى نهاية العصور الوسطى، وهو قيام مَلَكيّات قوية قومية فى فرنسا وإنجلترا وأسپانيا؛ فقد استطاع الملوك بعد منتصف القرن الخامس عشر، أن يبلغوا من القوة ما يمكنهم من محاربة البابا فيما يعود بالنفع على قومهم، وإنما اتيح لهم ذلك بعد أن قضوا على الفوضى الداخلية، وعقدوا أواصر التحالف بينهم وبين التجار الأغنياء ضد الأرستقراطية.

وفى الوقت نفسه كانت البابوية قد فقدت السمعة الخلقية التى كانت تتمتع بها، والتى كانت بها جديرة على وجه الجملة، إبان القرون الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر؛ فقد خضعت البابوية أولاً لفرنسا، فى الفترة التى كان البابوات خلالها يقيمون فى أفنيون، ثم جاء بعد ذلك «الانشقاق الأعظم»، فأدى هذان العاملان بالبابوات إلى إقناع العالم الغربى ـ بغير قصد منهم ـ أن السلطة البابوية المستبدة غير المقيدة شىء لا هو بالمستطاع من جهة، ولا هو بالمستحب من جهة أخرى؛ وفى القرن الخامس عشر أصبح مركزهم باعتبارهم حكامًا على البلاد المسيحية، فى المنزلة الثانية من الوجهة العملية، بالنسبة لمركزهم باعتبارهم أمراء إيطاليين آخذين بنصيب فى التنافس القائم عندئذ على النفوذ السياسى فى إيطاليا، وهو تنافس مشتبك العناصر لا يلطفه شىء من زجر الضمير.

وهكذا حطمت «النهضة» و «الإصلاح الدينى» ما أقامته العصور الوسطى من بناء، دون أن يكون قد حل محله بناء آخر بمثل أناقته وكماله الظاهر؛ وموضوع هذا الكتاب الثانى هو نموّ هذا البناء ثم تدهوره.

كانت الحالة النفسية التى سادت رجال الفكر خلال تلك الفترة كلها، تنم عن سخط عميق على أمور هذه الحياة الدنيا، سخطًا كان احتماله ضربًا من المحال لولا أملٌ فى حياة آخرة خير من هذه الحياة؛ وكان السخط انعكاسًا لما كان يجرى فى أنحاء أوروبا الغربية؛ ذلك أن القرن الثالث جاء عصرًا مليئًا بالكوارث، هبط فيه مستوى رفاهية الناس فى عيشتهم هبوطًا شديدًا؛ ثم أخذت العالمَ غفوةٌ من نعاس إبان القرن الرابع، جاء بعدها القرن الخامس يحمل معه زوال الإمبراطورية الغربية وتوطيد الأمر للأقوام المتبربرة فى أرجاء الرُقعة التى كانت من قبل تابعة لتلك الإمبراطورية وأصاب الطائفةَ الغنية المثقفة فى المدن، التى كانت ترتكز عليها المدنية الرومانية فى عهدها الأخير، أصابها ما أدى بمعظمها إلى التدهور بحيث أصبحت فئة مشردة فقيرة، وأما بقية تلك الطائفة فقد لاذت بضياعهما الريفية تعيش على محصولها، وأخذت الصدمات تتلاحق واحدة فى إثر واحدة، حتى سنة ١٠٠٠ ميلادية، دون أن يكون بينها متسع من الوقت يتنفس فيه الناس الصعداء قليلاً لعلهم يستعيدون من قواهم الضائعة شيئًا؛ ونشبت الحروب بين البيزنطيين واللمبارديين فأتت على معظم ما تبقى من آثار الحضارة فى إيطاليا؛ وغزا العرب معظم أراضى الإمبراطورية الشرقية، ووطدوا لأنفسهم المقام فى أفريقيا وإسبانيا، وتهددوا فرنسا، بل أتيح لهم مرة أن ينهبوا روما؛ وأثار الدانمركيون والنورمانديون أسباب الدمار فى فرنسا وإنجلترا وصقلية وجنوبى إيطاليا؛ فكانت الحياة خلال هذه القرون كلها مهددة بالأخطار مليئة بالصعاب؛ ولم يقف الأمر عند سوء الحياة فى الواقع، فجاءت الخرافات المكتئبة الروح فزادتها سوءًا على سوء؛ إذ ظن الناس أن الكثرة الغالبة حتى من المسيحيين أنفسهم، مصيرها إلى جهنم، وأحس الناس فى كل لحظة من لحظات حياتهم أنهم محوطون بالأرواح الشريرة، معرضون لتدابير السحرة والساحرات؛ ولم تكن الغبطة بالحياة ممكنة، اللهم إلا فى لحظات سعيدة تتاح لأولئك الذين استبقوا لأنفسهم سذاجة الأطفال؛ فعمل هذا الشقاء السائد على تقوية الشعور الدينى؛ ونظر الناس إلى حياة الصالحين على هذه الأراض الدنيا، نظرتهم إلى رحلة يحج بها أصحابها إلى حيث الإقامة فى السماء؛ فلم يكن فى حدود المستطاع لهذه الدنيا الدنيّة أن تحتوى على شىء ذى قيمة، إلا الفضيلة الصارمة التى تنتهى

بصاحبها فى النهاية إلى نعيم مقيم؛ أما اليونان فى عصرهم المجيد، فقد آنسوا فى الحياة اليومية الجارية متعة وجمالاً؛ فها هو ذا أمباذقليس يوجه الخطاب إلى بنى وطنه فيقول: «نعمى لكم جميعًا أيها الأصدقاء الذين يستوطنون المدينة العظمى التى تطل من عل على صخرة أكراجاس الصفراء، قريبًا من الحصن، وقد امتلأت بأطيب الآثار، وأفسحت صدرها للغريب القادم يجد فيها مكانًا شريفًا؛ فأهلها لم يمهروا فى التقتير». لكن الناس لم يعودوا بعد ذلك ـ حتى عصر النهضة ـ يرون مثل هذه السعادة الساذجة فى الدنيا المرئية، فأداروا آمالهم إلى عالم الغيب؛ وحلت فى سويداء قلوبهم «أورشليم الذهبية» محل أكراجاس؛ فلما أن جاءت إليهم السعادة الأرضية آخر الأمر مرة أخرى، أخذت تفتر رغبتهم الملحة فى العالم الآخر شيئًا فشيئًا؛ نعم لقد لبث الناس يستخدمون نفس العبارات التى كانوا من قبل يستخدمونها، لكنها لم تعد تعبِّر عما كانت تعبر عنه قبلُ من إخلاص عميق.

وفى محاولتى أن أجعل الفلسفة الكاثوليكية قريبة إلى الأذهان من حيث تكوينها ودلالتها، وجدتنى مضطرًا إلى ذكر حقائق التاريخ العام فى إطناب أكثر مما اقتضانى الأمر ذلك فى الفلسفة القديمة أو الفلسفة الحديثة؛ ذلك أن الفلسفة الكاثوليكية هى فى جوهرها فلسفة نظام اجتماعى معين، ألا وهو «الكنيسة الكاثوليكية» وترى الفلسفة الحديثة ـ حتى وإنْ بعدت عن أصلها الدينى ـ تهتم إلى حد كبير بمشكلات، وبخاصة فى الأخلاق والنظريات السياسية، استمدتها من وجهات النظر المسيحية فى القانون الأخلاقى، ومن التعاليم الكاثوليكية فيما يختص بعلاقة الكنيسة والدولة؛ ولست تجد فى الوثنية «اليونانية ـ الرومانية» ولاءً ثنائيًا، كالذى تراه لدى المسيحى ـ منذ البداية الأولى للعقيدة المسيحية ـ من حيث ولائه ولله ولقيصر، أى بعبارة اللغة السياسية، ولائه للكنيسة وللدولة.

ومعظم المشكلات التى أثارها هذا الولاء الثنائى، كانت قد وجدت حلولاً عملية قبل أن يتناولها الفلاسفة بما يلزمها من التفكير النظرى؛ ولقد سارت الأمور فى هذا الصدد مجتازة مرحلتين متميزتين أتم التميز إحداهما من الأخرى: فمرحلة

جاءت قبل سقوط الإمبراطورية الغربية، ومرحلة بعدها؛ فقد تصرَّف عدد كبير متلاحق من الأساقفة ـ أبرزهم هو القديس أمبروز ـ تصرفات عملية (إزاء المشكلات التى صادفتهم) كانت هى الأساس الذى أقام عليه القديس أوغسطين فلسفته السياسية؛ ثم جاءت غزوة البرابرة بعد ذلك، وأعقبتها عصور طويلة من الاضطراب والجهالة المتزايدة، بحيث لا تجد فى الفترة الممتدة بين «بيثيوس» و «القديس أنسلم» ـ وهى فترة تزيد على خمسة قرون ـ لا تجد فى هذه الفترة كلها إلا فيلسوفًا عظيمًا واحدًا، وهو «حنا الأسكتلندى John the Scot» ولأنه أيرلندى[1] تراه قد تخلص إلى حد كبير من العوامل المختلفة التى كانت تشكّل بقية العالم الغربى؛ على أن هذه الفترة، بالرغم من خلوّها من الفلاسفة، لم تكن بالفترة التى خلت من آثار التطور الفكرى؛ فقد اقتضت الفوضى قيام مشكلات عملية عاجلة، تناولها من أرادوا علاجها، تناولاً استخدموا فيه انظمة وألوانًا من التفكير كانت تسود الفلسفة الإسكولاستية، ولا تزال لها أهميتها إلى يومنا هذا إلى حد كبير؛ ولم يكن رجال الفكر المظهرى هم الذين أدخلوا هذه الأنظمة وألوان التفكير فى عالم الوجود، إنما أدخلها الرجال العمليون حين اضطرهم إلى ذلك وطيس المعركة؛ فالإصلاح الخلقى الذى قامت به الكنيسة فى القرن الحادى عشر، والذى كان بمثابة المقدمة المباشرة للفلسفة الاسكولاستية، لم يكن سوى رد فعل واجهت به الكنيسة ذوبان نفسها فى النظام الإقطاعى ذوبانًا جعل يزداد مع الزمن؛ فلكى نفهم فلسفة الإسكولاستية، وجب أن نفهم «هلدبران Hildebrand» ثم لكى نفهم «هلدبران» لابد أن نلمّ بشىء من ألوان الشر التى قام مناهضًا لها؛ وفضلا عن ذلك، فلسنا نستطيع أن نهمل نشأة الإمبراطورية الرومانية المقدسة وأثرها فى الفكر الأوروبى.

ولهذه الأسباب، سيجد القارىء فى الصفحات التالية كثيرًا من التاريخ الكنسى والسياسى، مما قد لا تتضح للوهلة الأولى علاقته بتطور التفكير الفلسفى؛ وإن ضرورة ذكر هذا التاريخ لتزداد بالنسبة للعصور الوسطى لأنها

(١) كانت كلمة «إسكتلندى» تعنى «أيرلندى» فى القرن التاسع
(انظر الهامش ص ٤٢١ فى الأصل الإنجليزى لهذا الكتاب)

فترة يكتنفها الغموض؛ وليست هى الفترة المألوفة بالنسبة لكثيرين ممن يألفون التاريخ القديم والتاريخ الحديث؛ ولن تحد بين الفلاسفة المحترفين إلا عددًا قليلاً ممن كان لهم من عمق الأثر فى التفكير الفلسفى، مثل ما كان للقديس أمبروز، وشرلمان، وهلدبراند. وعلى ذلك فلا مندوحة لنا عن ذكر الحقائق الأساسية بالنسبة لهؤلاء الرجال وعصورهم، إذا أردنا أن نبلغ فى معالجتنا لموضوعنا الحد الأدنى من الاستيفاء.

الجزء الأول

الآباء

الفصل الأول

التطور الدينى لليهود

كانت الديانة المسيحية كما أسلمتْها الإمبراطورية الرومانية فى آخر عهدها إلى القبائل المتبربرة، تتألف من ثلاثة عناصر: الأول ـ معتقدات فلسفية معينة، معظمها مستمد من أفلاطون ومن أتباع الأفلاطونية الجديدة؛ وبعضها كذلك مستمد من الرواقيين، والثانى ـ رأى فى الأخلاق وفى التاريخ، مستمد من اليهود؛ والثالث ـ طائفة من النظريات ـ خصوصًا فيما يتعلق بالخلاص من الخطيئة ـ كانت فى جملتها دخيلة على المسيحية، ولو أن بعضها يمكن تعقبه إلى المذهب الأورفى، وغيره من مذاهب الشرق الأدنى الشبيهة به.

ويخيل إلىّ أن أهم العناصر اليهودية فى المسيحية هى ما يلى:

١ ـ تاريخ مقدس يبدأ «بالخَلْق» وينتهى إلى مرحلة الكمال فى المستقبل، وهو يبرر مواقف الله من الإنسان.

٢ ـ وجود طائفة صغيرة من الجنس البشرى، حباها الله بحبه دون سواها؛ وهذه الطائفة عند اليهود هى «الشعب المختار» وهى عند المسيحيين «الصفوة».

٣ ـ فكرة جديدة عن معنى «التقوى»، مثال ذلك فضيلة التصدُّق التى أخذتها المسيحية من اليهودية فى عهدها الأخير؛ وأهمية التعميد قد تكون مستمدة من المذهب الأورفى، أو من ديانات ملغزة وثنية شرقية؛ أما حب الإنسان للإنسان بطريقة عملية، باعتباره عنصرًا من مقومات الفضيلة كما تتصورها المسيحية، فقد يكون آتيًا من اليهود.

٤ ـ القانون؛ وذلك أن المسيحيين قد احتفظوا بجزء من «القانون العبرى» مثال

ذلك «الوصايا العشر»، لكنهم نبذوا الشعائر وطرق الأداء الطقوسية اليهودية، ولو أنهم من الوجهة العملية قد صبغوا «العقيدة المسيحية» بمشاعر تشبه جداً ما صبغ اليهود «قانونهم» من مشاعر، وهذا يتضمن رأياً مؤداه أن العقيدة الصحيحة تساوى فى أهميتها على الأقل الفعل الفاضل ـ وهو رأى هلينى فى جوهره؛ وما هو يهودى الأصل هنا هو انفراد الصفوة المصطفاة بذلك.

٥ ـ المسيح؛ فقد اعتقد اليهود أن «المسيح» سيأتيهم بالرفاهية المؤقتة، وسيحقق لهم النصر على أعدائهم فوق هذه الأرض؛ ثم آمنوا أنه لم يزل قائماً وسيظهر فى مقبل الأيام؛ وأما المسيحيون فيعتقدون أن «المسيح» قد تحقق فعلاً فى شخص يسوع الذى عرفه التاريخ؛ وكان يسوع فى رأيهم كذلك هو نفسه «الكلمة» كما عرفتها الفلسفة اليونانية؛ وآمنو أيضاً أن «المسيح» إنما يحقق لأتباعه النصر على أعدائهم فى السماء، على هذه الأرض.

٦ ـ مملكة السماء؛ إن فكرة وجود عالم آخر، يشترك فيها اليهود والمسيحيون ـ إلى حد ما ـ مع الأفلاطونية فى عهودها الأخيرة؛ لكن هذه الفكرة تتخذ عند اليهود والمسيحيين صورة أكثر تجسداً من الصورة التى اتخذتها عند الفلاسفة اليونان؛ فالمذهب اليونانى ـ وهو المذهب الذى تراه فى كثير من الفلسفة المسيحية، لكنك لا تجد له أثراً فى المسيحية الشعبية ـ مؤداه أن العالم المحسوس الواقع فى المكان والزمان. عالم وهمى؛ وأن الإنسان فى مستطاعه بفضل تدريب نفسه تدريباً عقلياً وخلقياً، ان يتعلم كيف يحيا فى العالم الأبدى، وهو وحده عالم الحقيقة، أما مذهب اليهود والمسيحيين على السواء؛ فهو من جهة أخرى يتصور «العالم الآخر» على انه لا يختلف من الناحية الميتافيزيقية عن هذا العالم الراهن؛ وكل ما فى الأمر هو أن العالم الآخر يأتى فى المستقبل، حين ينعم الأخيار بنعيم مقيم، ويشقى الأشرار بعذاب يمتد إلى أبد الآبدين؛ وهذه العقيدة فيها تعبير عن نفسية الانتقام، وقد كانت عقيدة قريبة إلى أفهام الناس جميعاً، على حين لم تكن تعاليم الفلاسفة اليونان مفهومة لهم.

ولكى نفهم أصل هذه المعتقدات، لا بد لنا أن نذكر حقائق معينة من تاريخ اليهود، وهو ما سنتجه إليه الآن.

إن تاريخ الإسرائيليين القديم، يستحيل إثباته من أى مصدر غير «العهد القديم»؛ ومحال علينا أن نعلم عند أى نقطة يبدأ ذلك التاريخ فى ألا يكون مجرد أساطير من نسج الخيال؛ فربما جاز لنا أن نقبل «داود» و «سليمان» على أنهما ملكان قد يكون لهما وجود فعلى؛ لكن أول مرحلة نصل إليها بحيث نجد أنفسنا إزاء شىء لا شك فى حقيقته التاريخية، نرى عندها أن ثمة مملكتين قد قامتا بالفعل، وهما مملكة إسرائيل ومملكة يهوذا؛ فأول شخص مذكور فى «العهد القديم» ممن تؤيد وجودَهم وثائقُ غير «العهد القديم» نفسه، هو «أهاب» Ahab، ملك إسرائيل، الذى ذكر فى خطاب آشورى عام ٨٥٣ ق. م؛ فقد انتهى الأمر بالأشوريين إلى غزو المملكة «الشمالية» سنة ٧٢٢ ق. م. وأزالوا شطرًا كبيرًا من الأهلين؛ وبعدئذ أصبحت مملكة يهوذا وحدها هى التى تصون الديانة والتقاليد الإسرائيليتين؛ ذلك أن مملكة يهوذا قد أفلتت من اعتداء الأشوريين بعد أن كادت تقع فى نطاقهم؛ إذ بلغ سلطان الأشوريين ختامه باستيلاء البابليين والميديين على نينوى سنة ٦٠٦ ق. م؛ غير أن «نبوخذ نصر» قد استولى سنة ٥٨٦ ق. م على أورشليم، ودمر «المعبد» وأبعد جانبًا كبيرًا من سكانها إلى بابل، ثم سقطت مملكة بابل سنة ٥٣٨ ق. م حين اغتصب كورش ملك الميديين والفرس مدينة بابل؛ وأصدر كورش سنة ٥٣٧ ق. م مرسومًا يبيح لليهود العودة إلى فلسطين؛ فعاد كثيرون منهم تحت قيادة «نحميا» و «عزرا» وأعيد بناء «المعبد» وأخذت العقيدة اليهودية الأصيلة تتبلور فى نصوص محدودة.

ولقد طرأ على الديانة اليهودية تطور غاية فى الأهمية، إبان فترة الأسر، وقبلها إلى حين وبعدها إلى حين؛ فمن الوجهة الدينية، يظهر أنه لم يكن فى أول الأمر اختلاف كبير بين الإسرائيليين وبين القبائل المحيطة بهم؛ فلم يكن «يهوا» بادىء ذى بدء سوى إله قبَلىّ يقرب إليه أبناء إسرائيل؛ لكن أحدًا لم ينكر أن قد كان ثمة آلهة أخرى، وأن عبادة الناس لهذه الآلهة كانت قائمة؛ فإذا ما جاءت «الوصية» الأولى تقول: «لا ينبغى لك أن تعبد آلهة من دونى» فإنما كانت بذلك تعبر عن حقيقة جديدة بالنسبة للعصر الذى سبق الأسْر مباشرة؛ وإنك لتجد فى أقوال الأنبياء السابقين نصوصًا كثيرة تؤيد هذه الحقيقة: فالأنبياء فى هذا

العصر هم أول من راح يعلّم الناس بأن عبادة الآلهة الوثنية خطيئة؛ وأذاعوا فى الناس بأن النصر فى حروب ذلك الزمان التى لم تنقطع، مرهون برضا«يهوا» ولا يتردد «يهوا» فى منع رضاه عن الناس إذا هم كرّموا آلهة أخرى سواه؛ والظاهر أن «إرميا» و «حزقيال» خاصة، هما اللذان ابتكرا الفكرة القائلة بأن كل العقائد الدينية باطلة إلا واحدة، وأن «الله» يعاقب على الوثنية.

وإن بعض الفقرات نثبتها هنا، لتوضح لنا تعاليمهم، كما توضح انتشار الشعائر الوثنية التى كانوا يناهضونها: «ألست ترى ما ذا يصنعون فى مدن يهوذا وفى طرقات أورشليم؟ إن الأطفال يجمعون الحطب، والآباء يشعلون النار والنساء يعجنّ العجين ليخبزن الكعك لملكة السماء (عشتروت) ويصببن الشراب لسائر الآلهة؛ يصنعون ذلك كى يثيروا منى الغضب»[1] وإن «الله» ليغضب لمثل هذا؛ «وقد شيدوا الأماكن العالية فى «تُوفَه» التى تقع فى وادى ابن «هنُّوم» ليحرقوا أبناءهم وبناتهم فى النار؛ وذلك ما نهيتهم عن فعله، لأنه لم يقع من قلبى موقعًا حسنًا»[2]

وفى «أرميا» فقرة غاية فى الأهمية، فهو يهاجم يهود مصر لوثنيتهم، وقد عاش هو نفسه بينهم حينًا؛ فترى النبى ينبىء اليهود اللائذين بمصر أن «يهوا» سيفنيهم جميعًا، لأن زوجاتهم قد حرقن البخور لآلهة أخرى، لكنهم أبوا أن يستمعوا له قائلين: «إنه لا ريب فى أننا سننفذ كل ما نطقت به أفواهنا؛ فسنحرق البخور لملكة السماء، وسنقدم لها الشراب قربانا، كما قد فعلنا نحن وآباؤنا وملوكنا وأمراؤنا، كما فعلنا فى مدن يهوذا وفى طرقات أورشليم، إذ قد كان لنا عندئذ وفرة من قوت ومن عافية، ولم نصادف شرًا» فيؤكد لهم إرميا أن «يهوذا» قد لحظ هذه الأفعال الوثنية منهم وأن ما لحقهم من حظ منكود إنما جاء نتيجة لها؛ «لقد قال الله: انظروا! لقد أقسمت باسمى العظيم أن اسمى لن يجرى بعد الآن على لسان رجل من يهوذا، فى أرجاء مصر كلها... سأرقب أهل يهوذا ليلحق بهم الشر، لا ليصيبهم الخير؛ وسيكتب على أهل يهوذا جميعًا، الذين يسكنون أرض مصر، أن يفنوا بالسيف وبالجماعة حتى يزولوا فردًا فردًا»[3]

وكذلك حزقيال، قد أدهشه ما كان شائعًا بين اليهود من طقوس وثنية؛ وهو

يرى الله فى الحلم مشيراً له إلى نساء عند الباب الشمالى للمعبد يبكين من أجل تموز (وهو إله بابلى) ثم أشار له بعد ذلك إلى «مخاوف أفظع» إذ أطلعه على خمسة وعشرين رجلاً عند مدخل المعبد يعبدون الشمس؛ ثم قال له الله: «ولهذا سيأخذنى الغضب كذلك؛ ولن أغمض عينى على شىء، ولن أرحم أحداً، وحتى لو راحوا يبكون فى أذنىّ بصوت جهير، فلن أستمع إليهم»(٤)

فالظاهر أن هؤلاء الأنبياء هم الذين ابتكروا فكرة أن الديانات كلها شر إلا واحدة، وأن الله يعاقب على الوثنية؛ وقد كان الأنبياء ـ على وجه الجملة ـ مشتعلين بالروح الوطنية، وتمنوا اليوم الذى يُنزل الله فيه الدمار التام على الكافرين باليهودية.

ونظر الناس إلى الأسْر على انه مصداق ما استكره الأنبياء منهم، لأنه لو كان «يهوا» قادراً على كل شىء، وإذا كان اليهود «شَعبه المختار» لما وجدنا تعليلاً لما كان يعانيه اليهود من عذاب إلا سوء فعالهم؛ والموقف النفسى هنا موقف الوالد يربى أبناءه؛ فاليهود ينالون العقاب لكى يَطْهُرُوا من أدرانهم؛ وقد فعلت بهم هذه العقيدة فعلها وهم فى المنفى، بحيث طوَّروا فى انفسهم تعصباً اشد عنفاً وأسرف تطرفاً فى الروح القومية التى لا تقبل فى الشعب دخيلاً، مما كان لديهم حين كانوا أمة مستقلة؛ ولذلك ترى اليهود الذين تخلفوا، ولم يُنْقلوا إلى بابل، لم يتأثروا بمثل هذا التطور إلى كل هذا الحد؛ حتى لقد دهش «عزرا» و «نحميا» حين عادا إلى أورشليم بعد الأسْر، أن يجدا شيوع الزواج بين اليهود وغيرهم، ونسخا كل هذه الزيجات(٥)

كان اليهود يتميزون من سائر أمم العالم القديم باعتدادهم القومى الذى ذهبوا فيه إلى حد العناد؛ فكل من عداهم كانوا إذا أصابهم الغزو، يستسلمون باطناً وظاهراً؛ أما اليهود فهم الشعب الوحيد الذى احتفظ لنفسه بعقيدته فى امتيازه على سواه. وإيمانه بأن ما أصابهم من الكوارث إنما جاء نتيجة لغضب الله، لأنهم قصروا فى صيانة ما لعقيدتهم الدينية ولطقوسهم من صفاء؛ وإن الأسفار التاريخية من «العهد القديم» ـ وهى أسفار جُمع معظمها بعد الأسْر ـ لتعطينا فكرة خاطئة، لأنها توحى بأن العبادات الوثنية التى كان الأنبياء

يناهضونها، كانت تراخيًا من الناس فيما كان لهم بادىء ذى بدء من صرامة عقيدة؛ مع أن الحقيقة هى أن تلك الصرامة الأولى لم يكن لها وجود قط فى بادىء الأمر؛ والحق ان الأنبياء مجددون إلى درجة أكبر جدًا مما قد يخيل الكتابُ المقدَّسُ لقارئه إذا ما قرأه قراءةً لا تستند إلى علمٍ بالتاريخ.

ولقد تطورت إبان الأسر بعض المميزات التى اصبحت فيما بعد سمة تميز اليهودية من سواها، ولو أن بعض تلك المميزات التى تطورت إبان الأسر، قد استُمد من مصادر كانت موجودة بالفعل قبل ذاك؛ فبسبب تدمير «المعبد» الذى لم يكن يجوز تقديم القرابين إلا فيه، أصبحت الشعائر اليهودية خالية من طقوس تقديم القرابين بحكم الضرورة؛ وبدأت معابد اليهود تنشأ إذ ذاك، حيث تؤدى فيها الصلاة بقراءات من الأجزاء التى كانت موجودة بالفعل من الكتاب المقدس؛ وفى ذلك الوقت ايضًا أخذ الناس لأول مرة يزيدون من عنايتهم بيوم السبت، كما أخذوا يعنون بالختان ليكون علامة تميز اليهودى من غيره؛ وكما رأينا فيما سبق، لم يحرم الزواج بين اليهود وغير اليهود إلا إبان الأسْر؛ وهكذا أخذت تنمو بينهم كل العوامل التى تعمل على تميُّزهم الذى لا يجيز أن يدخل بينهم دخيل:

«أنا الله مولاكم الذى فَصَل بينكم وبين سائر الناس»(٦)

«إنكم ستكونون شعبًا مقدَّسًا، لأنى ـ انا الله مولاكم ـ مقدَّس»(٧)

و «التشريع اليهودى» هو من نتاج هذا العصر، ولقد كان هذا التشريع عاملاً من العوامل الرئيسية فى صيانه الوحدة القومية.

والسِّفْر الذى نسميه اليوم بسِفْر إشعيا، هو من عمل نبييّن، احدهما قبل النفى والآخر بعده؛ وثانى هذين النبيين ـ الذى يسميه الباحثون فى الإنجيل تثنية إشعيا ـ هو ألمع الأنبياء جميعًا؛ فهو أول من يروى عن الله انه قال: «لا إله إلا الله» وهو يؤمن بنشر الجسد يوم القيامة، ولعله آمن بذلك متأثرًا بالفرس؛ وتنبؤاته بقدوم «المسيح» هى التى أصبحت فيما بعد أهم نصوص «العهد القديم» التى سيقت ذليلاً على أن الأنبياء قد تنبأوا وبمجىء المسيح عيسى.

ولقد لعبت هذه النصوص المأخوذة من «تثنية إشعيا» دورًا غاية فى الأهمية،

حين راح المسيحيون يحاجُون الوثنيين واليهود على السواء؛ لذا فسأنقل هنا أجدرها بالنظر؛ فكل الشعوب لابد فى النهاية من دخولها فى المسيحية: «وسيصوغون من سيوفهم سنانا للمحاريث، ومن حرابهم آلات لتشذيب الغصون، ولن ترفع أمة سيفًا على أمة، ولن يتعلم الناس بعدئذ فن القتال» (إشعيا، ٢، ٤) «اعلم أن عذراء ستحمل لتلد غلامًا، وستسميه عمانوئيل»[٨]

(قام نزاع بين اليهود والمسيحيين حول هذا النص؛ فقال اليهود إن ترجمته الصحيحة هى: «إن فتاة ستحمل» أما المسيحيون فقد ظنوا باليهود الكذب فى هذا) «إن القوم الذين ساروا فى الظلام قد رأوا نورًا عظيمًا؛ وأولئك الذين يقيمون فى البلاد التى يظللها الموت، قد سطع عليهم الضوء... لأن وليدًا قد وُلد بيننا، ووُهبنا غلامًا، سيُلقى بزمام الأمر إليه، وسيطلق عليه اسم «العجيب» و «صاحب الشورى» و «الإله القوى» و «الأب الأبدى» و «أمير السلام»[٩] وأقوى ما يظهر فيه التنبؤ من هذه الفقرات، هو الفصل الثالث بعد الخمسين، الذى يحتوى على هذه النصوص المشهورة: «إنه محتقر ومنبوذ بين الناس، إنه ملىء بالهموم تربطه الصلات بأسباب الحزن... لا شك فى أنه قد حمل عنا أحزاننا، ورفع عنا همومنا.. لكنه قد أوذى من أجل خطايانا، وجرح من أجل آثامنا؛ إن سلامنا قد دفع له القصاص، وأشرطته هى التى تضمد لنا الجروح... لقد ظُلم ولاقى عذابا، ومع ذلك لم ينبس بكلمة؛ إنه دُفع كما يُدْفع الحمل إلى المجزرة وظل صامتًا كما تصمت الشاة بين أيدى جُذّاذها» وجاءت عبارةٌ صريحةٌ باشتراك غير اليهود فى الخلاص النهائى، إذ قيل: «وسيدخل غير اليهود فى دائرة ضيائك، كما سيصيب الملوك شعاعٌ من إشراقك»[١٠]

ويختفى اليهود حينا من مجرى التاريخ بعد «عزرا» «ونحميا» وظلت الدولة اليهودية فى صورة حكومة دينية، لكن رقعتها كانت غاية فى الصغر ـ فهى لم تزد فى رأى «إ. بفان E. Bevan»[١١] عن مساحة قدرها من عشرة أميال إلى خمسة عشر ميلاً حول أورشليم؛ وأصبحت هذه الرقعة من الأرض بعد الإسكندر، محل تنازع بين البطالسة والسلوقيين؛ ومع ذلك فقلما اقتضى هذا التنازع حربًا فى أرض يهودية فعلاً، فأدى ذلك إلى بقاء اليهود أمدًا طويلاً، أحرارًا من حيث

ممارستهم لشئون عبادتهم.

ومبادئهم الخلقية فى ذلك العهد، تراها مبسوطة فى سفر الجامعة، الذى ربما كتب حوالى سنة ٢٠٠ ق. م، ولقد لبث هذا السفْر حتى عهد قريب مكتوبًا باللغة اليونانية وحدها، ولعل ذلك ما دعا إلى إحاطته بالشك فى صحته؛ غير أن مخطوطًا عبريًا قد استكشف أخيرًا، وهو يخالف من بعض الوجوه النص اليونانى الذى ترجمناه فيما ترجمنا من الكتب الدينية المشكوك فى صحة نسبها؛ والأخلاق التى تراها مبسوطة هنا، مصطبغة بصبغة دنيوية إلى حد بعيد فحُسْنُ الأحدوثة بين الجيران له قيمة كبرى، والصدق خير سياسة، ذلك لأنه مما يفيدك أن تستميل «يهوا» إلى جانبك؛ والتصدُّق مشكور؛ والأثر الوحيد الذى يدل على وجود عنصر يونانى فى هذه الأخلاق، هو الثناء على فن الطب.

ولا ينبغى أن نبالغ فى الرأفة مع العبيد «فالعلف والعصا والأثقال للحمار، وكذلك الخبز والتأديب والعمل للخادم... اشغله فى عمل، فلذلك ما يصلح له، فإذا لم يكن مطيعًا زدْه أغلالا على أغلال» (٢٣، ٢٤، ٢٨) واذكر فى الوقت نفسه انك قد دفعت ثمنه، وانه إذا فر هاربًا فقد ضاع عليك مالُ، وفى هذا الحدُّ للشدة النافعة (نفس المرجع ٣٠، ٣١) والبنات مصدر قلق نفسىٌ عظيم؛ والظاهر انهن كن فى عصر الكاتب مسرفات فى الفجور (٦٢، ٩ ـ ١١) ولا ينظر الكاتب إلى النساء نظرة الاحترام «فمن الجلباب تأتى العثة، ومن المرأة يأتى الخبث» (نفس المرجع ١٣) ومن الخطأ أن تكون مرحًا مع أبنائك والتصرف الصحيح معهم هم «أن تحنى رقابهم منذ الصغر» (٧، ٢٣، ٢٤).

فهو على وجه الجملة ـ مثل «كاتو» الكبير ـ يمثل أخلاقية رجل الأعمال الفاضل، حين تحاط بجو منفر غاية التنفير.

ثم جاء الملك السلوقى انطيوكوس الرابع، الذى كان معتزمًا أن يصبغ كل البلاد التابعة بالصبغة الهلينية، فأثار الاضطراب فى غير رفق بهذا الضرب من العيش الهادىء الذى يسوده تقويم النفس بالتقوى تقويمًا يشيع فيها الرضى؛ ففى سنة ١٧٥ ق. م. انشأ ملعبًا فى اورشليم وجعل الشبان يلبسون قبعات يونانية،

ويمارسون الألعاب الرياضية، وقد ساعده فى ذلك يهودىٌّ يعمل على نشر الروح الهلينية، اسمه جيسُن، فنصبه كاهنًا أعلى؛ وكانت الطبقة الأرستقراطية من الكهان قد أصابها الانحلال، واحست بجاذبية المدنيَّة اليونانية، لكن قام يعارضها معارضة شديدة، حزب يسمس «الحاسيديم» (ومعناها المقدس) وكان حزبًا قويًا بين أهل الريف(١٢)؛ فلما اشتبك أنطيوكوس فى حرب مع مصرسنة ١٧٠ ق. م، ثار اليهود؛ وعلى إثر ذلك أخذ أنطيوكوس الأوانى المقدسة من «المعبد» ووضع فيه صورة «الله»، ووحّد ما بين «يهوا» و «زيوس» متبعًا فى ذلك طريقة ثبت نجاحها فى كل مكان آخر(١٣) وصمم أن يزيل الديانة اليهودية وأن يُبطل الختان ويوقف العمل بالأوضاع الرعية فى تناول الطعام؛ فخضعت أورشليم لهذا كله، أما خارج أورشليم فقد قاوم اليهود مقاومة أظهروا فيها أقصى درجات العناد.

وتاريخ هذه الفترة مذكور فى «سفْر المقّابيين الأول» ففى الفصل الأول تقرأ كيف أمر أنطيوكوس بأن يكون أهل مملكته جميعًا شعبًا واحدًا، بحيث يقف كل فريق منهم العمل وفق قوانينه الخاصة؛ وأطاع الوثنيون جميعًا، وكثير من الإسرائيليين، على الرغم من أن الملك قد أمرهم أن يزيلوا عن يوم السبت قداسته، وأن يضحوا بلحم الخنزير، وأن يتركوا أطفالهم بغير ختان؛ وكان الموت جزاء من عصى، ومع ذلك فقد قاوم كثيرون «وقُتِلَ بعض النساء اللائى سمحن بختان أبنائهن. وشُنق الأطفال المختنون، وأحرقت دورهم، وذبح من قام بختان هؤلاء الأطفال ورغم ذلك فقد أصر كثيرون فى إسرائيل إصرارًا جازمًا وصمموا فى أنفسهم الا يأكلوا شيئًا بخسًا، وآثروا فى سبيل ذلك أن يموتوا، فالموت أفضل عندهم من رجس اللحوم وإزالة القداسة عن العهد المقدس؛ ومن أجل ذلك إذًا لقوا حتوفهم»(١٤).

وفى هذا العصر نفسه أخذ مذهب الخلود يشيع بين اليهود؛ فقد كانت العقيدة قبل ذاك، أن جزاء الفضيلة يجىء هنا على هذه الأرض؛ لكن الاضطهاد الذى أصاب أفضل الأتقياء، لم يترك مجالاً للشك فى أن جزاء الفضيلة لا يكون فى هذه الحياة الدنيا؛ فلكى تُبقى على العدالة الإلهية ـ إذًا ـ لم يكن بد من الاعتقاد بأن الثواب والعقاب يكونان فى حياة آخرة، ولم يكن هذا رأى لليهود

أجمعين وكان الصدوقيون (الذين لا يعتقدون فى البعث) لا يزالون ينكرونه أيام المسيح، لكنهم كانوا عندئذ قد أصبحوا فئة قليلة، وفى العصور التالية لذلك آمن اليهود جميعًا بخلود الروح.

وكان يقود الثورة على «أنطيوكوس» «يهوذا مقابيوس» وهو قائد حربى ماهر، بدأ بالاستيلاء على أورشليم (١٦٤ ق. م.) ثم عقب على ذلك بأعمال العدوان؛ فتارة يقتل الذكور جميعًا، وطورًا يأمر بختانهم بالقوة؛ ونُصِّب أخوه جوناثان كاهنًا أعلى، وسُمح له أن يحتل اورشليم بحامية، وفتح جزءًا من سامرا، مستوليًا بذلك على يافا وعكا؛ وفاوض روما ونجح فى الحصول على استقلال ذاتى تام؛ وكان أفراد أسرته كهنة أعلين حتى «هيرود» وهم المعروفون باسم «أمراء هاسمون».

ولقد أبدى يهود هذا العصر بطولة عظيمة فى تحمل الاضطهاد ومقاومته، ولو أنها بطولة جاءت دفاعًا عن أشياء لا نراها نحن بذات خطر، كالختان وفظاعة أكل الخنزير.

وكان عصر الاضطهاد الذى أنزله أنطيوكوس الرابع حاسمًا فى التاريخ اليهودى؛ فاليهود الذين أصابهم التشريد كانوا عندئذ يزدادون اصطباغا بالروح الهلينية، ولم يكن يهود الرقعة اليهودية ذاتها يزيدون على عدد قليل، وحتى بين هذا العدد القليل كنت ترى الأغنياء وذوى النفوذ أميل إلى الأخذ بالبدع اليونانية؛ فلولا مقاومة الأبطال التى قاومها حزب «حاسيديم» لأمكن للديانة اليهودية أن تزول فى غير عسر؛ ولو حدث ذلك، فلا المسيحية ولا الإسلام كان يمكن له أن يتخذ صورة شبيهة ولو شبهًا بعيدًا بالصورة التى اتخذها فعلاً، ويقول «تاونز إند Townsend» فى «مقدمته» لترجمة «سفر المقابيين الرابع».

لقد قيل حقا إنه لو كانت اليهودية ـ باعتبارها ديانةً ـ قد زالت فى ظل انطيوكوس، لأعوزت المسيحية التربة التى نمت فيها بذورها؛ وهكذا ترى دماء الشهداء المقاريين الذين أنقذوا اليهودية، قد أصبحت فى النهاية بذور «الكنيسة» وعلى ذلك فما دامت البلاد المسيحية فى أوروبا وكذلك الإسلام كلاهما يستمد فكرة التوحيد من أصل يهودى، فقد يجوز لنا أن نقول إن العالم اليوم مدين

بوجود الوحدانية ذاته ـ سواء فى الشرق أو فى الغرب ـ للمقّابيين»[١٥].

ومع ذلك فلم يكن المقابيون أنفسهم مصدر إعجاب من اليهود المتأخرين، وذلك لأن أسرتهم ـ باعتبارها كهنة عليا ـ قد اتخذت، بعد نجاحها، سياسة دنيوية تدور مع الزمن؛ وإنما كان الإعجاب قاصرًا على الشهداء؛ ويوضح هذه النقطة وغيرها من النقط المهمة سِفْرُ المقابيين الرابع، الذى ربما تمت كتابته فى الإسكندرية فيما يقرب من العصر الذى ظهر فيه المسيح؛ وهو على الرغم من عنوانه هذا، لا يذكر شيئًا قط عن المقابيين، بل يروى قوة الاحتمال العجيبة التى ابداها أول الأمر رجل كهل، ثم أبدى مثلها بعدئذ سبعة أخوة من الشبان، كلهم تعرض بادىء ذى بدء لألو ان التعذيب، ثم قُذف بهم فى النار فأحرقوا بأمر من «انطيو كو س» على حين راحت أمهم ـ وكانت حاضرة ـ تحثهم على الثبات فى موقفهم؛ ولقد حاول الملك أول الأمر أن يكسب ودّهم، قائلاً لهم إنهم لو قبلوا أكل الخنزير، احتضنهم برعايته، وضمن لهم مستقبلا ناجحًا؛ فلما أبوا، أراهم أدوات التعذيب، لكنهم لبثوا صامدين، قائلين له إنه مُلاقٍ عذابًا ابديًا بعد موته، بينما سيُكتب لهم هم نعيم مقيم؛ فطلب إليهم واحدًا بعد واحد، على مرأى من بعضهم بعضًا، ومن أمهم، أن يأكلوا لحم الخنزير، فلما أبوا، نزلت بعهم أنواع التعذيب ثم أُعدموا؛ وفى النهاية نظر الملك إلى جنوده قائلاً إنه يرجو أن يستفيدوا بهذا المثال من الشجاعة: نعم إن هذه القصة قد أصابها طلاء التجميل على أيدى رواة الأساطير، لكنه من الحقائق الثابتة فى التاريخ أن الاضطهاد كان عنيفًا، وأن احتماله مثلاً للبطولة. كما هو ثابت أيضا أن أهم ما قام عليه الاضطهاد نقطتان، هما الختان وأكل الخنزير.

ولهذا السفْر اهمية من ناحية أخرى، فعلى الرغم من أن كاتبه يهودى متمسك بيهوديته بغير شك، إلا انه يستخدم لغة الفلسفة الرواقية، ويأخذ على نفسه البرهنة على أن اليهود يعيشون وفق تعاليم تلك الفلسفة فى دقة كاملة، ويبدأ السفْر بهذه العبارة:

«إن المسألة التى أودّ مناقشتها مسألة فلسفية إلى آخر حد، وهى هل «العقل الملهم» هو الحاكم الأعلى الذى يتحكم فى الشهوات؟ وإنى لأطلب إليكم جادًّا أن

تتوجهوا بعنايتكم كلها نحو فلسفة هذا الموضوع».

وكانت يهود الإسكندرية يودون أن يأخذوا فى الفلسفة عن اليونان، لكنهم مع ذلك استمسكوا بتشريعهم اليهودى استمساكًا عجيبًا، خصوصًا الختان، ومراعاة السبت، والامتناع عن أكل الخنزير وغيره من اللحوم النجسة؛ وقد أخذت الأهمية التى علقها اليهود على تشريعهم فى ازدياد مطرد منذ عصر نحميا إلى ما بعد سقوط أورشليم سنة ٧٠ ميلادية، ولم يعودوا يسمحون للأنبياء بالظهور ليبشروا بجديد كائنًا ما كان، حتى أن مَن أحسّ منهم ميلاً شديدًا إلى الكتابة على غرار ما يكتب الأنبياء، زعم أنه قد كشف عن كتاب قديم، يرجع إلى داود أو إلى سليمان أو غيرهما من القدماء الذين لم تكن تشوب مكانتهم المحترمة شائبة؛ وهكذا ترى خصائص اليهود الطقوسية التى تفردوا بها، قد ربطت بينهم، وجعلت منهم أمة، لكن تمسكهم كل هذا التمسك بالتشريع القديم قد جعل شيئًا فشيئًا يستأصل منهم روح الابتكار، ويجعلهم رجعيين إلى حد بعيد؛ وهذا الجمود هو الذى يجعل ثورة القديس بولس على سيادة «التشريع القديم» ظاهرة تستوقف النظر.

ومع ذلك «فالعهد الجديد» ليس بداية جديدة كل الجدة، كما قد يظهر لأولئك الذين لا يعلمون شيئًا عن الأدب اليهودى فى العصر الذى سبق مولد المسيح مباشرة؛ فلم يكن حب الناس فى اصطناع النبوة قد زال بأى معنى من معانى الزوال، ولو أن النبوة عندئذ لم تجد بدًّا من اللجوء إلى انتحال أسماء يتنكر وراءها المتنبئون، لكى تصغى لأقوالهم الأسماع؛ و «سِفْر أخنوخ»[١٦] ذو أهمية كبرى فى هذا الصدد؛ وهو سفْر مؤلف من عدة أجزاء، كتب كل جزء منها مؤلف معين؛ وأقدم هؤلاء المؤلفين أسبق من عهد المقابيين بزمن يسير، وأحدثهم تاريخه حوالى ٦٤ ق. م؛ ومعظم هذا السفْر مفروض فيه أنه يروى رؤى نزل بها الوحى على الرئيس الشيخ «أخنوخ»؛ وهو غاية فى الأهمية بالنسبة لجانب اليهودية الذى تحوّل إلى مسيحية؛ ومؤلفو «العهد الجديد» ملمون به، فيعتبره القديس «يودا» من تأليف أخنوخ فعلاً؛ واعتبره الآباء المسيحيون الأولون ـ مثل كليمنت الإسكندرى، وترتوليان ـ مرجعًا يُرجع إليه فيما يَسن من قوانين، أما «چيروم» و «أوغسطين»

فرفضا الاعتراف به؛ ولهذا أهمل فى غيابة النسيان، وضاع إلى أن جاءت أوائل القرن التاسع عشر، وعندئذ وُجدت ثلاثة مخطوطات له فى الحبشة، مكتوبة باللغة الأثيوبية؛ وبعدئذ وجدت مخطوطات لبعض أجزائه مكتوبة باليونانية واللاتينية؛ والظاهر أنه كُتب أول ما كتب باللغتين، فبعضه بالعبرية، وبعضه الآخر بالآرامية، وكان كاتبوه من أعضاء جماعة حاسيديم والجماعة التى أعقبتها وهى الفرِّيسيون؛ ويهاجم هذا السفْر الملوكَ والأمراء، قاصداً بالذات أسرة هاسمون والصدّوقيين؛ وله أثر فى تعاليم «العهد الجديد» خصوصًا بالنسبة «للمسيح» و «الجحيم» والشياطين.

والسفْر مؤلف فى أغلبه من «حكايات رمزية» أكثر تناولاً للكون من حكايات «العهد الجديد»، ففيه رؤى عن الجنة والنار، وعن يوم الحساب وما إلى ذلك، وإنه ليذّكر القارئ بالجزءين الأولين من «الفردوس المفقود» حيث تجود فيه الصياغة الأدبية، كما يذكّره بالأجزاء التنبؤية من شعر «بليك Blake» حيث تهبط قيمته الأدبية.

وفيه توسيع لسفر «التكوين» (فصل ٦، ٢، ٤) توسعة عجيبة تشبه قصة «برومتيوس»، إذ ترى الملائكة تعلّم الإنسان صناعة صهر المعادن، فتعاقب على كشفها «للأسرة الأبدية»؟ والملائكة فى هذا السفْر من أكلة اللحوم، فمن اقترفوا الخطيئة منهم انقلبوا آلهة وثنية، وانقلبت نساؤهم من الجنيات الصارخات، ثم عوقبوا فى النهاية عقاباً موصول العذاب.

وفيه أوصاف للجنة والنار ذات قيمة أدبية كبرى؛ والذى يقوم بالحساب «ابن الإنسان الذى استقامت تقواه» وهو يجلس على عرشه المجيد؛ وفى النهاية يتوب بعض الكافرين باليهودية وتُقبل منهم التوبة؛ أما الكثرة الغالبة من أولئك الكافرين، ومعهم سائر اليهود الذين عملوا على صبغ الديانة بالصبغة الهلينية، فسينالهم الغضب الأبدى، لأن الأتقياء سيدْعون الله أن ينتقم منهم، وسيستجيب الله دعاءهم.

ويحتوى السفْر على قسم فى الفلك، يذهب إلى أن الشمس والقمر يركبان

عربيتين تجرهما الريح، وأن السنة مؤلفة من ٣٦٤ يومًا، وأن الخطيئة البشرية تزحزح الأجرام السماوية عن مسالكها، وأن الفلك لا يعلمه إلا ذوو الفضيلة؛ والنجوم الهاوية هى ملائك هابطة، يعاقبها رؤساء الملائكة السبعة.

ويتلو ذلك تاريخ مقدس؛ وهو تاريخ لبث إلى عهد المقابيين يتبع ما جاء فى الإنجيل فيما يتعلق بأجزائه الأولى، ويستمد حقائقه من التاريخ فيما يتعلق بأجزائه الأخيرة؛ ثم يمضى المؤلف فيتحدث عن المستقبل: عن أورشليم الجديدة، وردّة بقية الكافرين، وبعث الأتقياء، والمسيح.

وفيه كلام كثير عن عقاب الآثمين وثواب الصالحين؛ ولست تجد هاهنا قط موقفًا ينم عن شىء من التسامح المسيحى إزاء الآثمين: «ماذا أنتم صانعون أيها الآثمون، وإلى أين المفر فى ذلك اليوم يوم الحساب، حين تسمعون صوت دعاء الصالحين؟»؛ «إن الخطيئة لم تُرسل إلى الأرض، إنما خلقها الإنسان خلقًا»، والآثام مُثْبتة فى السماء: «فستحلّ بكم اللعنة إلى الأبد أيها الآثمون، ولن تنعموا بسلام»، وقد يسعد الآثمون طوال حياتهم، بل قد يسعدون فى احتضارهم، لكن أرواحهم ستهبط إلى الجحيم حيث تعانى «الظلام والأغلال والنار المحرقة»، وأما الصالحون «فسأتحد بهم أنا وابنى اتحادًا يدون إلى الأبد» وآخر عبارة وردت فى السفْر هى هذه: «إنه سيهب المؤمنين إيمانًا فى إقامتهم فى الطرق القويمة، وسيرون أولئك الذين وُلدوا فى الظلام، وهم يساقون فى ظلامهم، بينما سيكون الصالحون فى تألق الضياء؛ وسيصبح الآثمون صياحًا عاليًا، وسيمضون إلى حيث يقيمون ما كُتب عليهم من أيام وفصول»

ولقد أطال اليهود التفكير فى الخطيئة، كما فعل المسيحيون، لكن عددًا قليلاً منهم مَنْ اعتبروا أنفسهم آثمين؛ فاعتبار الإنسان نفسَه آثمًا مبدأ جاء به المسيحيون لأول مرة من حيث الجوهر؛ وقد جاءوا به فى صورة حكاية رمزية عن فريسىّ وجامع للضرائب؛ ويُعَلّم هذا المبدأ على انه فضيلة فى استنكار المسيح «للكتبة» و «الفريسيين» فالمسيحيون قد حاولوا أن يصطنعوا ما دعت إليه المسيحية من ذلة النفس، وأما اليهود فلم يفعلوا ذلك إجمالاً.

ومع ذلك فبين اليهود المتمسكين بعقيدتهم قبيل عصر المسيح، استثناءات مهمة لهذه القاعدة؛ خذ مثلا «عهود الرؤساء الاثنى عشر» التى كتبت بين ١٠٩ : ١٠٧ قبل الميلاد؛ كتبها فرّيسى معجب بـ «حنا هيركانوس» هو كاهن أعلى من أسرة هاسمون؛ ويحتوى هذا السفْر فى صورته التى لدينا الآن على زيادات انتحلها المسيحيون، وهى جميعا خاصة بالقواعد التقليدية الجامدة؛ فإذا ما أزلت هذه الزيادات، وجدت التعاليم الخلقية فيه قريبة الشبه جدًا بتعاليم الأناجيل، فكما يقول صاحب الفضيلة الدكتور ر. هـ تشارلز: «إن موعظة الجبل تصور فى مواضع كثيرة منها روح النص الذى لدينا، بل إنها لتستخدم نفس العبارات التى تراها فى هذا النص، وفقرات كثيرة فى الأناجيل تحتوى على إشارات تدل على الشىء نفسه، ويظهر أن القديس بولس استعمل هذا الكتاب سميرًا صامتًا» (نفس المرجع المذكور سابقا، صفحة ٢٩١ ـ ٢) ففى هذا الكتاب ترى مبادىء نسوق ما يلى مثلا لها:

«ليحب كل منكم زميله من قلبه؛ وإذا أخطأ أحد فى حقك فتحدث إليه فى رفق؛ ولا تحمل فى نفسك ضغينة، وإذا ندم الخاطىء واعترف بخطئه، فسامحه، أما إذا أنكر وقوع الخطأ منه فلا يأخذنك الغضب منه، حتى لا تنتقل عدوى العاطفة منك إليه، فيأخذ فى السباب، وعندئذ يصبح خطؤه ضعفين... وإذا لم يكن ذا حياء، ومضى فى اقترافه الخطأ فسامحه من قلبك، واترك الانتقام لله»

ويرى الدكتور تشارلز أن المسيح لابد أن يكون قد عرف هذه الفقرة؛ ثم إلى جانب ذلك نرى فى الكتاب ما يلى:

«أحبَّ ربك وجارك»

«احبوا ربكم طوال حياتكم، وأحبوا بعضكم بعضًا من قلوبكم»

«أحب ربى كما أُحب كل إنسان بكل قلبى»

ويمكن المقارنة بين هذه الفقرات وبين إنجيل متى (فصل ٢٢، ٣٧ ـ ٣٩) وفى «عهود الرؤساء الإثنى عشر» كذلك استنكار لكل ضروب الكراهية، مثال ذلك:

«الغضب أعمى، ولا يسمح لإنسان أن يرى وجه إنسان آخر رؤية الحق»
«فالكراهية - إذًا شر، لأنها دائمًا تقترن بالكذب»

ويذهب مؤلف هذا الكتاب - كما ينتظر منه - إلى أن اليهود والكافرين باليهودية على السواء، ستكتب لهم النجاة.

ولقد استمد المسيحيون من الأناجيل سوء الظن بالفرّيسيين، وهل نحن أولاء نرى مؤلف هذا الكتاب، وهو فرّيسىٌّ، يعلّم نفس المبادىء الخلقية التى نحسبها من أخص خصائص تعاليم المسيح؛ ومع ذلك فتعليل ذلك ليس بالأمر العسير؛ فأولاً لابد أن يكون هذا الرجل - حتى فى عصره الذى عاش فيه - فرّيسيًا شاذًا، إذ لا شك أن وجهة الرأى السائد عندئذ كانت هى التى نراها فى سفْراخنوخ؛ وثانيًا فكل الحركات - كما نعلم - تميل إلى التحجز؛ فمن ذا كان يستطيع أن يستنبط مبادىء «جفرسن Jefferson» من مبادىء «بنات الثورة الأمريكية؟»؛ وثالثًا فنحن نعلم فيما يخص الفرّيسيين على وجه التخصيص، أن ولاءهم «للتشريع» باعتباره الحق المطلق النهائى، سرعان ما أغلق الباب فى وجه كل تفكير وكل شعور جديد حى فيما بينهم؛ فكما يقول الدكتور تشارلز:

«لما انسلخت الحركة الفرّيسية عن مبادىء حزبها القديمة، وأخذت بنصيب فى الحركات والاهتمامات السياسية، واقتضاها ذلك فى الوقت نفسه أن تتجه اتجاهًا أخذ يتزايد نحو دراسة حرفية «التشريع» فسرعان ما بلغت فى ذلك حدًّا لم تعد معه تهىء المجال لتطور مبادىء أخلاقية رفيعة كالتى تنادى بها «العهود» (يقصد عهود الرؤساء الاثنى عشر)؛ ولذلك نرى الخلفاء الحقيقيين لحزب «الحاسديين» الأولين وتعاليمه، قد نفضوا أيديهم من اليهودية، حيث وجدوا لأنفسهم ملاذًا طبيعيًا فى أحضان المسيحية وهى فى مرحلتها الأولى»

وبعد فترة كان الحكم فيها «للكهنة الأعلين» قام «مارك أنطون» بتنصيب صديقه «هيرود» ملكا على اليهود؛ وكان «هيرود» مغامرًا مرحًا، وكثيرًا ما قارب الإفلاس، وكان يألف المجتمع الرومانى، وأبعد ما يكون ميّلاً عن التقوى اليهودية؛ وكانت زوجته من أسرة تنتمى إلى «الكهنة الأعلين» لكنه هو كان من «إيديوميا»،

وفى هذا وحده ما يكفى لإثارة ارتياب اليهود فى أمره؛ وقد كان نهازًا للفرص، فسرعان ما تخلى عن «أنطون» حين اتضح أن «أوكتافيوس» هو الذى سيظهر بالنصر؛ ومع ذلك فقد بذل مجهودًا جبارًا يحاول به أن يخضع اليهود لحكمه، ومن ذلك أنه أعاد بناء «المعبد» ـ وإن يكن قد بناه على طراز هلينى، بصفوف من الأعمدة الكورنثية ـ لكنه وضع على الباب الرئيسى نسرًا ذهبيًا كبيرًا، فتجاوز بذلك ما أمرت به الوصية الثانية؛ ولما أشيع أنه يحتضر، نزع الفرّيسيُّون النسر من مكانه، غير أنه انتقم بأن أمر بعدد منهم فقُتلوا؛ ومات سنة ٤ ق. م؛ ولم يلبث الرومان بعد موته أن ألغوا المملكة، ونصِّبت على الأرض اليهودية نائبًا يحكمها باسمهم، وكان «بونتيوس بيلات Pontius Pilate» هو الذى تولى الأمر على هذا النحو سنة ٢٦ ميلادية، فكان عديم الكياسة، وسرعان ما ترك الولاية ليستريح.

وفى سنة ٦٦ ميلادية، ثار اليهود ـ يقودهم حزب «الغيورين» ـ على روما، لكنهم هُزموا، ووقعت أورشليم سنة ٧٠ ميلادية فى يد الأعداء، وتهدّم «المعبد» ولم يبق فى أرض اليهود إلا يهود قلائل.

وكان اليهود الذين أصابهم التشريد قد أصبحوا ذوى خطر قبل ذلك بقرون؛ واليهود فى أول أمرهم كادوا ينصرفون جميعًا إلى الزراعة، لكنهم قد تعلموا التجارة من البابليين إبان الأسْر، وبقى كثيرون منهم فى بابل بعد عهد «عزرا» و«نحميا»، ومن هؤلاء من أثرى ثراء عريضًا؛ ولما أُنشئت مدينة الإسكندرية، استقر بها عدد كبير من اليهود، وخُصص لهم حىٌّ خاص من أحيائها، ولم يكن بقصد ازدرائهم، بل بغية حمايتهم من أخطار السلب إذا ما احتكوا بغير اليهود؛ وأصبح اليهود الإسكندريون أكثر اصطباغًا بالصبغة الهلينية من اليهود الذين أقاموا فى الأرض اليهودية ذاتها، ونسى الإسكندريون اللغة العبرية، حتى لقد بات من الضرورى أن يُترجم «العهد القديم» إلى اليونانية، فكان لدينا بذلك ما يسمى «بالترجمة اليونانية السبعينية للتوراة»؛ وأما «أسفار موسى الخمسة» فقد ترجمت فى منتصف القرن الثالث ق. م، وترجمت بقية الأجزاء بعد ذلك بقليل.

وحكيت الأساطير حول «الترجمة اليونانية السبعينية للتوراة» ـ التى سميت بالسبعينية، لأن سبعين مترجمًا قاموا على ترجمتها؛ فقيل إن كل مترجم من

هؤلاء السبعين قد قام وحده بترجمة التوراة كلها، وأنه لما قورنت الترجمات بعضها ببعض وجدت متطابقة حرفًا حرفًا، لأنها جميعًا من وحى إلهى؛ ومع ذلك فقد أثبت البحث العلمى بعد ذلك أن «الترجمة السبعينية» كانت معيبة عيبًا شديدًا؛ ولم يستخدمها اليهود بعد نشأة المسيحية إلا قليلاً، إذ عادوا إلى قراءة التوراة فى أصلها العبرى؛ وعلى خلاف ذلك المسيحيون الذين لم يكن يعرف العبرية منهم إلا قليل، فقد اعتمدوا على « الترجمة اليونانية السبعينية» أو على ترجمات منها إلى اللاتينية؛ وقد بذل «أوريجن» مجهودًا شاقًا حتى أخرج نَصًا للتوراة خيرًا من النص القديم، وكان ذلك فى القرن الثالث؛ أما أولئك الذين لم يكونوا يعرفون إلا اللغة اللاتينية، فلم تكن بين أيديهم إلا ترجمات معيبة غاية العيب، حتى جاء «چيروم» فى القرن الخامس، فأخرج الترجمة الشائعة للتوراة، فصادف عمله هذا أول الأمر نقدًا كثيرًا، لأنه استعان اليهودَ على تحقيق النص، وظن كثيرون من المسيحيين أن اليهود قد تعمدوا التحوير فى أقوال الأنبياء حتى لا يتبين أنهم قد تنبأوا بقدوم المسيح؛ ومع ذلك فقد ازداد قبول الناس لترجمة القديس چيروم شيئًا فشيئًا، ولا تزال إلى يومنا هذا هى المرجع الموثوق فى صحته عند الكنيسة الكاثوليكية.

وخير مثل يوضح أثر اليونان فى اليهود فى عالم الفكر، هو الفيلسوف فيلون الذى كان معاصرًا للمسيح؛ فبينما كان فيلون شديد التمسك بقواعد دينه، كان فى الفلسفة أفلاطونيا قبل كل شىء؛ وإلى جانب الأفلاطونية، كان الرواقيون والفيثاغوريون الحدثون من أهم العوامل التى تأثر بها؛ وبينما ترى فيلون لم يعد له من أثر فى اليهود بعد سقوط أورشليم، ترى «الآباء المسيحيين» قد وجدوا فيه رجلا عرف كيف يوفق بين الفلسفة اليونانية وبين الإيمان بالكتاب المقدس العبرى.

وقامت طوائف يهودية فى كل المدن المهمة من العالم القديم، وقد أخذت تلك الطوائف بنصيب مع ممثلى الديانات الشرقية الأخرى، فى التأثير على أولئك الذين لم يطمئنوا لمذاهب الشك، ولا الديانات الرسمية التى كانت تدين بها اليونان وروما، وتحول كثيرون إلى اليهودية، لا فى الإمبراطورية وحدها، بل كذلك

فى جنوبى الروسيا؛ وربما ناشدت المسيحية أول ما ناشدت، طوائفَ من اليهود واشباه اليهود؛ لكن اليهودية الأصلية ازدادت تمسكا بأصولها، واشتدت ضيقًا فى افقها بعد سقوط أورشليم، كما فعلت سواء بسواء بعد سقوط أورشليم فى عهد سابق، على يدى «نبوخذ نصر»؛ وكذلك تبلورت المسيحية بعد القرن الأول، وأصبحت العلاقات بين اليهودية والمسيحية تنم عن عداء خالص وتباعُد بين الفريقين؛ وقد استطاعت المسيحية ـ كما سنرى ـ أن تثير بكل قوة حركة العداء إزاء العنصر الساميّ؛ ولم يكن لليهود خلال العصور الوسطى نصيب فى ثقافة الأقطار المسيحية إذ بلغ اضطهادهم حدًا من القسوة لم يستطيعوا معه أن يضيفوا إلى نتاج المدنيَّة نتاجًا جديدًا، إذا استثنينا إمدادهم رءوس الأموال لبناء الكنائس وما إلى ذلك من مشروعات؛ ولم يلق اليهود معاملة رحيمة فى ذلك العهد إلا بين المسلمين، ولذا استطاعوا هناك أن ينصرفوا إلى الفلسفة وضروب التفكير المستنير.

كان المسلمون خلال العصور الوسطى أكثر مدنَّيةً وارق قلبًا من المسيحيين؛ فقد اضطهد المسيحيون اليهود، وبخاصة فى عهود الاضطراب الدنى، وصاحبت الحروبَ الصليبيةَ مذابح مروعة، وذلك على نقيض ما كان فى البلاد الإسلامية، حيث لم يسىء أحد معاملة اليهود بأى معنى من معانى الإساءة فى معظم الأحيان؛ وكان لهم نصيب فى الإنتاج العلمى خصوصًا فى إسپانيا العربية، فابن ميمون (١١٣٥ ـ ١٢٠٤) الذى وُلد فى قرطبة، كان فى رأى بعض الباحثين هو المصدر الذى استقى منه سبينوزا كثيرًا من فلسفته؛ ولما أعاد المسيحيون فتح إسپانيا، كان اليهود إلى حد كبير هم الذين نقلوا إليهم علوم العرب؛ إذ نقل العلماء اليهود الذين كانوا على علم بالعبرية واليونانية والعربية، كما كانوا على علم بفلسفة أرسطو، نقلوا علمهم هذا إلى العلماء المدرسيين الذين كانوا أقلّ منهم علمًا، كما نقلوا إليهم كذلك أشياء أقل من ذلك أهمية، مثل الكيمياء والتنجيم.

وظل اليهود بعد العصور الوسطى يُسهِمون بنصيب كبير فى المدنَّية باعتبارهم أفرادًا، لكنهم لم يعودوا يشاركون فى المدنية بنصيب باعتبارهم جنسًا.

الهوامش

(١) إرميا ٧، ١٧ ـ ١٨.

(٢) المرجع نفسه ٧، ٣١.

(٣) إرميا ٤٤، ١١ ـ إلى النهاية.

(٤) حزقيال ٧، ١١ ـ إلى النهاية.

(٥) عزرا ٩ ـ ١٠، ٥.

(٦) سفر اللاوتديين، ٢٠، ٢٤.

(٧) نفس المرجع ١٩، ٢٠.

(٨) أشعيا ٧، ١٤.

(٩) نفس المرجع ١٠، ٢، ٦.

(١٠) اشعيا: ٩، ٣.

(١١) كتاب «أورشليم فى عهد الكهنة الأعلين» ص ١٢.

(١٢) يجوز أن يكون هذا الحزب هو الأصل الذى تطور عنه «الإيسينيون» الذين أثرت تعاليمهم ـ فيما يظهر ـ فى المسيحية عند أول ظهورها؛ انظر فى كتاب «تاريخ إسرائيل» لمؤلفيه Robin-son, Oesterley ج ٢ ص ٣٢٣ وما بعدها؛ وكذلك كان الحزب أصلا للفريسيين.

(١٣) لم يعارض بعض يهود الإسكندرية فى توحيد «يهوا» و «زيوس» ـ راجع «خطاب أرستيرر» ١٥، ١٦.

(١٤) المقابيون أول ١، ٦٠ ـ ٣.

(١٥) راجع مجموعة الأصول الدينية المشكوك فى صحة نسبها، الخاصة بالعهد القديم، فى ترجمتها الإنجليزية التى قام على نشرها ر. هـ. تشارلز R. H. Charles، ج ٢ ص ٦٥٩.

(١٦) ارجع فى نص هذا السفر بالإنجليزية إلى «شارلز» (نفس الكتاب الذى سبق ذكره) ومقدمته قيمة كذلك.

الفصل الثانى

المسيحية فى الأربعة القرون الأولى

كان الذين يبشرون بالمسيحية أول الأمر، هم اليهود أنفسهم: يبشرون بها اليهودَ على أنها العقيدة اليهودية دخَلها الإصلاح؛ وقد أراد القديس جيمس ـ كما أراد القديس بطرس بدرجة أقل ـ أن يقف أمرُ المسيحية عند هذا الحد، وقد كان من الجائز أن يسود رأيهما، لولا القديس بولس الذى صمم على قبول غير اليهود دون مطالبتهم بالختان أو الخضوع للتشريع الموسوى؛ وقصة النزاع بين الفريقين مثبتة فى «أفعال الحواريين» وهى مروية هناك من وجهة نظر القديس بولس؛ ولا شك فى أن الجماعات المسيحية التى أنشأها القديس بولس فى أماكن كثيرة، قد كان قوامها المرتدّين عن اليهودية من جهة، وغير اليهود الذين كانوا ينشدون دينًا جديدًا من جهة أخرى؛ فلئن كانت الحقائق الثابتة فى اليهودية قد جذبت إليها الأتباع فى عصر ساده تدهور العقائد، فقد كان الختان عَقبة تحول دون دخول الرجال فى ذلك الدين، وكذلك كانت الشعائر الطقوسية الخاصة بالطعام مُتعبةً: وقد كانت هاتان العقبتان كافيتين ـ حتى ولو لم يكن هناك سواهما ـ لأن يستحيل تقريبًا على الديانة العبرية أن تصبح دينًا عالميًا. وقد ذهب القديس بولس إلى أن المسيحية قد استبقت النواحى الجذابة من تعاليم اليهود، دون أن تأخذ بجوانبها التى وجدها غير اليهود عسيرة القبول.

ومهما يكن من أمر، فقد بقى الرأى القائل بأن اليهود هم «الشعب المختار» غصة فى حلوق اليونان تجرح كبرياءهم، وقد رفض الغنوسطيون هذا الرأى رفضًا من أساسه، وذهب هؤلاء ـ أو على الأقل ذهب نفر منهم ـ إلى أن العالم المحسوس قد خلقه إله أدنى يسمى «أيا لدابوث» وهو ابن ثائر لصوفيا (وهى

الحكمة السماوية). وقد قالوا إن ذلك الإله هو «يهوا» الذى ورد فى «العهد القديم» على حين كانت الحيّة أبعد ما تكون عن الخبث، إذ راحت تنذر حوّاء وتحذرها من خداعه. وقد لبث الإله الأسمى أمدًا طويلاً، تاركًا الحبل على الغارب لـ «أيالداموث». وأخيرًا أرسل «الإله الأسمى» «ابنه» ليحلّ مؤقتًا فى جسم «يسوع» الإنسان، كى يحرر العالم من تعاليم موسى الخاطئة. وإن من يعتنقون هذا الرأى أو ما يشبهه، ليدمجونه ـ عادة ـ فى فلسفة تسودها الصبغة الأفلاطونية. وقد مرّ بنا أن أفلوطين قد وجد شيئًا من العسر فى دحض هذا الرأى. وإن الغنوسطية لتقع فى مكان وسط بين الوثنية الفلسفية وبين المسيحية، لأنها بينما هى تكرّم المسيح من جهة، تراها تسىء الظن باليهود من جهة أخرى. ويصدُق هذا نفسه ـ فيما بعد ـ على المذهب «المانكى» الذى كان وسيلة القديس أوغسطين للوصول إلى العقيدة الكاثوليكية، وكان المذهب المانوى يجمع بين عناصر مسيحية وعناصر زرادشتية، ويذهب إلى أن الشر شىء إيجابى متجسد فى المادة، بينما يتجسد مبدأ الخيرفى الروح؛ وحارب أكل اللحم والاتصال الجنسى بأنواعه، حتى فى الزواج؛ وقد ساعدت أمثال هذه المذاهب المتوسطة مساعدة كبرى فى تحول المثقفين الذين يتكلمون اليونانية تحولاً تدريجيًا إلى الدين المسيحى، غير أن «العهد الجديد» يحذر المؤمنين الصادقين من أمثال هذه المذاهب: «ياتيموثاوس احفظ الوديعة مُعْرِضًا عن الكلام الباطل الدنس ومخالفات العلم الكاذب الاسم (الغنوسطية) الذى إذ تظاهر به قدم زاغوا من جهة الإيمان»[1].

وظلت الغنوسطية والمانوية تزدهران حتى أصبح الحكم فى أيدى المسيحيين وبعدئذ انتهى بهما الأمر إلى إخفاء عقائدهما، وإن يكن قد بقى لهما تأثير تسرى عوامله فى الخفاء؛ واصطنع «محمد» مذهب شعبة من الشُّعَب الغنوسطية، وأنصار هذه الشعبة يقولون إن «يسوع» مجرد إنسان من البشر، وأن «ابن الله» قد هبط عليه عند تعميده، ثم تركه ساعة العذاب؛ وهم فى تأييدهم لهذا الرأى، يرجعون إلى النص: «يا إلهى، لماذا تركتنى؟»[2] ـ ولابد من الاعتراف بأن المسيحيين قد وجدوا صعوبة فى تفسير هذا النص دائمًا: أما الغنوسطين فقد

رأوا أنه مما لا يجوز «بابن الله» أن يولد وأن يكون رضيعًا، ثم لا يليق به فوق ذلك كله، أن يموت على الصليب؛ وقالوا إن هذه الأشياء إنما حدثت ليسوع الإنسان، لا «لابن الله» السماوى؛ وقد اعترف «محمد» بنبوة يسوع، لكنه لم يعترف بآلهيته، وكان متأثرًا بصالح طبقته (طبقة الأنبياء) حين قال إنه لا يجوز للأنبياء أن ينتهوا إلى خاتمة سيئة، ولذا اعتنق رأى «الدوقيتيين» (وهى فرقة غنوسطية) الذى يذهب إلى أن الذى صُلِبَ مجرد شبح؛ وعلى هذا الشبح صبَّ اليهود والرومان انتقامهم فى غير جدوى، وقد فعلوا ذلك عجزًا وجهلاً؛ وهكذا تسرب شىء من الغنوسطية إلى تعاليم الإسلام الأصلية وقد اتخذ المسيحيون إزاء اليهود المعاصرين موقفًا عدائيًا منذ تاريخ باكر؛ وكان الرأى الشائع بينهم هو أن الله قد تحدث إلى الرؤساء والأنبياء، الذين كانوا رجالاً مقدسين، وبشّر بقدوم المسيح، فلما جاء المسيح، تنكر له اليهود، ومن ثم وجب اعتبارهم أشرارًا، وفضلا عن ذلك فإن المسيح قد أبطل القانون الموسوى وأحل محله وصيتين، هما أن يحب الإنسان الله والجار؛ وهذا ما تنكر له اليهود أيضًا فى ضلالهم؛ ولم تكد تصبح الدولة مسيحية، حتى بدأت مناهضة الساميّة فى صورتها التى اتخذتها فى العصر الوسيط، متسترة وراء قناع من رغبة التعبير عن الغيرة على المسيحية؛ وقد يستحيل علينا ـ فيما يظهر ـ أن نتبين فى يقين كم لعبت الدوافع الاقتصادية دورها فى الإمبراطورية المسيحية، تلك الدوافع التى زادت من حدَّة الحركة التى قامت تناهض الساميَّة فى العصور التالية.

وبمقدار ما اصطبغت المسيحية بالصبغة الهلينية، باتت لا هوتية، ذلك أن اللاهوت اليهودى كان دائمًا بسيطًا؛ فـ «يهوا» قد تطور من كونه إلهًا لإحدى القبائل، إلى اتخاذه إلهًا قادرًا على كل شىء، خلق السماء والأرض؛ ولما وُجد أن العدالة الإلهية لا تعود على ذوى الفضيلة بأسباب النجاح فى هذه الدنيا، نُقلت إلى السماء، ومن ثم تولدت عقيدة فى خلود الروح؛ لكن الديانة اليهودية إبان تطورها فى مراحلها جميعًا، لم تشتمل قط على شىء من التعقيد أو من التفكير الميتافيزيقى، ولم تكن تكتنفها الأسرار الغامضة، فكان فى مقدور كل يهودى أن يفهمها.

ولا تزال هذه البساطة اليهودية تميز ـ بصفة عامة ـ الأناجيل المختصرة (أناجيل متى ومرقص ولوقا) لكنها زالت بالفعل عن إنجيل القديس حنا، حيث اتحد المسيح بـ «الكلمة» كما وردت فى أفلاطون وعند الرواقيين؛ فلم يعد المبشّر الرابع من مبشرى الأناجيل، يهتم «بالمسيح الإنسان» بقدر اهتمامه بالمسيح الذى هو شخصية لاهوتية؛ وهذا الكلام أكثر انطباقًا على «الآباء» فستجد فى كتاباتهم إشارات القديس حنا أكثر من إشاراتهم إلى الأناجيل الثلاثة الباقية مجتمعة؛ وكذلك تشتمل رسائل بولس على كثير من اللاهوت، خصوصًا فيما يتعلق بالخلاص؛ وتدل تلك الرسائل كذلك على إلمام واسع بالثقافة اليونانية ــ فترى بها اقتباسًا من «مناندر» وإشارة إلى «إبيمتيد» الأقريطى الذى قال عن الأقريطيين إنهم جميعًا كاذبون، وهكذا؛ ومع ذلك يقول القديس بولس[٢]: «احذر أن يخدعك إنسان بالفلسفة والغرور الفارغ»

ولبث التأليف بين الفلسفة اليونانية والكتب المقدسة العبرية ـ بصفة عامة ـ تأليفا يحدث متفرقًا وكما اتفق، حتى جاء «أوريجن» (١٨٥ ـ ٢٥٤ميلادية)؛ وقد عاش «أوريجن» ــ مثل فيلون ــ فى الإسكندرية، التى ظلت منذ نشأتها إلى سقوطها، المركز الرئيسى للعلماء الذين يحاولون التوفيق بين مختلف المذاهب، وذلك بحكم تجارتها وجامعتها؛ وهو مثل معاصره أفلوطين، تلميذ لـ «أمونيوس سكاس» الذى يعتبره كثيرون مؤسسًا للأفلاطونية الجديدة وتعاليمه ـ كما وردت فى مؤلفه «الأصول» تشبه شبهًا قويًا تعاليم أفلوطين ـ بل إنها لأقوى شبهًا بها مما تجيزه القواعد الأصلية للعقيدة الدينية.

يقول «أوريجن» أن ليس ثمة شىء روحانى خالص ما عدا الله ـ الأب والابن والروح والقدس؛ والنجوم كائنات حية عاقلة، نفخ فيها الله أرواحًا كانت موجودة من قبل؛ وفى رأيه أن الشمس يمكن أن تقترف الخطيئة؛ وأرواح الناس ـ كما اعتقد أفلاطون ـ قد جاءت إليهم عند مولدهم من عالم آخر، لأنها كانت قائمة منذ أول الخلق؛ والعقل والروح متميزان عنده كما هما متميزان ـ على وجه التقريب ـ عند أفلوطين؛ فإذا ما هبط العقل أصبح نفسًا، وإذا ما سمت النفس بالفضيلة أصبحت عقلا؛ والأرواح كلها فى النهاية ستخضع للمسيح خضوعًا

تامًا، وعندئذ ستكون أرواحًا بغير أجسام، حتى الشيطان نفسه سيصيبه الخلاص فى النهاية.

وعلى الرغم من أن «أوريجن» قد اعتُرف به «أبًا» من «الآباء» إلا أنه فيما بعد ذلك قد اتُّهم بالخروج على الدين فى أربعة أشياء:

١ ـ فى اعتقاده بوجود الأرواح قبل مولد أصحابها، وهو رأى أفلاطون.

٢ ـ وفى اعتقاده بأن الطبيعة البشرية للمسيح قد كانت قائمة قبل حلوله فى الجسد وليس الأمر فى ذلك بمقتصر على طبيعته الإلهية.

٣ ـ وفى اعتقاده بأن أجسادنا عند البعث ستتحول إلى أجساد أثيرية خالصة.

٤ ـ وفى اعتقاده بأن الناس جميعًا ـ بل والشياطين كذلك ـ سيصيبها الخلاص فى نهاية الأمر.

وحتى القديس چيروم الذى كان قد أبدى إعجابًا لم يتحفظ فيه بعض الشىء، ب «أوريجن» لما بذله هذا من جهد فى تثبيت نصّ «العهد القديم» قد عاد بعد ذلك فرأى من الحكمة أن ينفق وقتًا طويلاً وجهدًا كبيرًا فى تفنيد أخطائه اللاهوتية.

ولم تكن انحرافات «أوريجن» لا هوتية كلها، لأنه فى شبابه قد ارتكب خطأ لا سبيل إلى إصلاحه، حين أراد أن يفسر النصّ الآتى تفسيرًا بالغ فيه باستمساكه بحرفيته، وهو: «لابد أن يكون هنالك خصيان قد خَصَوْا أنفسهم فى سبيل مملكة السماء»(٤)؛ وكانت الكنيسة قد حاربت هذه الطريقة من طرق التخلص من مغريات الجسد، وهى التى اصطنعها «أوريجن» اصطناعًا أحمق؛ فضلاً عن أنها حرمته حقه فى الالتحاق بالطوائف الدينية، ولو أن بعض رجال الكنيسة قد رأوا غير ذلك ـ فيما يظهر ـ مما أدى إلى قيام مناقشات عميقة.

وأطول مولفات أوريجن كتاب عنوانه «الرد على سلسوس» و «سلسوس» هذا كان مؤلف كتاب (ضاع) ضد المسيحية، فهمّ «أوريجن» بالرد عليه نقطة نقطة؛ يبدأ «سلسوس» كتابه بالاعتراض على المسيحيين لانتسابهم إلى جمعيات غير مشروعة فلا ينكر «أوريجن» صحة هذه النقطة، لكنه يجعلها فضيلة كالقضاء

على الطغيان؛ ثم ينتقل بعد ذلك إلى نقطة لا شك فى كونها أساسًا لكراهية المسيحية، وهى التى يقول فيها «سلسوس» بأن المسيحية آتية من اليهود، وهم قوم همج، فيرد «إوريجن» على ذلك بقوله إن من اطلع على الفلسفة اليونانية ثم اطلع على الأناجيل، سيحكم على الأناجيل بالصدق ـ وسيقيم على ذلك برهانًا يرضى العقل اليونانى؛ على أنه فضلاً عن ذلك «فالإنجيل يحمل برهان نفسه بنفسه، وهو أقوى قدسية من أى برهان أقامه فن الجدل اليونانى؛ وإنما يقصد بذلك على حد تعبيره إظهار الروح والقوة، فهو إظهار للزوح، على أساس ما جاءت به النبوءات التى تكفى وحدها لبث الإيمان فى كل من قرأها، وبخاصة فيما يختص منها بالمسيح، وهو إظهار للقوة؛ على أساس العلامات والعجائب التى لابد لنا من التسليم بوقوعها؛ وإنما يتحتم علينا التسليم بوقوعها لأسباب كثيرة ثم لهذا السبب، وهو أننا لا نزال نشهد آثارها إلى الآن عند أولئك الذين ينظمون حياتهم وفق أوامر الإنجيل»(٥).

وهذه الفقرة السالفة مهمة، لأنها تبين الحجة ذات الطرفين، التى كانت تطبع الفلسفة المسيحية بطابعها الخاص فى تأييدها للعقيدة الدينية، فالعقل الخالص ـ من جهة ـ إذا ما أحسن استخدامه كان وحده كافيًا للبرهنة على المبادىء الأساسية فى العقيدة المسيحية، وعلى الخصوص «الله» و «الخلود» و «حرية الإرادة»؛ لكن الكتاب المقدس ـ من جهة أخرى ـ لا يكتفى بالبرهنة على هذه المبادىء الأساسية وحدها، بل يبرهن على كثير غيرها؛ ويمكن إقامة البرهان على أن الكتاب المقدس موحى به من عند الله بكون الأنبياء كانوا قد تنبأوا بقدوم «المسيح» وبالمعجزات، وبالنتائج الطيبة التى يعود بها الإيمان على حياة المؤمنين، وقد أصبح بعض هذه الحجج عتيقًا لا يؤخذ به الآن؛ غير أن آخرها قد أخذ به «وليم جيمز»؛ على أن كل فيلسوف مسيحى ظل يأخذ الحجج كلها حتى قيام النهضة.

وإن بعض ما قاله «أوريجن» يستوقف النظر؛ فهو يقول إن السحرة يضرعون إلى «إله إبراهيم» دون علم منهم فى الغالب بمن ذا يكون ذلك الإله؛ لكن هذه الضراعة لها قوة خاصة فيما يبدو؛ فالأسماء تلعب دورًا مهمًا فى السحر؛ فليس

على حد سواء فى السحر أن تسمى الله باسمه اليهودى أو المصرى أو البابلى أو اليونانى أو البرهمى، بل إن الصيغ السحرية تفقد أثرها إذا تُرجمت؛ وأغلب الظن عندنا هو أن السحرة فى ذلك العصر كانوا يستخدمون صيغًا يستمدونها من كل الديانات المعروفة، غير أنه إذا كان «أوريجن» على صواب، فإن الصيغ السحرية المستمدة من مصادر عبرية كانت أقواها فعلاً؛ ويزداد عجبنا بهذا الكلام من أوريجن، حين نراه يذكر أن موسى قد حرم أعمال السحر(٦).

ومما يقال إن المسيحيين لا ينبغى لهم أن يأخذوا بنصيب فى حكومة الدولة، بل يكتفون بنصيبهم فى «الأمة الإلهية» أى «الكنيسة»(٧)؛ وبالطبع قد طرأ على هذا المذهب بعض التغير بعد عهد قنسطنطين، لكن جزءًا منه كان لم يزل باقيًا، تراه متضمنًا فى كتاب القديس أوغسطين «مدينة الله»؛ فأدى هذا المذهب برجال الكنيسة إلى الوقوف موقفًا سلبيًا إزاء الكوارث التى نزلت بالدولة فى عصر سقوط الإمبراطورية الغربية، مع أنهم تراهم قد استخدموا مواهبهم العظيمة جدًا فى تنظيم الكنيسة وفى المناقشات اللاهوتية، وفى نشر الرهبنة فى الأديرة؛ ولا يزال بعض هذا قائمًا إلى اليوم: إذ يعدُّ معظم الناس السياسة «دنيوية» ليست جديرة بالرجل إذا كان مقدسًا حقًا.

وتطورت حكومة الكنيسة تطورًا بطيئًا خلال القرون الثلاثة الأولى، ثم سارت فى تطورها بعد ذلك بخطوات سريعة، وذلك بعد اعتناق قنسطنطين للمسيحية، فأضحى الأساقفة يُنتخبون انتخابًا شعبيًا، وأصبح لهم بالتدريج نفوذ قوى على المسيحيين فى مناطقهم؛ أما قبل قنسطنين فقد كاد ألا يكون هناك أية صورة لحكومة مركزية على الكنيسة كلها؛ وازداد نفوذ الأساقفة فى المدن الكبرى بفضل الصدقات: ذلك أن تَصَدُّقَ المؤمنين كان يتم على يد الأسقف، الذى كان فى مستطاعه أن يعطى الصدقة للفقراء أو أن يحبسها عنهم؛ فنشأت طبقة من سواد الفقراء مستعدة أن تنفذ مشيئة الأسقف؛ ولما أصبحت الدولة مسيحية، أعطى الأساقفة مناصب قضائية وإدارية؛ وكذلك قامت حكومة مركزية ـ على الأقل فيما يختص بشئون الدين؛ وقد غضب قنسطنطين بما كان بين الكاثوليك والآريين من عراك. ولما كان قد وقف فى صف مسيحيين، فقد أراد لهم أن يكونوا

موحَّدين، ولكى يزيل بينهم أسباب الخلاف، أمر بعقد «المجمع المسكونى» فى «نيقيا» الذى انتهى إلى صياغة «العقيدة النيقية»، وفيما يختص بالخلاف مع الآريين، قرر قرارًا للعصور كلها، وهو أن يؤخذ بوجهة النظر الأورتوذكسية، وكذلك انحسمت خلافات كثيرة فيما بعد، على هذا النحو، أى بانعقاد مجالس مسكونية، حتى انقسم الشرق والغرب، ورفض الجانب الشرقى أن يعترف بسلطة البابا، وعندئذ استحال انعقاد تلك المجالس.

وعلى الرغم من أن البابا هو، من الوجهة الرسمية، أهم فرد فى «الكنيسة» لم تكن له سلطة على «الكنيسة» باعتبارها كُلاً واحدًا، إلاَّ بعد ذلك بزمن طويل؛ ونمو السلطة البابوية نموًا تدريجيًا موضوعٌ غاية فى الإمتاع، وسأتناوله بالبحث فى فصول قادمة.

وقد أخفق المؤرخون فى تفسير نمو المسيحية قبل قنسطنطين، كما اختلفوا فى الدوافع التى دفعت قنسطنطين إلى اعتناق المسيحية؛ ويعلل «جبُن» ذلك بأسباب خمسة:

أولا - غيرة المسيحيين على دينهم غيرة لا تلين، بل غيرة لا تتسامح - إذا صحَّ لى أن أقول هذا التعبير - نعم إنهم قد استمدوا غيرتهم هذه من الديانة اليهودية، لكنهم طهروها من الروح الضيقة الأفق المجافية للامتزاج بالناس، مما أدى إلى نفور غير اليهود من اعتناق التشريع الموسوى، بدل أن يغروهم بالانضمام إليه.

ثانيًا - القول بحياة آخرة قولاً أخذوا يصلحونه بكل طريقة ممكنة مما عسى أن يزيد هذا الرأى الهام وزنًا وأثرًا.

ثالثًا - ما نسب إلى المسيحيين الأولين من القدرة على أداء المعجزات.

رابعًا - أخلاق المسيحيين الخالصة المتزمتة.

خامسًا - ما تتصف به الجمهورية المسيحية من وحدة ونظام، مما انتهى شيئًا فشيئا إلى تكوين «دولة» قائمة بذاتها، وآخذة فى ازدياد قوتها، فى قلب الإمبراطورية الرومانية».

ويمكننا قبول هذا التحليل بصفة عامة، ولكن بعد شىء من التعليق؛ أما السبب لأول - وهو الصلابة وعدم التسامح المأخوذان من اليهود - فيمكن قبوله

قبولا كاملاً؛ ولقد رأينا فى عصرنا هذا فوائد التعصب فى الدعاية؛ فالمسيحيون بصفة عامة آمنوا أنهم وحدهم أهل الجنة، وأن الكفار سينزل بهم فى العالم الآخر أفظع ألوان العقاب؛ ولم يكن هذا الميْل إلى التهديد مما يصف الديانات الأخرى التى كانت تنافس المسيحية السيادة فى القرن الثالث؛ فعُبَّاد «الأم العظمى» ـ مثلا ـ كانت لهم احتفالاتهم الدينية الخاصة ـ أعنى احتفال التضحية بالثور Taurobolium ـ وهو شبيه بالتعميد فى المسيحية، ولم يقولوا أن من لم يقم بهذا الحفل الدينى مصيره النار، ولنا أن نذكّر القارىء هاهنا فى عرض الحديث أن «التضحية بالثور» كانت عملية كثيرة النفقات، ففيها يذبح ثور ليسيل دمه على من يُراد إدخاله فى الدين، وشعيرةٌ كهذه أرستقراطيةٌ، ومحال إن تكون قاعدة لدين يراد به أن يضم سواد الشعب فقرائه وأغنيائه، أحراره وعبيده؛ ففى أمثال هذه النواحى، كانت المسيحية متفوقة على منافساتها جميعًا.

وأما فكرة الحياة الآخرة، فقد كان الأورفيون أول من قال بها فى الغرب، ثم أخذها عنهم الفلاسفة اليونان؛ نعم إن بعض الأنبياء العبرانيين قد بشروا ببعث الجسد، لكن يظهر أن اليهود قد تعلموا عن اليونان فكرة بعث الروح(٨)؛ ولمذهب خلود الروح عند اليونان صورة شعبية تراها فى المذهب الأورفىّ، وصورة للعلماء نراها فى الفلسفة الأفلاطونية؛ ولما كانت الصورة الثانية معتمدة على حجج عسيرة الفهم، لم يكن مستطاعًا لها أن يتسع انتشارها بين أفراد الشعب؛ وليس بعيد ـ مع ذلك ـ أن تكون الصورة الأورفية لمذهب الخلود قد أثرت أثرًا بالغًا فى اتجاه الرأى العام فى الشطر المتأخر من العصور القديمة؛ وقد لا يكون تأثيرها هذا مقتصرًا على الوثنيين، ربما جاوزهم إلى اليهود والمسيحيين؛ ففى اللاهوت المسيحى عناصر كثيرة من الديانات التى تتميز بما يكتنفها من أسرار، سواء فى ذلك الديانات الأورفية أو الأسيوية؛ والأسطورة الأساسية فى هذه العناصر التى دخلت المسيحية من تلك الديانات، هى أسطورة الإله الذى يموت ليُنشر من جديد(٩)؛ ولهذا فانى أعتقد أن مذهب الخلود كان له أثر فى نشر المسيحية أقل مما ظن «جِبَّن».

ولا شك فى أن المعجزات قد لعبت دورًا كبيرًا فى الدعاية المسيحية؛ غير أنها فى الشطر المتأخر من العصور القديمة، كانت شائعة شيوعًا عظيمًا، ولم تكن تتميز بها ديانه دون أخرى؛ وليس من اليسير الهين أن ندرك السبب الذى جعل المعجزات المسيحية ـ فى هذا التسابق بين الديانات ـ تظفر بإيمان عدد من الناس أكبر مما ظفرت به معجزات أية عقيدة أخرى؛ وأعتقد أن «جِبُن» قد فاته أمر غاية فى الخطورة، وهو كون المسيحية لها «كتاب مقدس»؛ فالمعجزات التى كان المسيحيون يعتمدون عليها، قد ظهرت فى زمن بعيد القِدم، إذ ظهرت فى أمة رأى القدماء فيها أمة محوطة بالأسرار؛ وكان ثمة تاريخ يقال بحيث تطَّرد أجزاؤه من «بداية الخلق» فصاعدًا، وهو يروى كيف أن الله قد أتى بالعجائب المعجزة فى كل عصر من العصور، قَصَد بها إلى اليهود أولا، ثم إلى المسيحيين؛ نعم إن المؤرخ الحديث لا يرتاب قط فى أن التاريخ القديم للإسرائيليين أسطورىّ إلى حد كبير، لكنه لم يَبْدُ أسطوريًا فى أعين القدماء؛ فقد آمن القدماء بصدق رواية هومر عن حصار طروادة، وآمنوا كذلك بقصة روميولوس وريموس وما إلى ذلك: ولذا ترى «أوريجن» يتساءل: لماذا تصدق هذه الروايات، وترفض روايات اليهود؟ ولم يكن ثمة جواب منطقى على هذا السؤال؛ ولذلك كان من الطبيعى للناس أن يقبلوا معجزات «العهد القديم»؛ فإذا ما سَلَّم بها الناس، أصبح يسيرًا عليهم أن يصدّقوا معجزات العصر الذى جاء بعد ذلك فى تتابع التاريخ، وخصوصًا ما يتعلق منها بالتفسير المسيحى لأقول الأنبياء.

وليس من شك فى أن أخلاق المسيحيين قبل قنسطنطين، قد كانت أسمى جدًا من الأخلاق فى أوساط الوثنيين؛ فكان المسيحيون يُضطهدون أحيانًا، كما كانوا فى معظم الأحيان فى موقف الضعفاء بالنسبة إلى منافسيهم من الوثنيين، لكنهم آمنوا إيمانًا قويًا بأن جزاء الفضيلة يكون فى الجنة، وعقاب الإثم يكون فى النار؛ وكانت مبادئهم الخلقية فيما يختص بالعلاقة الجنسية على درجة من الصرامة قلّ مثيلها فى العالم القديم؛ حتى لترى «بلينى» يشهد لهم بعلو مستواهم الخلقى، مع أن مهمته الرسمية كانت اضطهادهم؛ ولئن ظهر بين المسيحيين بطبيعة الحال نفر من الوصوليين بعد دخول قنسطنطين فى العقيدة المسيحية، إلا أن الأعلام

من رجال الدين ـ مع استثناءات قليلة ـ قد ظلوا ثابتين على مبادىء خلقية لا تلين؛ واعتقد أن «جِبن» على صواب حين ينسب لهذا المستوى الخلقى الرفيع أهمية كبرى، باعتباره سببًا من الأسباب التى أدت إلى انتشار المسيحية.

ويذكر «جِبن» لانتشار المسيحية سببًا اخيرًا، وهو «ما عرفت به الجمهورية المسيحية من وحدة ونظام»؛ وذلك فى رايى أهم الأسباب الخمسة التى يذكرها، فهو اهمها جميعًا من الوجهة السياسية؛ فنحن فى عالمنا الحديث قد ألِفنا النظام السياسى (الذى يعتمد على تأييد الجماعات)، فترى السياسى يركن إلى تأييد جماعة الكاثوليك، غير أن هذا التأييد الجمعى من الكاثوليك يوازنه رأى جماعات منظمة أخرى؛ فإذا ما تقدم للرئاسة بالولايات المتحدة مرشح كاثوليكى كان فى موقف الضعيف، بسبب معارضة البروتستنتيين؛ لكننا لو فرضنا عدم وجود هذه المعارضة من جانب البروتستنتيين، كان المرشح الكاثوليكى أقرب إلى النجاح من أى مرشح آخر؛ والظاهر أن هذا هو ما قصد إليه قنسطنطين؛ فقد كان لابد من محاباة المسيحيين ـ باعتبارهم كتلة منظمة واحدة ـ لكى تظفر منهم بالتأييد؛ على حين كانت كل الفرق المعادية للمسيحيين، على غير نظام. وبالتالى لم يكونوا ذوى أثر من الوجهة السياسية؛ وربما أصاب «روستوفتسف Rostovt-seff» فيما ذهب إليه من أن جانبًا كبيرًا من الجيش كان يدين بالمسيحية، فكان ذلك من أهم ما أثر فى قنسطنطين؛ ومهما يكن من الأمر فى ذلك، فقد كان للمسحيين ـ حينما كانوا أقلية ـ نوع من النظام لم يكن مألوفًا لدى الناس حينئذ ـ وإن يكن قد بات اليوم مألوفًا ـ فأكسبهم هذا النظام نفوذًا سياسيًا إذ جعل منهم جماعة متحدة لها قوة تضغط بها، دون أن تجد أمامها جماعات أخرى لها مثل قوتها الضاغطة بحيث تقف منها موقف المقاومة؛ وكان ذلك نتيجة طبيعية لتفردهم دون سواهم بالغيرة على دينهم، وكانت غيرتهم هذه إرثًا ورثوه عن اليهود.

وشاء سوء الحظ للمسيحيين أن يوجهوا هذه الحماسة فى معاداة بعضهم بعضا، حينما أصبحت لهم القوة السياسية؛ فقد كان ثمة عدد كبير من الزنادقة قبل قنسطنطين، لكن المتزمتين الدينيين لم تكن لديهم عندئذ وسيلة عقابهم؛ ولما

أصبحت الدولة مسيحية، انفسح أمام رجال الكنيسة مجال الطيبات العظيمة جاءتهم فى صورة النفوذ والثروة؛ فكانت المناصب الكنسية يختار لها بالانتخاب الذى تحيطه المنازعات، فتنشب لذلك معارك بين اللاهوتيين، فى سبيل المزايا الدنيوية؛ نعم إن قنسطنطين نفسه قد استطاع أن يحتفظ بدرجة من الحياد إزاء منازعات اللاهوتيين، إلا أن خلفاءه (إذا استثنينا جوليان المرتدّ عن الدين) كانوا بعد موته (٣٣٧) يحابون الآريين محاباة تفاوتوا فيها قوة وضعفا، ولبث الأمر كذلك حتى اعتلى العرش ثيودوسيوس سنة ٣٧٩.

وبطل هذه الفترة من الزمن هو أثاناسيوس (حوالى ٢٩٧ ـ ٣٧٣) الذى لبث خلال حياته الطويلة أجرأ مدافع عن أورثوذكسية نيقيا.

وكانت الفترة الواقعة بين قنسطنطين و «مجلس شالسيدون» (٤٥١) ذات طابع خاص، وذلك لما كان للاهوت من أهمية سياسية عندئذ. ففى تلك الفترة اهتز العالم المسيحى بمشكلتين قامتا على التتابع: الأولى هى مشكلة «الثالوث» ما حقيقته؟ والثانية هى مبدأ التجسيد؛ وكانت الأولى هاتين المشكلتين وحدها هى التى احتلت المكانة الأولى فى عهد «أثاناسيوس»؛ فذهب «أريوس» ـ وهو كاهن إسكندرى مثقف ـ إلى أن «الابن» ليس معادلاً «للأب» بل مخلوق له؛ ولو قيل هذا الرأى فى وقت سابق لذلك العهد، لأمكن الا يثير معارضة شديدة، أما فى القرن الرابع فقد كانت الكثرة الغالبة من رجال اللاهوت ترفضه؛ والرأى الذى كانت له السيادة آخر الأمر، هو القائل بتعادل «الأب» و «الابن» وبأنهما من عنصر واحد بعينه؛ ومع ذلك «فالابن» و «الأب» و «شخصان» متميزان؛ حتى لقد أُطلق على الرأى القائل بأنهما ليسا متميزين، بل هما جانبان مختلفان «لكائن» واحد، اسم الزندقة «السابيلية» نسبة لمؤسسها «سابليوس»؛ وهكذا تحتم على الأورثوذكسية أن تسير فى طريق ضيق: فأولئك الذين بالغوا فى إبراز صفة التميز بين «الأب» و «الابن» كانوا مهددين بخطر الاتهام «بالآرية»؛ (نسبة إلى أريوس) وأولئك الذين بالغوا فى إبراز وحدانية «الأب» و «الابن» كانوا مهددين بخطر الاتهام بالزندقة «السابيلية».

وجاء «مجلس نيقيا» (٣٢٥) فهاجم مبادئ «أريوس» بأغلبية ساحقة وتقدم كثيرون من رجال اللاهوت باقتراحات مختلفة لتعديل تلك المبادئ؛ وكانت تلك الاقتراحات تصادف القبول عند الأباطرة؛ فلبث «أثاناسيوس» ـ الذى ظل أسقف الإسكندرية من ٣٢٨ حتى وفاته ـ محكومًا عليه بالنفى المتصل، بسبب دفاعه الحار عن أورثوذكية نيقيا، وكان له أتباع كثيرون فى مصر، التى لبثت إبان قيام هذه المشكلة، تؤيد آراءه تأييدًا لا انحراف فيه؛ وإنه لما يدعو إلى العجب أن يعود الشعور القومى إلى الظهور (أو على الأقل الشعور الأقليمى) الذى خيِّل للناس أنه زال منذ الغزو الرومانى، وأن تجىء عودة ذلك الشعور إبّان جدلٍ لاهوتى؛ فالقسطنطينية وآسيا كانتا تميلان إلى النزعة الآرية، وتعصبت مصر فى تبعيتها لأثاناسيوس؛ وتمسك الغرب تمسكًا شديدًا بمراسيم «مجلس نيقيا»؛ وبعد أن فرغ الناس من مشكلة «أريوس»، احتدمت مشكلات جديدة من النوع نفسه تقريبًا، تعصبت فيها مصر تعصبًا سار بها فى طريق، وتعصبت سوريا تعصبا سار بها فى طريق آخر؛ وكانت هذه الألوان من الزندقة ـ التى لقيت اضطهادًا من المتمسكين بأصول الدين ـ خطرًا يهدد وحدة الإمبراطورية الشرقية، ومهدت السبيل للفتح الإسلامى؛ وليس فى الحركات الانفصالية ذاتها شىء من غرابة، إنما الغرابة أن ترتبط هذه الحركات بمشكلات لاهوتية غاية فى الدقة والتعقيد.

وكان الأباطرة ـ من ٣٣٥ إلى ٣٧٨ ـ يؤيدون آراء «أريوس» مع تفاوت بينهم فى قوة التأييد أو ضعفه، وذلك ما استطاعوا إلى ذلك التأييد سبيلاً من الجراة، ما عدا «جوليان المارق على الدين» (٣٦١ ـ ٣٦٣) الذى وقف موقف الحياد باعتباره وثنيًا، فلم يؤيد فريقًا دون فريق فى المنازعات الداخلية الناشبة بين المسيحيين؛ وأخيرًا جاء الإمبراطور ثيودوسيوس، ومال بتأييده كله (٣٧٩) نحو الكاثوليك، وبهذا تم لهم النصر كاملاً فى أرجاء الإمبراطورية كلها؛ ولقد سلخ القديس امبروز، والقديس چيروم، والقديس أوغسطين ـ الذين سنتناولهم بالبحث فى الفصل التالى ـ سلخوا معظم حيواتهم فى هذه الفترة التى شهدت فوز الكاثوليك بالنصر؛ على أن ذلك النصر قد أعقبه فى الغرب سيادة مذهب أريوس مرة أخرى، وهى سيادة فرضها القوط والواندال، الذين اقتسموا فيما بينهم غزو

الجزء الأكبر من الإمبراطورية الغربية؛ ودام سلطانهم نحو قرن من الزمان، ثم جاء فى ختامه چستنيان واللومبارديون والفرنجة فأزالوا عنهم ذلك السلطان؛ وكان چستيان والفرنجة ـ ثم اللمبارديون بعدئذ ـ من الأورثوذكس. وهكذا ظفرت العقيدة الكاثوليكية بالنصر المحقق آخر الأمر.

الهوامش

(١) تيموثاوس الأول، إصحاح ٦ فقرة ٢٠، ٢١.

(٢) مرقص، إصحاح ٢٥ فقرة ٣٤.

(٣) او ربما يكون القائل مؤلف إحدى الرسائل التى تنسب إلى القديس بولس؛ الكولوسيون إصحاح ٢ فقرة ٨.

(٤) متى: ١٩، ١٢.

(٥) «اوريجن» وكتاب «الرد على سلسوس» ج ١، فصل ٢.

(٦) نفس المصدر السابق، ج ١، فصل ٢٦.

(٧) نفس المصدرالسابق ج ٨، فصل ٧.

(٨) انظر كتاب «الديانة العبرية» لمؤلفيه Robinson. Oesterley.

(٩) انظر كتاب «ديانات الأسرار والمسيحية» لمؤلفه» Angus.

www.ibtesama.com

الفصل الثالث

ثلاثة من أساتذة الكنيسة

أربعة رجال يطلق عليهم «أساتذة الكنيسة الغربية» هم: القديس أمبروز، والقديس چيروم، والقديس أوغسطين، والبابا جريجورى الأعظم، والثلاثة الأولون من هؤلاء ينتمون إلى عصر واحد، أما الرابع فقد عاش فى عصر متأخر، وسأعرض فى هذا الفصل صورة لحيوات الثلاثة الأولين وعصرهم، على أن أعود فى فصل تال فأبسط آراء القديس أوغسطين، الذى هو من وجهة نظرنا أهم الثلاثة جميعًا.

ازدهرت حياة «أمبروز» و«چيروم» و «أوغسطين» فى الفترة القصيرة التى وقعت بين انتصار الكنيسة الكاثوليكية فى الإمبراطورية الرومانية، وبين غزوات البرابرة؛ وكانوا كلهم فى عهد الشباب حين كان «چوليان المارق» ممسكًا بزمام الحكم؛ وعاش «چيروم» عشرة أعوام بعد نهب روما على أيدى القوط بزعامة «آلارك»؛ وعاش أوغسطين إلى أن قام الواندال بغارتهم فى إفريقيا، ومات لما كان الواندال يحاصرون «هپو» التى كان هو أسقفًا عليها؛ ولم يكد ينقضى زمن «أمبروز» و«چيروم» و «أوغسطين» حتى أصبح البرابرة سادة على إيطاليا وإفريقيا، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل أصبح هؤلاء السادة من الزنادقة المعتنقين لمذهب ريوس؛ وتدهورت المدنية مدى قرون، بحيث لم تستطع البلاد

المسيحية أن تعود من جديد فتنجب رجالاً يجارون أكبروز وچيروم واوغيطين فى العلم والثقافة، إلا بعد ألف عام تقريبًا؛ ولبث أمبروز وچيروم واوغسطين خلال العصور المظلمة والعهد الوسيط مرجعًا يوثق به، فهم الذين حددوا الأوضاع التى صبت الكنيسة فى قالبها، أكثر مما صنع أى رجل آخر فى هذا السبيل؛ فنقول على وجه التقريب إن «القديس أمبروز» هو الذى حدد لرجال الدين فكرتهم عن العلاقة بين الكنيسة والدولة؛ وقدم «القديس چيروم» للكنيسة الغربية إنجيلها اللاتينى، وكان لها حافزًا كبيرًا نحو الرهبنة فى الأديرة؛ وأما «القديس أوغسطين» فهو الذى صاغ للكنيسة لاهوتها الذى ظل حتى «الإصلاح الدينى»؛ وكذلك صاغ شطرًا كبيرًا من الآراء التى اعتنقها فيما بعد وكلفن؛ ولن تجد إلا رجالاً قلائل بزوا هؤلاء الأساتذة الثلاثة فى مدى تأثيرهم فى مجرى التاريخ؛ فالمبدأ الذى أخذ به «القديس چيروم» موفقًا من حيث استقلال الكنيسة بالنسبة إلى الدولة العلمانية، كان مبدأ جديدًا انقلابيًا، ساد حتى حركة «الإصلاح الدينى»، ولما جاء «هبز» فى القرن السابع عشر، وجعل يسدد إليه نقده، فإنما كان يوجه حججه إلى «القديس امبروز» قبل أى إنسان آخر؛ وكذلك كان «القديس أوغسطين» فى المقدمة فى المناقشات اللاهوتية التى احتدمت إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ فالبروتستنت والچانسينيون يدافعون عنه، والكاثوليك الأورثوذكس يهاجمونه.

كانت ميلان - التى كان «أمبروز» أسقفًا عليها - هى عاصمة الإمبراطورية الغربية فى أواخر القرن الرابع؛ فكانت واجبات «أمبروز» تقتضيه الاتصال الدائم بالأباطرة، الذين كان يتحدث إليهم عادة كما يتحدث الند مع أنداده، بل كان يتحدث إليهم أحيانًا حديث الأعلى مع من هو أدنى منه؛ وعلاقاته بالبلاط الإمبراطورى تصور لنا تباينا بين طرفين، يتسم به ذلك العهد: فبينما كانت الدولة ضعيفة عاجزة؛ يحكمها أنانيون لا مبدأ لهم، ولا تسير قط على سياسة اللهم إلا ما تمليه الضرورات العاجلة الناشئة مع الظروف الطارئة، كانت الكنيسة قوية قادرة، يقودها رجال على استعداد بتضحية كل مصلحة شخصية فى سبيل صالحها، وتحدوها سياسة بعيدة المدى، بلغت من بعد المدى حدًا قرر لها النصر

مدى ألف عام تلت؛ نعم إن التعصب الدينى والاعتقاد فى الخرافة قد حَد من قيمة هذه المزايا؛ لكن التعصب والخرافة كانا ـ فى ذلك العصر ـ شرطين لا مندوحة عنهما لأية حركة إصلاحية تريد النجاح.

كانت كل الفرص سامحة أمام «القديس امبروز» لكى يحرز نجاحًا فى خدمة الدولة؛ فقد كان أبوه ـ واسمه أمبروز كذلك ـ يشغل منصبًا ساميًا ـ منصب عميد الفال؛ والأرجح أن يكون القديس قد ولد فى «تريڤيس» وهى مدينة ذات حامية عند الحدود، حيث كانت تعسكر الفرق الرومانية لتذود الجرمان عن البلاد؛ ولما بلغ الثالثة عشرة من عمره، نقلوه إلى روما حيث رُبى تربية جيدة؛ تشتمل على أساس متين فى اللغة اليونانية؛ ولما شب أخذ فى دراسة القانون، فأصاب فيه نجاحًا عظيمًا؛ وفى عامه الثلاثين، عين حاكمًا على «لجيوريا» و«إيمليا»؛ ومع ذلك فلم تمض عليه أربعة أعوام حتى استدبر مناصب الحكومة العلمانية، وأصبح أسقفًا على ميلان برغبة أجمع عليها الشعب، ففاز بهذا المنصب على منافس له من أتباع مذهب أريوس، وعندئذ تصدق بكل متاعه الدنيوى على الفقراء، وخصص كل ما تبقى له من حياته فى خدمة الكنيسة، حتى لقد كان يتعرض أحيانًا فى سبيل ذلك إلى خطر شخصى جسيم؛ وليس من شك فى أن اختياره لهذا الطريق فى حياته لم يكن الحافز إليه دوافع دنيوية، ومع ذلك، فلو كانت الدوافع الدنيوية هى التى حفزته إلى اختيار هذا الطريق، لكان ذلك منه تصرفًا حكيمًا؛ فقد كان يستحيل عليه إذ ذاك أن يجد فى «الدولة» ـ حتى لو ظفر فيها بمنصب الإمبراطور ـ مجالاً فسيحًا يبدى فيه مواهبه السياسية الإدارية، كالمجال الذى وجده فى تصريفه لواجباته الكنسية.

وكان الإمبراطور فى الغرب إبان التسعة الأعوام الأولى من أسقفية أمبروز، هو «جراتيان» الذى كان كاثوليكيًا فاضلاً، لكنه كان قليل العناية بكل شئ إذا اتجه بعنايته كلها إلى الصيد فأهمل شئون الحكم، واغتيل آخر الأمر؛ وخلفه فى معظم أجزاء الإمبراطورية الغربية مغتصب للعرش اسمه «ماكسيموس»، أما فى إيطاليا فقد خلفه أخوه الصغير «ڤالنتينيان الثانى» الذى كان لم يزل صبيًا؛ فتولت أمه «يوستينا» السلطة الإمبراطورية أول الأمر، وهى أرملة الإمبراطور

«فالنتينيان الأول»؛ ولما كانت تعتنق مذهب أريوس، فقد كان لا مناص من قيام النزاع بينها وبين القديس أمبروز.

ولقد كتب القديسون الثلاثة الذين نتناولهم بالبحث فى هذا الفصل عددًا لا يحصى من الرسائل، بقى لنا منها شىء كثير، ولذا فنحن نعلم عنهم أكثر مما نعلمه عن أى من الفلاسفة الوثنيين وأكثر مما نعلمه عن سائر رجال الكنيسة فى العصو الوسطى ـ ما عدا نفرًا قليلاً ـ فقد كتب القديس أوغسطين رسائل لعددكبير جدًا من الناس، كان معظمها يدور حول المذهب الدينى أو حول تنظيم الكنيسة؛ وأما رسائل القديس چيروم فمعظمها موجه إلى سيدات، يتقدم إليهن بالنصح فى كيف يحتفظن بالبكارة؛ وأما القديس أمبروز، فأهم رسائله وأمتعها موجه إلى أباطرة، ينبئهم فيها كيف قصروا عن أداء واجباتهم فى هذا أو ذاك من الأمور، وأحيانا كان يرسل لهم الرسائل مهنئًا إياهم على أدائهم لتلك الواجبات .

وكان أول موضوع عام تناوله أمبروز، هو مسألة المذبح وتمثال النصر فى روما فقد كانت الوثنية أطول بقاء بين أسرات أعضاء الشيوخ فى العاصمة، منها فى أى مكان آخر؛ وكانت الديانة الرسمية فى أيدى كهنة أرستقراطيين، فارتبطت بالعزة الإمبراطورية التى كان يشعر بها غزاة العالم؛ وكان تمثال النصر فى مجلس الشيوخ قد أزاله قنسطنطيوس بن قنسطنطين، ثم استرده چوليان المارق على الدين؛ وعاد الإمبراطور جراتيان من جديد فأزال التمثال، وعندئذ تألف وفد من أعضاء مجلس الشيوخ، برئاسة «سيماخوس» عمدة المدينة، ليطالب بإعادة التمثال إلى مكانته مرة أخرى.

كان «سيماخوس» ـ الذى لعب كذلك دورًا فى حياة أوغسطين ـ عضوًا ممتازًا فى أسرة ممتازة -- كان غنيًا أرستقراطيًا ووثنيًا؛ نفاه «جراتيان» من روما سنة ٣٨٢ لاحتجاجه على إزالة تمثال النصر؛ لكن نفيه لم يطل، إذ كان عمدة على المدينة سنة ٣٨٤؛ وهو جد «سيماخوس» الذى كان والدًا لزوجة «بيثيوس» والذى كان علمًا بارزًا إبان حكومة «ثيودورك».

احتج أعضاء الشيوخ المسيحيون، واستطاعوا بمعونة «أمبروز» والبابا «داماسوس» أن يأخذ الإمبراطور برأيهم؛ فلما مات «جراتيان» الإمبراطور، تقدم

«سيماخوس» وأعضاء الشيوخ الوثنيون بطلب إلى الإمبراطور الجديد «فالنتينيان الثانى» سنة ٣٨٤ ميلادية؛ فكتب «أمبروز» إلى الإمبراطور رسالة يحاول بها أن يقاوم الوثنيين فى رغبتهم، قائلاً له إنه كما يجب على الرومان جميعًا أن يقدموا خدماتهم العسكرية إلى مليكهم، فكذلك يجب عليه هو (الإمبراطور) أن يقدم خدماته للّه القدير[1]؛ ويقول «لا تسمحن لأحد أن يستغل صغر سنك؛ فإذا كان من يطالبك بذلك كافرًا، فليس من الصواب أن يغل عقلك بأغلال خرافية؛ بل عليه أن يعلمك ويهديك بحماسته كيف ينبغى لك أن تكون أنت كذلك غيورًا على الديانة الحقة؛ لأنه يدافع عن الضلالات بكل ما يصاحب الحق من قوة العاطفة» ويقول إن اضطرار الإمبراطور أن يحلف اليمين عند مذبح وثن من الأوثان، ضرب من ضروب الاضطهاد فى رأى المعتنق للمسيحية، «فلو كان الأمر متعلقًا بقضية مدنية، لاحتفظ الطرف الثانى من طرفى القضية بحقه فى الرد، لكنها قضية دينية، وهأنذا - أنا الأسقف - أطالب بحقى... فلو صدرت الأوامر بغير ذلك، فلا ريب فى إننا - نحن الأساقفة - يستحيل علينا أن نحتمل ذلك احتمالاً دائمًا ثم نغضى عنه؛ نعم قد يجوز لك أن تأتى إلى الكنيسة بعدئذ، لكنك لن تجد هناك قسيسًا، كلا ولا أحد هناك يقاومك» [2].

وتشير الرسالة التالية إلى أن مخصصات الكنيسة تحقق أغراضًا لم تحققها قط أموال المعابد الوثنية «فأملاك الكنيسة هى أملاك الفقراء؛ فليعدوا كم أسيرًا دفعت معابدهم الفدية عنه، وأى طعام تقدموا به صدقة للفقراء، وإلى من ممن أصابهم النفى قد أعدوا وسائل العيش» - تلك كانت حجة منه مثقلة بالنبأ، وهى حجة يؤيدها كل التأييد ما كان المسيحيون يؤدونه فعلاً من حسن الصنيع.

وكسب «القديس أمبروز» الموقف بدفاعه،لكن إمبراطورًا آخر جاء بعد ذلك - هو «يوجينيوس» - فوقف فى جانب الوثنية، وأعاد المذبح والتمثال؛ ولم ينته الأمر نهاية حاسمة فى صالح المسيحيين إلا بعد هزيمة «يوجينيوس» أمام «ثيودوسيوس» سنة ٣٩٤ .

كان الأسقف بادئ ذى بدء على صفاء تام مع البلاط الإمبراطورى فأرسل موفدًا سياسيًا إلى غاصب العرش «ماكسيموس» الذى خُشى من إمكان تفكيره

فى غزو إيطاليا؛ لكن لم يمض على ذلك الصفاء زمن طويل، حتى نشب خلاف شديد فى أمر مشكلة اختلف فيها الرأى؛ فقد طلبت «الإمبراطورة يوستينا» ـ باعتبارها من اتباع مذهب اريوس ـ أن تخصص كنيسة فى ميلان إلى اتباع ذلك المذهب؛ فرفض «امبروز» هذا الطلب؛ ووقف الشعب إلى جانبه، واحتشدوا فى جموع ضخمة فى ساحة القضاء، فأرسل جنود قوطيون من اشياع الآرية ليأخذوا بناصية الموقف، لكنهم هنالك تآخوا مع الشعب؛ ويقول الأسقف فى رسالة حامية بعث بها إلى اخته [٣] ما يلى: «جاءنى الأمراء ورجال القضاء واستحثونى على أن آمر بتسليم ساحة القضاء لأولى الأمر تسليمًا سريعًا، قائلين إن الإمبراطور فى ذلك إنما يباشر حقوقه، مادام كل شئ خاضعًا لسلطته؛ فأجبتهم بأنه لو كان يطلب منى شيئًا املكه، مثال ذلك ان يطلب ارضى او مالى او اى شيء من هذا القبيل مما أملك، لما رفضت، على الرغم من أنى قد وهبت ذلك كله إلى الفقراء، لكن الأشياء التى يملكها الله ليست خاضعة لسلطة الإمبراطور، «لو كنت تطلب ارضًا ورثتها، فهاك ما تطلبه، وإذا طلبت جسدى فلن امتنع عن السير فورًا معك؛ هل تريد ان تصفدنى بالأغلال او أن تقذف بى فى فم الموت؟ إن ذلك متعة لى، عندئذ لن ترانى أدافع عن نفسى بجموع من الناس، كلا ولن أتشبث بمذابح القرابين ضارعًا لك أن تبقى على حياتى، بل إنى لأزداد سرورًا بأن اقدم انا نفسى ضحية فى سبيل تلك المذابح، الحق انى صعقت فزعًا حين علمت ان رجالاً مسلحين قد أرسلوا للاستيلاء على ساحة القضاء (من أيدى الشعب) خشية منى أن تقع مذبحة إذا ما أصر الشعب على الدفاع عن تلك الساحة التى ازدحموا بها، وعندئذ تصار المدينة كلها بالسوء؛ ودعوت الله الا يبقينى حيا بعد خراب مدينة عظيمة كهذه، بل قد يعم الخراب فيشمل إيطاليا بأسرها».

ولم يكن الأسقف مغاليًا فى مخاوفه هذه، لأنه لم يكن بعيدًا على الجند القوطيّين أن يغوصوا فى وحشية غاشمة كما فعلوا بعد ذلك بخمسة وعشرين عامًا، فى حادثة انتهاب روما.

وكانت قوة «أمبروز» قائمة على أساس من تأييد الشعب؛ وقد اتهم بإثارتهم فأجاب: «كان فى مستطاعى الا اثيرهم، لكن الله وحده هو القادر على تهدئتهم»

ويقول إن احداً من اتباع مذهب اريوس، لم يجرؤ على التقدم، لأن جموع الناس لم يكن بينهم رجل واحد من أتباع الآرية؛ ولقد صدرت له الأوامر رسمياً أن يسلم ساحة القضاء، وأمر الجنود باستعمال القوة لو دعت الضرورة إليها، لكنهم فى النهاية أبوا أن يستعملوا القوة كما أمروا، واضطر الإمبراطور إلى التسليم؛ وبهذا اكتسبت معركة عظيمة فى كفاح كان مرماه أن تستقل الكنيسة؛ وقال «أمبروز» موكدا بأن «الدولة» لابد لها فى بعض الأمور من الخضوع «للكنيسة»، وبهذا دعم مبدأ جيدا لايزال له خطره حتى يومنا هذا.

وبعدئذ وقع الخلاف بينه وبين «الإمبراطور ثيودوسيوس» فقد أُحرق معبد لليهود، وقرر «أمير الجانب الشرقى» بأن المعبد إنما أحرق بتحريض من الأسقف القائم على الحى الذى يقوم فيه المعبد، فأمر الإمبراطور أن ينزل العقاب بمن ارتكبوا الفعل، وان يكلف الأسقف الآثم بإعادة بناء المعبد اليهودى؛ ها هنا وقف «القديس امبروز» فلا هو سلم باشتراك الأسقف فى تدبير لإحراق ولا هو أنكره، لكنه كره من الإمبراطور أن يبدو مؤيداً لليهود على المسيحيين؛ فماذا يحدث لو رفض الأسقف أن يطيع ما أمر به؟ إنه سيصبح شهيداً لو استمسك برفضه، أو مارقًا على الدين لو استسلم؛ ثم ماذا يكون لو قرر «الأمير» أن يعيد بناء المعبد اليهودى بنفسه على حساب المسيحيين؟ فى مثل هذه الحالة سيكون للإمبراطور «أمير» خارج على الدين، وستنفق أموال المسيحيين فى تأييد الكفر: «فهل نفسح مكانا لكفر اليهود - إذاً - على حساب «الكنيسة»؟ وهل ننقل الميراث الذى ورثه المسيحيون بفضل المسيح، لنملأ به خزائن الكفار؟»؛ ثم يمضى فيقول:

«لكن ربما كان حافزك إلى ذلك هو استتباب النظام أيها الإمبراطور؛ إذاً فقل لى ايهما فى رايك أعظم شأنًا: مظهر من نظام أم قضية الدين؟ إنه لا مندوحة عن مسايرة الأحكام للدين؛ ألم يبلغك أيها الإمبراطور إنه لما أمر «جوليان» بإعادة بناء «معبد أورشليم» أحرق فى النار أولئك الذين كانوا يزيلون الأنقاض؟»

فليس من شك فى أن راى «القديس أمبروز» هو الا يعاقب على تدمير معابد اليهود بأية حال من الأحوال؛ وذلك مثل يبين كيف أخذت «الكنيسة» تحرض على كراهية الساميين بمجرد استيلائها على قوة السلطان.

وتلا ذلك نزاع بين «إمبراطور» و«قديس»، فكان الموقف مشرفًا للثانى منهما؛ ذلك إنه حدث فى سنة ٣٩٠ ميلادية، حين كان «ثيودوسيوس» فى ميلان، إنه قتل الغوغاء فى «تسالونيكا» قائد الحامية، فلما نمى الخبر إلى «ثيودوسيوس» طار صوابه من الغضب، وأمر بانتقام فظيع؛ فجمع الشعب فى ميدان من المدينة، وانقض الجند على الناس، فذبحوا منهم سبعة آلاف، على الأقل، فى مذبحة لم يكن يميز فيها بين إنسان وإنسان؛ وعندئذ أرسل «امبروز» - الذى كان قد حاول أن يصرف الإمبراطور عن عزمه ولم يفلح - أرسل «امبروز» رسالة إلى الإمبراطور تفيض بالشجاعة العظيمة، أقامها على نقطة أخلاقية خالصة، وللمرة الأولى والأخيرة، جاءت رسائله خلوًا من مسألة اللاهوت وقوة «الكنيسة» - قال فيها:

«حدث ما حدث فى مدينة التسالونيين، مما لا نجد له مثيلاً فيما بين أيدينا من مدونات التاريخ، وهو ما لم أستطع منع حدوثه؛ نعم ما قلت عنه مرارًا قبل وقوعه، حينما رجوت ألا يقع، إنه سيكون أفظع الفظائع».

إن داود قد اقترف الإثم مرة بعد مرة، ثم اعترف بخطيئته تائبًا [٥]، فهلا صنع «ثيودوسيوس» مثل ما صنع داود؟ ويقرر «امبروز» قرارًا بقوله: «لا أستطيع أن أقدم القربان إذا اعتزمت الحضور؛ أم هل يكون الفعل الذى يحرم بعد إراقة دم شخص واحد برىء، حلالا بعد إراقة دماء ناس كثيرين؟ إنى لا أظن ذلك».

وكان أن تقدم الإمبراطور بتوبته، وقدم الكفارة علنا فى كاتدرائية ميلان بعد أن جرد من رمز سلطانه؛ ولم يحدث أن نازع «أمبروز» فى شىء منذ ذلك اليوم حتى وافته منيته سنة ٣٩٥ .

وبينما كان «أمبروز» ممتازًا كرجل سياسى، كنت تراه فى نواح أخرى لا يزيد على رجل يمثل العصر الذى يعيش فيه؛ فكتب - كما كتب غيره من المؤلفين من رجال الكنيسة - رسالة فى الثناء على الاحتفاظ بالبكارة، ورسالة أخرى يحظ فيها من شأن زواج الأرامل؛ ولما وقع اختياره على موضع معين تقام فيه كاتدرائيته الجديدة، كشف من ذلك الموضع عن هيكلين عظيمين (قيل إنه علم بوجودها فى

أحد أحلامه) فجاء كشفًا نافعًا، ووجد أنهما يأتيان بالمعجزات، وأعلن أنهما هيكلان لشهيدين، وهو يذكر غير ذلك من المعجزات فى رسائله» بكل ما كان يتسم به عصره من سذاجة فى سرعة التصديق؛ وقد كان «أمبروز» أقل من «چيروم» فى قدرته العلمية، وأدنى من «أوغسطين» فى الفلسفة؛ أما فى السياسة فقد كان السياسى الذى عرف بمهارته وشجاعته أن يوحد سلطة «الكنيسة»، ولذا فهو يعد سياسيًا من الطراز الأول.

وأما «چيروم» فأشهر ما يُعرف به إنه المترجم الذى أخرج النسخة الشعبية للإنجيل، التى لاتزال حتى يومنا هذا هى الصورة الكاثوليكية الرسمية للكتاب المقدس؛ فإلى عهده كانت «الكنيسة الغربية» تعتمد فى «العهد القديم» أكثر ما تعتمد، على ترجمات مأخوذة من «الترجمة السبعينية للتوراة» وهى ترجمات كانت تختلف عن الأصل العبرى فى نقط مهمة؛ فقد رأينا كيف اعتقد المسيحيون بأن اليهود قد أخذوا ـ منذ نشأة المسيحية ـ يشوهون فى النص العبرى للتوراة، فى المواضع التى بدت لهم كأنما تنبئ بقدوم «المسيح»، وهو رأى دل البحث العلمى الرصين على إنه باطل، وقد رفض «چيروم» الأخذ بهذا الرأى رفضًا قاطعًا، وقبل معاونة الأحبار اليهود التى قدموها له سرًا خوفًا من طوائف اليهود؛ وقال دفاعًا عن نفسه ضد نقد المسيحيين له «ليسأل اليهود كل من تحدثه نفسه أن ينقد شيئًا فى هذه الترجمة» ولقد قوبلت ترجمته أول الأمر لقاءً كريهًا بسبب قبوله للنص العبرى على الصورة التى عدها اليهود صورة صحيحة؛ لكن ترجمته لم تلبث أن شقت طريقها، وقد يرجع ذلك إلى حد ما إلى تأييد القديس أوغسطين لها فى جملتها؛ وكان هذا العمل من «چيروم» عملاً عظيمًا، وهو ينطوى على كثير من نقد النصوص.

ولد «چيروم» سنة ٣٤٥ ـ بعد «أمبروز» بخمس سنين ـ فى مدينة تسمى «ستريدون» التى لا تبعد كثيرًا عن «أكويليا» وقد أصيبت «ستريدون» بالدمار على أيدى القوط سنة ٣٧٧؛ وكانت أسرته ميسورة العيش لكنها لم تكن بالغنية؛ وفى سنة ٣٦٣ قصد إلى روما حيث درس البلاغة واقترف الخطيئة؛ وبعد أن ارتحل فى أرجاء الغال، ألقى عصاه فى «أكويليا» وأصبح من الزاهدين، وأنفق السنوات

الخمس اللاحقة لذلك راهبًا فى صحراء سوريا، فكانت حياته إبان مقامه فى الصحراء حياة توبة صارمة يكفر بها عما اقترف، كانت حياة دموع وآلام يعقبها فترات من النشوة الروحية، ثم كانت حياة تعاودها الذكريات المغرية بالغواية عن الحياة الرومانية، وقد أقام فى كهف، يجمع قوته بنفسه، ويرتدى ثوبًا من الحلفاء، [٦] وبعد هذه الفترة من حياته، سافر إلى القسطنطينية، وأقام فى روما ثلاثة أعوام، حيث أصبح صديقًا للبابا «داما سوس» ومرشدًا له، وكان ما لقيه من تشجيع «البابا داسوس» هو الذى دفعه إلى ترجمة الإنجيل.

كان «القديس چيروم» رجلاً كثير الاشتباك فى المعارك، فاشتبك مع «القديس أوغسطين» حول سلوك «القديس بطرس» وهو سلوك تشوبه بعض الشائبات من الريبة، إذا اعتمدنا فى وصفه على رواية «القديس بولس» فى «الغلاطيين الجزء الثانى»؛ وخاصم صديقه «رفينوس» بسبب اختلافهما فى «أوريجن»؛ وكان عنيفًا فى مقاومته لـ «پلاجيوس» إلى الحد الذى حفز نفرا من الغوغاء التابعين لـ «بلاجيوس» إلى مهاجمة ديره؛ والظاهر إنه بعد موت « داماسوس» اشتبك فى خلاف مع البابا الجديد؛ وأثناء إقامته فى روما، كان قد اتصل بسيدات كثيرات ممن جمعن بين الأرستقراطية والتقوى؛ وقد حمل بعضهن على اصطناع حياة الزهد، فكره البابا الجديد هذا المسلك من «چيروم»، وشارك البابا فى كرهه كثيرون من أهل روما؛ فمن أجل هذا، وغيره من الأسباب، غادر «چيروم» روما قاصدًا إلى بيت لحم،، حيث أقام من ٣٨٦ حتى وافاه الأجل سنة ٤٢٠ .

وبين من استطاع تحويلهن من النساء الممتازات، سيدتان جديرتان بالانتباه بصفة خاصة: وهما الأرملة «پولا» وابنتها «يوستوخيوم»، فكلتاهما قد صحبتاه فى رحلته المتعرجة الطويلة إلى بيت لحم؛ وقد كانتا من أعلى طبقة فى طائفة الأشراف؛ ولا يسعك إلا أن تحس شيئًا من روح التعالى فى موقف «القديس چيروم» منهما؛ ولما ماتت «پولا» ودفنت فى بيت لحم، أنشأ «چيروم» المقطوعة الاتية لتكتب على قبرها:

ابنة سيپيو ترقد فى هذا الجدث

وهى سليلة أسرة بولس التى طبقت شهرتها الخافقين

هى غصن من أرومة «جراتش» ـ وهى فى نسل أجا ممنون

درة لامعة

هاهنا ترقد السيدة بولا، التى أحبها

والداها حبًا شديدًا؛ وابنتها هى «يوستوخيوم»؛ وهى أول سيدات الرومان.

اللائى اخترن المشقة وقصدن إلى بيت لحم فى سبيل المسيح (٧).

وبعض رسائل «چيروم» إلى «يوستوخيوم» تستوقف النظر بغرابتها؛ فهو ينصحها بالاحتفاظ ببكارتها، ويجعل نصحه لها فى هذا الصدد مفصلاً صريحًا، غاية فى التفصيل والصراحة، فهو يشرح المعنى التشريحى الدقيق لبعض العبارات التى وردت فى «العهد القديم» فى هذا الموضوع، واكتفت بالتلميح دون التصريح؛ وتراه فى مدحه للذائذ الحياة فى الأديرة، يستخدم ضربًا من التصوف الغزلى؛ فالراهبة عروس المسيح، وقد أشيد بهذا الزواج فى «نشيد سليمان»؛ وهو يبعث لأمها برسالة مهمة، كتبها حين أخذت الابنة العهد على نفسها: «أانت غاضبة منها لأنها اختارت أن تكون زوجة لملك (يقصد المسيح) بدلاً ان تكون زوجة لأحد الجنود؟ لقد خلعت عليك ميزة كبرى، لأنك الآن قد اصبحت حماه للإله» (٨).

ويقول لـ «يوستوخيوم» نفسها فى الخطاب نفسه (رقم٢٢) ما يأتى:

«احرصى أبد الدهر على أن تكون لغرفتك حرمة تحرسك؛ احرصى أبد الدهر على أن يلاعبك «العريس» داخل غرفتك؛ هل تؤدين الصلاة؟ إنك فى الصلاة تتحدثين إلى «العريس»؛ هل تقرئين؟ إنه فى القراءة يتحدث إليك؛ إنه إذا ما أخذك النعاس، أتاك من خلف ووضع يده خلال ثقب الباب، وعندئذ سيهتز له قلبك، فستستيقظين وستنهضين لتقولى: «إننى نشوانة من الحب» وعندئذ سيجيبك قائلاً: «إن بستانًا مستورًا هو بمثابة أختى وعروسى، إنها ينبوع مصون (فى هذه الغرفة) ونافورة مختومة».

وهو يشرح فى الخطاب نفسه كيف إنه بعد أن قطع صلاته بأقربائه وأصدقائه، «وبما هو أصعب على النفس من هؤلاء وأولئك، وأعنى انقطاعى عن الطعام الشهى الذى كنت قد تعودته» فإنه لم يحتمل رغم ذلك كله أن يتنازل عن حريته، فنقلها معه إلى الصحراء؛ «وهكذا رغم ما كنت فيه من شقاء، كنت أصوم بغية شىء واحد، وهو أن أتمكن بعدئذ من قراءة شيشرون»، وبعد أن قضى أيامًا وليالى فى تأنيب نفسه، كان يعود فيسقط مرة أخرى ويقرأ «پلوتوس»؛ وبعد هذه القراءة كلها، بدا له أسلوب الأنبياء «قبيحًا منفرًا» وأخيرًا رأى فى الحلم وهو محموم، أن المسيح سأله يوم الحساب من ذا عساه أن يكون، فأجابه بأنه مسيحى، وعندئذ جاءه الجواب على جوابه يقول: «إنك كاذب، فأنت من أتباع شيشرون لا المسيح» وأمر به بعدئذ أن يُضرب بالسياط وأخيرًا صاح «چيروم» من حلمه قائلاً: «مولاى، إذا أبقيت عندى بعد اليوم كتبًا دنيوية، أو إذا قرأت بعد اليوم مثل هذه الكتب، فقد أنكرتك» ثم يضيف إلى ذلك قوله: «إن هذا لم يكن نعاسًا ولا كان حلمًا فارغًا»[٩]

وظل بعد ذلك بضعة أعوام يدخل فى رسائله قليلاً من المقتطفات المستمدة من الأدب القديم؛ غير إنه ما قضى على هذه الحال فترة معينة حتى انتكس مرة أخرى إلى أشعار اقتبسها من «ڤيرچيل» و «هوراس»، بل ومن «أوڤد» كذلك؛ لكن يظهر إنه كان يورد هذه الأشعار من ذاكرته، ويؤكد ذلك إنه كان يذكر بعضها مرة بعد مرة.

ولست أعرف كتابة تعبر بأجلى مما تعبر به رسائل «چيروم» عن المشاعر التى أثارها فى النفوس سقوط الإمبراطورية الرومانية؛ فهو يكتب سنة ٣٩٦ فيقول:

«إنى لأرتعش فزعًا إذا ما تصورت كوارث زماننا، فقد لبث الدم الرومانى مدى عشرين عامًا أو يزيد، يراق كل يوم بين القسطنطينية والألب اليوليوية؛ إن «سيثيا» و«تراقيا» و «مقدونيا» و«داقيا» و«تساليا» و«آخيا» و«إپروس» و«دالماشيا» و «الپانونيا» - هذه كلها قد نزل بها السلب والنهب والتدمير على أيدى القوط والسارماتيين والقاضيين والعلانيين والهون والواندال وأهل المستنقعات... إن العالم الرومانى يتهاوى للسقوط، ومع ذلك ترانا نشمخ برءوسنا عالية ومن حقنا

أن نحنيها ذلة؛ماذا بقى من الشجاعة - فى ظنك - للكورنثيين أو للأثينيين، أو لأهل لاسيديمونيا او لأهل اركاديا، أو من شئت من اليونان الذين يفرض البرابرة عليهم اليوم سلطانهم؟ وإنى لم اذكرها هنا إلا عددًا قليلاً من المدن، ولكنها مدن كانت يومًا عواصم دول لم تكن بالدول الحقيرة».

ثم يمضى بعدئذ فيذكر كيف عاث الهون فسادًا فى الشرق، ويختم قوله بهذه العبارة: «إن «ثيوسيديد» و«سالَسْت» لَيُصيبهما ما يشبه البكم إذا ما أرادوا أن يعالجا مثل هذه الأمور بما هى جديرة به».

وكتب بعد ذلك بسبعة عشر عامًا، أى بعد نهب روما بثلاث سنين، فقال[١١]:

«إن العالم يهوى إلى الخراب؛ نعم! لكن واعاراه أن أقول إن آثامنا مازالت حية مزدهرة؛ إن المدينة المشهورة، عاصمة الإمبراطورية الرومانية، قد ابتعلتها نار فظيعة دفعة واحدة؛ ولست تجد على ظهر الأرض مكانًا يخلو من رومان مشردين فى مطارح النفى؛ والكنائس التى كانت لها القدسية يومًا، قد باتت اليوم أكوامًا من تراب ورماد، ومع ذلك فلا تشغل عقولنا إلا رغبة الكسب؛ إننا نعيش كما لو كنا سنلاقى حتوفنا غدًا؛ ومع ذلك ترانا نبنى كانما سيمتد بقاؤنا فى هذه الدنيا أبد الآبدين؛ إن جدراننا تلمع بالذهب، وكذلك سقوفنا ورءوس أعمدتنا، ومع ذلك يقضى المسيح أمام ديارنا عريانا جائعا فى شخص فقرائه».

هذه فقرة وردت عرضا فى رسالة إلى صديق اعتزم أن يتجه بابنته إلى البكارة الدائمة، ومعظم الرسالة يدور حول القواعد التى يجب اتباعها فى تربية البنات اللائى يُراد بهن إلى الحياة العذرية؛ وإنه لمن العجيب أن يظن «جيروم» - على عمق شعوره بسقوط العالم القديم - أن احتفاظ النساء ببكارتهن أهم من الانتصار على الهون والوندال والقوط؛ فلا تراه يتجه بأفكاره مرة واحدة إلى تدبير إجراء مفيد من إجراءات السياسة العملية، ولا تراه يشير مرة واحدة إلى مضار النظام الاقتصادى القائم، أو إلى الشر الذى ينجم عن الاعتماد على جيش قوامه البرابرة؛ وقل ذلك بعينه عن «امبروز» و«أوغسطين» نعم قد كان «امبروز» سياسيًا، لكنه لم يكن كذلك إلا نائبًا عن «الكنيسة» فلا عجب أن تندك قوائم

الإمبراطورية، ما دامت خير العقول وأقواها فى ذلك العصر قد أبعدت نفسها إبعادًا تامًا عن شواغل هذه الحياة الدنيا، لكننا نقول من ناحية أخرى، إنه مادام الدمار أمرًا لا مفر منه، فقد كانت نظرة المسيحيين معدة خير إعداد لتبث فى نفوس الناس الصبر على المكاره، وتعينهم على الاحتفاظ بآمالهم الدينية، حين بدت آمال هذه الحياة عبثًا فارغًا، وإن أسمى ما يسمو بمكانة القديس أوغسطين هوالتعبير عن هذه الوجهة من النظر فى كتابه «مدينة الله».

وسأتحدث عن «القديس أوغسطين» فى هذا الفصل من جهة كونه إنسانًا فقط، أما باعتباره رجلاً من رجال اللاهوت وفيلسوفًا، فسيكون ذلك مدار بحثى فى الفصل الآتى:

ولد سنة ٣٥٤ ، بعد «چيروم» بتسع سنين، وبعد «أمبروز» بأربعة عشر عامًا؛ وهو من أهل افريقيا، وفى افريقيا سلخ الشطر الأعظم من حياته؛ وكانت أمه مسيحية أما أبوه فلم يكن كذلك؛ وبعد فترة قضاها معتنقًا للمانكية أصبح كاثوليكيًا، وقام بتعميده «أمبروز» فى ميلان، وعين أسقفًا على «هپو» التى لاتبعد كثيرا عن قرطاجنة، سنة ٣٩٦ تقريبا، ولبث هناك حتى جاءه الموت سنة ٤٣٠ .

وإنا لنعلم عن سنيه الأولى أكثر جدا مما نعلمه عن معظم رجال الكنيسة فى بواكير حياتهم، وذلك لأنه أنبأنا بها فى كتابه «الاعترافات» وهو كتاب نسج على منواله رجال مشهورون، أخص بالذكر منهم «روسو» و «تولستوى»، ولا أظنه قد سبق بكتاب شبيه يمكن مقارنته به؛ وإن «القديس أوغسطين» ليشبه «تولستوى» من بعض الوجوه، لكنه أعلى منه فى مقدرته العقلية، وهو رجل جموح العاطفة، كان فى صباه أبعد ما يكون الإنسان عن مثل الفضيلة، لكن حافزًا باطنيًا فيه جعل يسوقه سوقا إلى البحث عن الحق والتقوى؛ وهو مثل «تولستوى» فى إنه عندما تقدمت به السنون، تملكته فكرة اقترافه الخطيئة، التى جعلت حياته صارمة، وصبغت فلسفته بصبغة غير إنسانية، وحارب الزندقة حربًا عنيفة، لكن بعض آرائه قد عدت بدورها زندقة حين أخذ بها «چانسيوس» فى القرن السابع عشر، ومع ذلك فالكنيسة الكاثوليكية لم تشك قط فى سلامة آرائه من الوجهة الدينية، حتى اعتنقها البروتستنت.

ومن أولى أحداث حياته التى يرويها فى «الاعترافات» حادثةوقعت له فى صباه ولم تكن فى حد ذاتها مميزة له من سائر لدأته؛ فالظاهر أنه اشترك مع بعض رفقاء سنه فى سرقة ثمار شجرة من أشجار الكمثرى يملكها جار، مع إنه لم يكن جائعًا، وكان عند أبويه فى الدار من الكمثرى ما يفضل الثمار التى سرقها؛ فلبث طوال حياته ينظر إلى هذه الفعلة نظرته إلى شريكاد يجاوز كل حدود التصديق؛ فلو كان جائعا حينئذ، أو لو لم يكن أمامه طريق للكمثرى غير تلك الطريق، لما كان للفعلة كل مالها الآن من سوء؛ أما الفعلة كما وقعت، فمثل للشر الخالص، دفع اليه حب الشر للشر؛ وهذا الجانب منها هو الذى يلطخها بسواد يستحيل وصفه، ولذا فهو يضرع إلى اللّه أن يعفو عنه:

«يا إلهى انظر إلى قلبى، انظر إلى قلبى الذى أشفقت عليه وهو فى قرار الهاوية، انظر، واسمح لقلبى ينبئك النبأ، فإنه ما قصد هنالك إلا ان أكون شريرًا من غير داع إلى الشر، إذ لم يكن ثمة ما يغرى بتلك الفعلة الشنعاء إلا فعل الشر لذاته لقد كانت عملة لعينة، ومع ذلك أحببتها، أحببت هلاكى، أحببت زلتى، لا من أجل الثمرة التى فى سبيلها زللت، بل أحببت الزلة لذاتها، يا لها من نفس شريرة هوت من السماء طريدة من حضرتك، لا تنشد شيئًا وراء العار، بل تنشد العار للعار!» [١٢].

وهكذا يمضى فى مثل هذا مدى سبعة فصول، كلها يدور حول بعض ثمار الكمثرى، قطفها من شجرة وهو فى لهو من مزاحه الصبيانى؛ وإن هذا ليبدو للعقل الحديث تفكيرًا به مرض [١٣]، لكنه بدا فى عصره تفكيرًا صوابًا، بل علامة من علامات القدسية؛ إن الإحساس بالخطيئة الذى كان قويًا غاية القوة فى عصره، قد جاء إلى اليهود ليكون طريقة توفق بين شعورهم بأهمية أنفسهم، وبين ما منوا به من هزيمة ظاهرة «فيهواه» فى رأيهم إله قادر على كل شىء، وهو مهتم بصوالح اليهود بصفة خاصة، فلماذا إذًا لم يصيبوا نجاحا؟ لأنهم عبدة أوثان، لأنهم تزوجوا من غير اليهود، وأهملوا طاعة شريعتهم؛ إن اللّه يرمى بغاياته إلى العناية باليهود وحدهم، ولكن لما كانت التقوى هى أعظم أنواع الخير جميعًا، وهى لا تتم إلاعن طريق إصابة الناس بالكوارث، فلابد أولاً أن ينزل باليهود ألوان

العذاب، ولابد لهم كذلك أن يروا فى عذابهم علامة تنم عن حب اللّه لهم حب الولد لولده.

وجاء المسيحيون فوضعوا «الكنيسة» موضع «الشعب المختار» لكن هذا التحوير - إذا استثنينا جانبًا واحدًا - لم يكن بذى أثر فى إحساس الناس بالخطيئة؛ فالكنيسة عانت من النكبات مثل ما عانى اليهود، فقد عكرت ألوان الزندقة صفوها، وارتد المسيحيون أفرادًا عن دينهم، تحت ضغط الاضطهاد؛ إلا أن الإحساس بالخطيئة قد تطور تطورًا مهمًا - وهو تطور بدأ بالفعل وسار شوطًا بعيدا لدى اليهود - وأعنى به إحلال الخطيئة الفردية مكان الخطيئة الجمعية؛ فالأصل فى بداية الأمر هو أن الأمة اليهودية هى التى اقترفت الخطيئة، وأن عقاب الخطيئة قد نزل باليهود جماعة؛ لكن الخطيئة قد أصبحت مع تقدم الأيام أمرًا يتعلق بالشخص أكثر مما يتعلق بالجماعة، ففقدت بهذا التحول صبغتها السياسية؛ وكان هذا التحول جوهريًا حين حلت «الكنيسة» محل الأمة اليهودية، وذلك لأن الكنيسة باعتبارها كائنًا روحيًا، لا تخطئ، أما الفرد المخطئ فيستطاع فصله عن جماعة «الكنيسة»؛ إن الخطيئة - كما قلنا الآن توا - مرتبطة بشعور الإنسان بأهمية نفسه؛ وقد كانت الأهمية فى أول الأمر تنسب للأمة اليهودية، لكنها فيما بعد تحولت فأصبحت أهمية الفرد - لا أهمية «الكنيسة» لأن الكنيسة لم تقترف قط إثمًا؛ ومن ثم أصبح اللاهوت المسيحى منقسمًا قسمين: أحدهما خاص «بالكنيسة» والآخر خاص بروح الفرد؛ ولقد كان الجانب الأول من هذين هو موضع اهتمام الكاثوليك فى العصور التالية، بينما ركز البروتستنت اهتمامهم بالجانب الثانى؛ أما عند «القديس أوغسطين» فكلاهما قائم جنبًا إلى جنب، دون أن يشعر قط بأن ذلك يتضمن شيئًا من عدم الاتساق؛ فالذين قد ظفروا بالنجاة من الخطيئة هم أولئك الذين كتب لهم اللّه منذ الأزل خلاصًا؛ وفى هذا علاقة مباشرة بين الروح واللّه؛ غير إنه محال على إنسان أن يظفر بالنجاة إلا إذا عُمِّد، بحيث يصبح بفضل تعميده عضوًا فى «الكنيسة» وهذا يجعل «الكنيسة» حلقة اتصال بين الروح واللّه.

إن الخطيئة هى النقطة الجوهرية فى العلاقة المباشرة (بين الروح واللّه) لأنها هى التى تفسر كيف يمكن لإله خير أن يخلق ألوان العذاب، وكيف يمكن - رغم هذا - أن تكون أرواح الأفراد هى أهم كائنات فى العالم المخلوق بأسره، وإذًا فلا عجب أن يكون اللاهوت الذى ارتكزت عليه حركة «الإصلاح الدينى» صادرًا عن رجل كان إحساسه بالخطيئة خارقًا للمألوف.

وحسبُنا هذا القدر عن الكمثرى (المسروقة) ولننتقل الآن إلى ما تقوله «الاعترافات» عن غير ذلك من الموضوعات.

يقص علينا أوغسطين كيف تعلم اللاتينية فى غير عسر، وهو جالس إلى ركبتى أمه؛ لكنه كره اليونانية التى حاولوا أن يعلموه إياها فى المدرسة، لأنه كان هناك «يُساق سوقًا عنيفًا، ويتوعدونه الوعيد القاسى والعقاب الأليم»؛ فبقيت معرفته باليونانية يسيرة إلى ختام حياته؛ وإن القارئ ليتوقع منه أن يمضى بعد هذه الموازنة بين تعلمه اللاتينية واليونانية، إلى حيث يستنتج عبرة يؤيد بها الوسائل الرفيقة فى التربية، لكن هناك ما يقوله فى ذلك:

«فمن الجلى الواضح - إذًا - أن حب الاستطلاع الحر له أثر فى تشويقنا إلى تعلم هذه الأشياء، أكبر من أثر الإرغام المخيف فينا؛ لكن هذا الإرغام وحده هو الذى يكبح ذبذبات تلك الحرية بفضل شريعتك يا إلهى، شريعتك التى تتراوح قوانينها من عصا الأستاذ إلى محنة الشهيد، ذلك لأن شريعتك تعمل على تخفيف المرارة التى لابد منها للعيش الصحيح، تلك المرارة التى تعيدنا إلى حظيرتك من مجالات النعمة المؤذية التى تصرفنا عنك».

فضربات الأستاذ التى فشلت فى حمله على تعلم اليونانية، قد شفته من داء النعمة المؤذية، ولذا فهو يعدها - على هذا الأساس - أداة لابد منها فى التربية وإنها لوجهة نظر تتفق والمنطق السليم عند أولئك الذين يجعلون الخطيئة أهم شواغل الإنسان؛ ثم يمضى فيقول إنه قد اقترف الإثم، ليس فقط حين كان تلميذًا يقول الكذب ويسرق الطعام، بل قبل ذلك أيضًا؛ وقد أسرف فى هذا الصدد بحيث خصص فصلاً كاملاً (الكتاب الأول، الفصل السابع) للبرهنة على أن الرضع على أثداء أمهاتهم مفعمون بالخطايا - من شراهة فى الغذاء إلى غيرة، وغير ذلك من فظيع الرذائل.

ولما بلغ المراهقة، غلبته شهوات جسده: «أين كنتُ، وكم بعدتُ عن لذائذ دارك يا رباه، فى عامى السادس عشر من عمر جسدى، حين استبدت بى الشهوة المجنونة التى تسترسل طليقة بسبب ميل الإنسان إلى الشر، وإن يكن الشر محرمًا بحكم تشريعك يا إلهى، أين كنتُ عندئذ حين أسلمتُ كل أمام نفسى لشهوة جسدى؟» [١٤].

ولم يكلف أبوه نفسه شيئًا من العناء ليمنع عن ولده هذا الشر، بل قصر نفسه على معونة أوغسطين فى دراساته؛ أما أمه ـ القديسة مونيكا ـ فكانت على نقيض ذلك، تستحثه نحو الطهر، ولكن عبثًا حاولت؛ وحتى أمه هذه، لم تحاول فى ذلك الوقت أن تغريه بالزواج «خشية أن تقف الزوجة عثرة فى طريق مستقبلى».

ولما بلغ السادسة عشرة، قصد إلى قرطاجنة، «حيث رايتُ فوضى العشق تضرب بموجها حولى؛ ولم أكن قد أحببت بعد، لكنى وددت لو احببت، وشعرت فى أعماق نفسى بحاجة إلى الحب، ومن أعماق نفسى كرهتُ نفسى لانصرافى عما كنت بحاجة إليه، وبحثت عما يمكن أن يتعلق به حبى، فأحببت الحب، وكرهت حياة الدعة... وإذًا فقد حلا فى عينى أن احِبَّ وان أُحبَّ؛ ثم يكون الطعم أحلى مذاقًا لو استمتعت بالشخص الذى أحب؛ وهكذا دنست صفاء الصداقة بقذر العشق الجنسى، وأظلمت صفحتها اللامعة بجحيم الشهواتَ [١٥] وهو بهذه العبارة يصف علاقته بغانية أحبها مخلصًا لها الحب أعوامًا طوالاً [١٦] وانجب منها طفلاً، أحبه كذلك، وانصرف إليه بعناية كبيرة يربيه تربية دينية بعد أن دخل هو المسيحية.

وجاء اليوم الذى راى فيه هو وامه معًا إنه لابد أن يأخذ فى التفكير فى الزواج؛ وخطب فتاة رضيت بها أمه، واصبح حتمًا عليه ان يفصم علاقته بغانيته، وهو فى ذلك يقول: « إنه لما انتزعت معشوقتى منى، باعتبارها عائقًا يحول دون زواجى، تمزق قلبى وُجرح وأدمى، لأنه كان عالقًا بها، وعادت إلى إفريقيا (كان اوغسطين حينئذ فى ميلان) ناذرة لك يا رباه الا تصادق رجلاً آخر، تاركة معى ابنى الذى نحلته منها ومع ذلك فقد كان لابد للزواج، الا يتم قبل عامين، بسبب

صغر الفتاة، فاتصل خلال تلك الفترة بمعشوقة أخرى، كانت أقل من معشوقته الأولى علانية، ولم يعترف بها اعترافه بالأولى؛ فجعل ضميره يؤنبه تأنيبًا أخذ يزداد مع الأيام، وراح يدعو اللّه: «هبنى الطهر والعفاف، لكن أمهلنى فى ذلك حينًا»، وأخيرا، وقبل أن يحين زواجه، ظفرت فيه النزعة الدينية بنصر كامل، ووهب بقية حياته لعزوبة لا تعرف النساء.

ولنعد إلى مرحلة سابقة من مراحل حياته: فقد حدث له فى سن التاسعة عشرة أن بلغ حد الكفاية من البلاغة، فأغراه شيشرون بالفلسفة؛ وحاول أن يقرأ الإنجيل، لكنه لم يجد فيه شيئًا من قوة الأسلوب الشيشرونى؛ فاعتنق المانوية فى هذه المرحلة من حياته، مما أشاع فى أمه الحزن؛وكانت مهنته تعليم البلاغة، لكنه توجه باهتمامه إلى التنجيم، مع إنه تنكر للتنجيم فيما بعد ذلك، لأنه يتضمن فى تعاليمه «أن السبب الذى لم يكن منه بد لخطيئتك كائن فى السماء»[١٩] وطالع الفلسفة بمقدار ما كان من الممكن أن تطالع الفلسفة فى اللاتينية وهو يذكر منها على وجه التخصيص «المقولات العشر» لأرسطو، التى قال عنها إنه فهمها بغير استعانة بمعلم؛ «وماذا أفدتُ وأنا من أنا، أخبثُ عبد استعبدته العواطف الشريرة ـ ماذا أفدتُ من قراءتى، معتمدًا على نفسى، كل الكتب التى يُطلق عليها اسم الفنون «الحرة»، ومن فهمى لكل ما قرأت؟.. لأنى قد أدرتُ ظهرى للضوء، واتجهت بوجهى للأشياء المضاءة؛ ومن ثم كان وجهى نفسه... بغير ضوء»[٢٠] وفى ذلك الوقت، كانت عقيدته هى أن اللّه جسم كبير مضئ، وانه هو نفسه جزء من ذلك الجسم، وليته ذكر لنا ذكرًا مفصلاً اتجاهات العقيدة المانوية، بدل أن يكتفى بقوله إن أصحاب تلك العقيدة كانوا على ضلال.

ومما يستلفت النظر أن أولى الأسباب التى مالت بالقديس اوغسطين إلى نبذ تعاليم المانوية، كانت أسبابًا علمية ـ فقد تذكر ـ هكذا يروى لنا[٢١] ـ ما كان قد تعلمه من علم الفلك، مستمدًا من مؤلفات خيرة الفلكيين «وقارنته بما قاله مانى الذى كتب (وهو فى حماقة من حماقات جنونه)، فى نفس الموضوعات كتابة كثيرة مستفيضة، فلم أقنع قط بشىء من تعليلاته فى الاعتدال الشمسى أو الانقلاب الشمسى أو فى الكسوف والخسوف أو أى شىء من هذا القبيل، مما كنت تعلمتُه

من كتب الفلسفة العلمانية؛ لكنى كنت أطالب بالتصديق، على الرغم من إنه لم يكن يطابق النتائج التى كانت تنتهى إليها العمليات الرياضية وتنتهى إليها مشاهداتى الخاصة، بل كانت معها على تضاد تام»؛ وهو حريص على أن يذكر أن الأخطاء العلمية ليست فى ذاتها علامة خروج على العقيدة الدينية، لكنها تكون كذلك إذا ما قال بها قائلها بروح الواثق من صدقه كأنه يقول شيئًا جاءه عن طريق الإلهام الالهى؛ وإن الإنسان ليعجب متسائلاً: ماذا كان يكون رأيه لو عاش حتى عهد جاليليو؟

وأراد أسقف مانوى يدعى «فاوست» أن يبدد له شكوكه، وكان «فاوست» هذا معروفا بأنه أوسع أتباع هذا المذهب الدينى علما، فالتقى به وأخذ يجادله «لكننى وجدته أولاً جاهلاً جهلاً مطبقًا بالعلوم الحرة ماعدا النحو، وحتى النحو لم يكن علمه به يزيد على المستوى المألوف؛ غير إنهَ قرأ «خطب تِلى Tully's Orations» وكتبًا قليلة جدًا مما كتب «سنكا» وقرأ شيئًا من نظم الشعراء، وطائفة من كتب خاصة بعقيدته الدينية، كانت تتميز بكونها مكتوبة باللاتينية وتجرى على نسق منطقى، ثم أخذ يتدرب كل يوم على الكلام، فتمكن بفضل هذا كله أن يكتسب قدرًا من فصاحة القول، وازدادت فصاحته هذه إمتاعًا للسامع وتضليلاً له، لأنه جعل زمامها لعقله السليم، وضبطها بما وهبه من رقة طبيعية».

وجد «فاوست» عاجزًا كل العجز عن حل مشكلاته الفلكية؛ وهو يروى لنا أن الكتب المانوية مليئة بالحكايات الخرافية الطويلة، عن السماء والنجوم والشمس والقمر وهى لا تتفق مع ما كشف عنه علماء الفلك؛ فلما سأل «فاوست» عن هذه الموضوعات، اعترف «فاوست» بجهله اعترافًا صريحًا؛ «فازددت له حبًا باعترافه هذا، لأن تواضع صاحب العقل الحصيف، يستميلنى أكثر مما تستميلنى معرفته لهذه الأشياء التى رغبتُ فى معرفتها؛ وهكذا وجدتهُ فى كل المسائل المستعصية الدقيقة[٢٢].

وإن هذه العاطفة منا لتدهشنا بسماحتها، لأن أحدًا لم يكن يتوقعها من أحد فى ذلك العصر، كلا ولا هى متفقة كل الاتفاق مع الموقف الذى وقفه القديس أوغسطين فيما بعد إزاء الزنادقة.

وفى هذه الفترة من حياته، قرر السفر إلى روما، وهو يقول إنه لم يقرر ذلك لأن راتب المعلم فى روما أكثر منه فى قرطاجنة، بل لأنه علم بأن الفصول الدراسية هناك أكثر نظامًا؛ فقد كانت الفوضى التى يحدثها الطلاب فى قرطاجنة مما يجعل التعليم مستحيلاً تقريبًا، أما فى روما، فبينما كانت الفوضى هناك اقل منها فى قرطاجنة، إلا أن الطلاب كانوا يراوغون فى دفع أجور تعلمهم مراوغة محتال.

ولبث وهو فى روما متصلاً بالمانويين، لكنه كان عندئذ أقل إيمانًا بصدقهم؛ وأخذ يفكر لنفسه بأن الأكاديميين قد يكونون على صواب فى العقيدة بأن واجب الإنسان أن يشك فى كل شيء[٢٤]، ومع ذلك فقد ظل يوافق المانويين على رأيهم «بأننا لسنا نحن أنفسنا نقترف الخطيئة، بل توجد فى دخيلتنا طبيعة ثانية هى التى تخطئ (ولست أدرى ماذا عسى هذه الطبيعة الثانية أن تكون)»؛ وقد ذهب إلى أن «الشر» ضرب من ضروب الكائنات القائمة بذاتها؛ وذلك يبين فى جلاء أن مسألة الخطيئة قد شغلت ذهنه قبل دخوله المسيحية وبعده.

وبعد أن قضى ما يقرب من عام فى روما، أرسله العمدة سيماخوس إلى ميلان، استجابة لرجاء تقدمت إليه به تلك المدينة تطلب معلمًا للبلاغة؛ وهناك فى ميلان، عرف «أمبروز»، «الذى كان العالم كله يعرفه رجلاً من خيرة الرجال»؛ وسرعان ما أحب «أمبروز» لطيبة قلبه، ولم يلبث أن آثر المذهب الكاثوليكى على مذهب المانويين؛ لكن الذى أمسك به حينًا، هو روح الشك التى كان قد أخذها عن الأكاديميين، «ولو أنى رفضت رفضًا قاطعًا أن أسلم زمام نفسى المريضة لهؤلاء الفلاسفة، لأنهم لم يكن لهم اسم المسيح، الذى هو طريق الخلاص»[٢٥].

ولحقت به أمه فى ميلان، فكان لها الفضل فى التعجيل بخطاه نحو اعتناقه للمسيحية؛ فقد كانت كاثوليكية متحمسة لعقيدتها غاية التحمس، ولذا تراه يكتب عنها دائمة فى نغمة التوقير، وقد زادت أهميتها له فى ذلك الوقت خاصة، لأن «أمبروز» كانت لديه كثرة من شواغل تحول دون التحدث إليه حديثًا خاصًا.

(وفى الاعترافات) فصل غاية فى الإمتاع[٢٦] يقارن فيه بين الفلسفة الأفلاطونية والتعاليم المسيحية؛ فهو يقول إن الله قد هيأ له إذ ذاك «طائفة من

كتب الأفلاطونيين مترجمة من اليونانية إلى اللاتينية؛ وفيها قرأتُ ما يأتى، لا بنص حروفه، بل ما فى معناه، مؤيدًا بالأدلة الكثيرة المختلفة، وهو «إنه فى البداية كانت «الكلمة»، وكانت «الكلمة» إلى جانب اللَّه، بل «الكلمة» كانت هى اللَّه: وقل ذلك بعنيه عن اللَّه فى البداية، فهو صانع كل شىء، وبغيره لم يصنع شىء، وما صنعه اللَّه هو الحياة، والحياة نور الإنسان، والنور يسطع فى الظلام، والظلام لم يستوعب النور؛ وعلى الرغم من أن نفس الإنسان «تشهد بوجود النور» إلا أنها ليست هى نفسها «ذلك النور» لكنه اللَّه، «كلمة» اللَّه، هى النور الحقيقى الذى «يضىء كل إنسان جاء إلى العالم» وإنه «كان فى العالم، وهو صانع العاالم، والعالم لم يعرفه، لكنه «انبث فى دخيلة نفسه ولم تتلقه دخيلة نفسه، فكل من تلقاه، وهبه اللَّه قوة يصبح بها ابنا للَّه؛ بل إنه وهب هذه القوة لهؤلاء الذين آمنوا «باسمه»: إننى لم اقرأ ذلك هناك» وكذلك لم يقرأ هناك أن «الكلمة قد تحولت لحمًا واقلمت بيننا» ولا قرأ هناك «أن اللَّه قد وضع من مكانة نفسه وأطاع حتى الموت، وأى موت؟ الموت على الصليب» ولا قرأ هناك أيضًا «أن كل ركبة عليها أن تجثو عند ذكر اسم يسوع».

ووجد عند الأفلاطونيين ـ بصفة إجمالية ـ المذهب الميتافيزيقى الذى يقول «بالكلمة» (اللوغوس)، لكنه لم يجد عندهم مذهب التجسيد، ولا وجد المذهب الذى يتفرع عن التجسيد، وهو مذهب خلاص الإنسان؛ وترى فى «الأورفيّة» وغيرها من الديانات التى تقيم تعاليمها على الأسرار، شيئًا قريب الشبه بهذه التعاليم، لكن يظهر أن القديس أوغسطين لم يكن ملمًا بهذه الديانات، وعلى كل حال لم تكن تلك الديانات والمذاهب القديمة متصلة بحوادث التاريخ الحديث إذ ذاك، كما ارتبطت بها المسيحية.

ووقف القديس اوغسطين موقفًا معارضًا للمانويين الذين كانوا ثنائيين فى مذهبهم، وذلك إنه لم يذهب إلى أن أصل الشر عنصر قائم بذاته، بل رأى أصل الشر فى انحراف الإرادة.

وقد صادف الطمأنينة النفسية خاصة فى كتابات القديس بولس [٣٧] واخيرًا وبعد صراع باطنى عنيف، دخل المسيحية (٣٨٦) وتنازل عن أستاذيته، وانصرف

عن معشوقته وعروسه؛ وبعد فترة قصيرة قضاها فى التأمل وهو معتزل، عمد على يدى «القديس أمبروز»؛ واغتبطت أمه لذلك، لكنها لم تلبث بعد ذلك أن لقيت حتفها؛ وفى سنة ٣٨٨ عاد إلى إفريقيا، حيث أقام حتى ختام حياته، منصرفًا بكل همة إلى واجباته الأسقفية وإلى كتابات يناقش بها ألوان الزندقة المختلفة؛ الدونية، والمانوية، والبلاجية.

الهوامش

(١) يظهر أن هذه الوجهة من النظر قد مهدت الطريق إلى النظرة التى سادت عهد الأقطاع.

(٣) الرسالة السابعة عشرة.

(٤) الرسالة العشرون.

(٥) هذه الإشارة إلى «أسفار صموئيل» بداية لحجة إنجيلية طالما وجهت إبان العصور الوسطى إلى الملوك، بل استخدمت كذلك فى الصراع الذى نشب بين «المتزمتين الدينيين» و «أسرة ستيورات» (فى إنجلترا) وهى حجة تظهر كذلك فى شعر «ملتن».

(٦) «مختارات من أخبار آباد نيقيا وما بعد نيقيا» ج٦، ص ١٧ .

(٧) «مختارات من أخبار آباء نيقيا وما بعد نيقيا» ج٦، ص ٢١٢.

(٨) المرجع السابق ص ٣٠.

(٩) لبثت هذه المداوة إزاء الأدب الوثنى قائمة فى «الكنيسة» حتى القرن الحادى عشر، اللهم إلا فى إيرلندة التى لم تعرف قط عبادة آلهة الأولمب، ولذا لم تخش «الكنيسة» خطرها.

(١٠) الرسالة الستون.

(١١) الرسالة ١٠٢٨.

(١٢) الاعترافات، الكتاب الثانى، الفصل الرابع.

(١٣) لابد من استثناء مهاتما غاندي، إذ يصادفك فى تاريخ حياته الذى كتبه عن نفسه، فقرات شديدة الشبه بالفقرة السابقة.

(١٤) الاعترافات، الكتاب الثانى، الفصل الثانى.

(١٥) المرجع نفسه، الكتاب الثالث، الفصل الأول.

(١٦) الاعترافات، الكتاب الرابع، الفصل الثانى.

(١٧) المرجع نفسه، الكتاب السادس، الفصل الرابع.

(١٨) المرجع نفسه، الكتاب الثامن، الفصل السابع.

(١٩) المرجع نفسه، الكتاب الرابع، الفصل الثالث.

(٢٠) الاعترافات، الكتاب الخامس، الفصل الثالث.

(٢١) المرجع نفسه، الكتاب الخامس، الفصل الثالث.

(٢٢) الاعترافات، الكتاب الخامس، الفصل السادس.

(٢٣) الاعترافات، الكتاب الثانى، الفصل السابع.

(٢٤) الاعترافات، الكتاب الخامس، الفصل العاشر.

(٢٥) الاعترافات، الكتاب الخامس، الفصل الرابع عشر.

(٢٦) الاعترافات، الكتاب السابع، الفصل التاسع.

(٢٧) الاعترافات، الكتاب السابع، الفصل الحادى والعشرون..

الفصل الرابع

الفلسفة واللاهوت عند القديس أوغسطين

كان القديس أوغسطين مكثارًا فى كتابته، ومعظم ما كتبه يدور حول موضوعات لاهوتية؛ وكان بعض ما كتبه ليناقش به أعداءه، موضوعًا يدور فيه الحديث بين الناس، ثم فقد أهميته عندهم بسبب نجاحه فيما كتب، على أن بعضا آخر مما كتبه - خصوصًا ما كان متعلقًا منه «بالبلاجيين» - ظل ذا أثر قوى حتى فى العصور الحديثة؛ ولست أنوى الحديث عن مؤلفاته حديثًا يتناول كل ما فيها، بل سأقصر حديثى على ما يبدو لى مهمًا منها، سواء كانت تلك الأهمية متعلقة بطبيعة الموضوع نفسه، أو راجعة إلى ظروفه التاريخية؛ فسأتناول بالبحث:

أولا - فلسفته الخالصة، وبخاصة نظريته فى الزمن.

ثانيا - فلسفته فى التاريخ، كما بسطها فى كتابه «مدينة الله».

ثالثا - نظريته فى الخلاص، كما عرضها ليناهض بها البلاجيين.

أولا - الفلسفة الخالصة

إن القديس أوغسطين - فى معظم الأحيان - لا يشغل نفسه بالفلسفة الخالصة؛ فإذا هو فعل، أبدى فى ذلك مقدرة عظيمة جدًا؛ وهو أول فيلسوف من

سلسلة طويلة من الفلاسفة، تأثرت آراؤهم التأملية الخالصة بضرورة مجاراتهم لما ورد فى الكتاب المقدس؛ ولست تستطيع أن تقول هذا القول عن الفلاسفة المسيحيين الأولين، مثل «أوريجن»؛ فعند «أوريجن» ترى المسيحية والأفلاطونية قائمتين جنبا إلى جنب، لا تتدخل إحداهما فى الأخرى؛ أما القديس أوغسطين، فترى تفكيره المبتكر فى الفلسفة الخالصة قد استثاره ما وجده فى بعض نواحى الأفلاطونية، ممالا يتفق مع «سفر التكوين».

وخير ما كتبه القديس أوغسطين فى الفلسفة الخالصة، هو الكتاب الحادى عشر من «الاعترافات»؛ مع أنك ترى الطبعات الشعبية «للاعترافات» تنتهى بالكتاب العاشر، على أساس أن ما يتلو ذلك لا متعة فيه، وهو لا يمتع لأنه فلسفة جيدة، لا ترجمة حياة؛ فالمشكلة التى تشغل الكتاب الحادى عشر، هى : مادام الخلق قد تم على نحو ما يقرر الإصحاح الأول من «سفر التكوين»، وعلى نحو ما يذهب القديس أوغسطين معارضًا بذلك المانويين، فقد كان ينبغى أن يتم فى أقرب فرصة ممكنة؛ هكذا يتصور القديس أوغسطين أن يجىء اعتراض المعترض.

وأول نقطة لابد من تبيانها، إذا أردت أن تفهم ما أجاب به عن ذلك الاعتراض، هى أن فكرة الخلق من لاشىء - التى كانت بين تعاليم «العهد القديم» - فكرة غريبة عن الفلسفة اليونانية كل الغرابة؛ فإذا تحدث أفلاطون عن الخلق، تصور مادة أولية تناولها الله بالتشكيل؛وقل ذلك أيضًا فى أرسطو؛ فالإله عندهم أقرب إلى أن يكون فنانًا أو مهندس عمارة، منه إلى أن يكون «خالقًا»؛ فالمادة فى رأيهم أزلية لم تُخلق، والذى خلقته إرادة الله هى الصورة وحدها؛ فجاء القديس أوغسطين وذهب إلى ما يعارض هذا الرأى وهو مذهب لا مندوحة عنه لكل مسيحى أصيل، وأعنى المذهب القائل إن العالم لمُ يخلق من مادة بعينها، بل خلق من لاشىء؛ فالله قد خلق المادة، ولم يكن أمره مقصورًا على التنظيم والترتيب.

إن وجهة النظر الإغريقية القائلة باستحالة الخلق من لاشىء، قد عاودت الظهور على فترات فى العصور المسيحية، وانتهت إلى مذهب وحدة الوجود، وهو مذهب يرى أن الله والعالم لا يتميز أحدهما عن الآخر، وأن كل شىء فى العالم

جزء من اللّه، وقد بلغ تطور هذا المذهب إلى أقصى مداه على يدى سبينوزا، على إنه مذهب يكاد يجتذب المتصوفة جميعًا، ولهذا كان من العسير على المتصوفة خلال العصور المسيحية أن يظلوا مستمسكين بالأرثوذكسية، إذ تعذر عليهم الإيمان بأن العالم كائن خارج اللّه؛ أما أوغسطين، فلا يرى فى هذه النقطة شيئًا من العسر؛ «فسفر التكوين» واضح فى هذا الموضوع، وحسبه ذلك، ولرأى أوغسطين فى هذا الموضوع أهمية جوهرية بالنسبة لنظريته فى الزمن.

وهو يسأل: «ماذا ـ إذًا ـ يكون الزمن؟» «فأنا أعلم ما هو إذا لم يسألنى عنه سائل، أما إذا أردت شرحه لمن يسأل، وجدتنى جاهلاً به» فهو يجد الحيرة إزاء مشكلات كثيرة؛ إذ يقول إنه لا الماضى ولا المستقبل موجود وجودًا حقيقيًا، إنما الموجود هو الحاضر وحده؛ وما الحاضر إلا لحظة، ويستحيل قياس الزمن إلا وهو فى طريقه إلى الزوال؛ ومع ذلك فالزمن الماضى والزمن المستقبل حقيقتان؛ فالظاهر أننا فى هذا الأمر حيال متناقضات؛ والطريقة الوحيدة التى وجدها أوغسطين مخرجًا من هذه المتناقضات، هى أن يقول إن الماضى والمستقبل لا يكونان فى الفكر إلا حاضرًا، «فالماضى» لابد من توحيده بالذاكرة، و«المستقبل» بالتوقع؛ والذاكرة والتوقع كلاهما حقيقتان قائمتان فى الحاضر؛ وهو يقول إن ثمة أزمانًا ثلاثة: «حاضر لأشياء ماضية، وحاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية البصرية، وحاضر الأشياء المستقبلة هو التوقع» [١] وإذًا فقولنا إن ثمة أزمانًا ثلاثة هى: ماض وحاضر ومستقبل، إن هو إلا ضرب من الكلام الذى يخلو من الدقة.

وهو يعلم أن هذه النظرية لم تحل له المشكلات كلها حلاً صحيحًا «فروحى تتحرق رغبة فى معرفة هذا اللغز الشديد التعقيد» وهو يدعو اللّه أن يهديه فى ذلك سواء السبيل، مؤكدًا للّه أن شغفه بالموضوع ليس صادرًا عن حب التطلع الفارغ، «إنى أعترف لك يا إلهى، بأنى الآن اجهل حقيقة الزمن» غير أن صفوة الحل الذى يقترحه، هى أن الزمن ذاتى، إذ هو قائم فى العقل الإنسانى الذى يتوقع ويرى ويتذكر [٢]، ويلزم عن ذلك استحالة أن يكون ثمة زمن بغير كائن مخلوق [٣]. وأن الحديث عن زمن وقع قبل «الخلق» حديث خال من المعنى.

ولست أوافق شخصيًا على هذه النظرية، من حيث كونها تجعل الزمن حقيقة عقلية؛ لكن لا شك فى إنها نظرية غاية فى القوة تستحق أن تبحث بحثًا جادًا؛ بل إنى لأذهب أبعد من ذلك وأقول إنها تتقدم تقدمًا فسيحًا على كل ما عسانا واجدوه فى موضوع الزمن فى الفلسفة اليونانية، وفيها شرح أجود وأوضح من شرح «كانت» للنظرية الذاتية فى الزمن - وهى نظرية أقبل عليها الفلاسفة إقبالاً عظيمًا منذ «كانت».

إن النظرية القائلة بأن الزمن إن هو إلا مظهر من مظاهر أفكارنا، هى إحدى الصور المتطرفة التى سيقت فيها النزعة الذاتية التى اخذت - كما رأينا - تزداد شيئًا بعد شىء فى العصور القديمة، منذ عهد بروتاجوراس وسقراط فصاعدًا؛ وجانبها العاطفى هو وسواس الخطيئة الذى تشبث بالعقول، وهو جانب جاء متأخرًا بعد جوانبها العقلية؛ وهذان النوعان من الذاتية تراهما معروضين معا عند القديس أوغسطين، الذى انتهت به النزعة الذاتية، لا إلى سبق «كانت» فحسب فى نظرية الزمن، بل كذلك أدت إلى سبق ديكارت فى «الكوجيتو»، (أنا افكر، فأنا إذًا موجود)؛ وهو يقول فى «نجواه»: «أنت يا من تريد العلم، هل تعلم انك موجود؟ نعم إننى أعلم ذلك، فمن أين جئت؟ لست أدرى، هل تشعر بذاتك واحدةً أم كثرة؟ لست أدرى، هل تشعر بذاتك تتحرك؟ لست أدرى، هل تعلم أنك تفكر؟ نعم أعلم ذلك» وليس يقتصر ذلك على «كوجيتو» ديكارت، بل إنه ليشتمل كذلك على رد موجه إلى جاسندى الذى يقول: «أنا أتحرك، فأنا إذًا موجود» وعلى ذلك فأوغسطين بين الفلاسفة جدير بمكانة عالية.

ثانيًا - مدينة الله

لما اجتاح القوط مدينة روما سنة ٤١٠ ، لم يكن غير طبيعى من الوثنيين أن يعزوا هذه الكارثة إلى هجر الناس للآلهة القديمة؛ قائلين إن روما ظلت قوية ما بقيت عبادة «جوبتر» قائمة، أما وقد أدبر الأباطرة عن عبادته، فلم يعد يحمى اتباعه الرومان؛ وكانت هذه الحجة الوثنية تتطلب ردًا، فكان كتاب «مدينة الله» - الذى كتب جزءًا جزءًا فيما بين عامى ٤١٢ - ٤٢٧ ، هو الرد الذى تقدم به أوغسطين؛ لكن الكتاب كلما تقدمت به خطوات البحث، اتسع نطاقه عما أريد له،

حتى بسط تاريخًا كاملاً للمسيحية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وقد كان كتابًا عظيم الأثر خلال العصور الوسطى، خصوصًا فيما يتعلق بالمعارك التى نشبت بين «الكنيسة» والأمراء العلمانيين.

والكتاب شبيه بغيره من الكتب العظيمة جدًا، فى كونه يرتسم فى أذهان من قرءوه، على صورة أفضل من الصورة التى تصادف القارئ - فيما يبدو له عند الوهلة الأولى - حينما يعاود قراءته من جديد؛ وهو يحتوى على كثير مما يكاد يستحيل على إنسان فى عصرنا هذا أن يسلم به، وفكرته الرئيسية قد غمضت بعض الشىء، لما فى الكتاب من زوائد استطرادية أملتها ظروف العصر؛ غير أن الفكرة الأساسية فى مجملها، وهى الموازنة بين «مدينة» هذه الدنيا، و «مدينة الله» مازالت مصدر وحى لكثيرين؛ وفى مستطاعنا حتى اليوم أن نبسطها مرة أخرى فى لغة غير لغة اللاهوت.

وإذا حذفنا تفصيلات الكتاب عند عرضه، بحيث ركزنا اهتمامنا فى الفكرة الرئيسية، أعطينا عن الكتاب صورة أفضل من صورته الحقيقية، بغير موجب؛ لكننا من جهة أخرى لو ركزنا اهتمامنا فى التفصيلات كان معنى ذلك أن يفوتنا خير ما فى الكتاب وأهم ما فيه؛ وسأحاول أن أجتنب الخطأين، بأن أبدأ أولاً بعرض التفصيلات إلى حد ما، ثم أنتقل إلى الفكرة الرئيسية كما تبدت خلال تطورها التاريخى.

يبدأ الكتاب بنظرات أثارها اجتياح روما، وترمى إلى بيان أن العصور السابقة للمسيحية قد شهدت ما هو أشد من ذلك فظاعة؛ ويقول القديس (أوغسطين) إن عددًا كبيرًا من الوثنيين الذين ينسبون الكارثة إلى المسيحية، قد التمسوا إبان موجة الاجتياح التى طغت على روما، ملاذًا فى الكنائس، ولما كان القوط يدينون بالمسيحية، فقد ضمنوا لهم الأمن فى ملاذهم ذاك؛ مع أن نقيض ذلك شهدته طروادة حين تعرضت لمثل هذا الاجتياح، إذ لم يكن معبد «جونو» وقاية تصلح أن يلوذ بها أحد، كلا ولا ضمن الآلهة صيانة المدينة من عوامل التدمير؛ ولم يحدث قط أن أبقى الرومان على معابد المدن التى غزوها؛ وعلى ذلك فاجتياح روما من هذه الناحية، قد كان أهون من معظم تلك الغزوات، وإنما جاءت خفة الفظاعة نتيجة للمسيحية.

وليس يحق للمسيحيين الذين أصابهم اجتياح المدينة بالضر، أن يتذمروا، لعدة أسباب؛ فبعض القوطيين الأشرار ربما جاءهم الغنم على حساب أولئك المسيحيين، لكن هؤلاء القوط سيلقون على ذلك عذابهم فى الحياة الآخرة؛ ولو لقيت كل خطيئة جزاءها فى هذه الدنيا، لما كان ثمة ضرورة ليوم الحساب؛ ولو كان المسيحيون من ذوى الفضيلة، لتحولات آلامهم إلى ما هو خير لهم، ذلك لأن أولياء اللّه حين يفقدون المتاع الدنيوى، لا يفقدون شيئًا ذا قيمة؛ وليس بذى خطر أن تترك أجسادهم بعد الموت بغير دفن، لأن كواسر الوحش لن تحول دون عودة أجسادهم يوم النشور.

ويأتى بعد ذلك موضوع العذارى الفضليات اللائى انتُهكن إبان الاجتياح؛ فالظاهر أن بعض الناس قد ذهبوا إلى أن أولئك النساء قد فقدن زهرة البكارة بغير ذنب أتينه؛ فيعارض القديس (أوغسطين) هذا القول معارضة غاية فى السداد حين يقول: «صه، إن شهوة غيرك يستحيل أن تصيبك أنت بالدنس» إن العفاف فضيلة يتحلى بها العقل، ولا يزيلها انتهاك الجسد، وإنما يزيلها اعتزام الخطيئة، حتى ولو لم تقم فعلاً بما اعتزمت فعله؛ وهو يسوق رأيًا فى هذا الصدد، وهو أن اللّه قد أذن بوقوع ما وقع من اغتصاب العذارى، لأن هؤلاء العذارى قد أسرفن فى زهوهن بعفافهن، فمن الضلال أن تنتحر المرأة منهن اجتنابًا لاغتصاب جسدها؛ وذلك يؤدى به إلى نقاش طويل فى موضوع «لوكريشيا» التى ما كان ينبغى لها أن تزهق روح نفسها، لأن الانتحار خطيئة دائمًا.

على أن تبرئة النساء الفضليات اللائى قد اغتُصبت أجسادهن، متوقفة على شرط واحد، وهو ألا يكون هؤلاء النساء قد استمتعن بذلك، أما إذا كن قد وجدن فى ذلك متعة، فقد لحقت بهن الخطيئة.

وينتقل بعد ذلك إلى ضلال الآلهة الوثنية، فيقول مثلا: «إن مسرحياتكم، تلك المشاهد التى تعرض مناظر الدنس، وعبث الإباحية، لم يدخلها فى روما أول الأمر ما لحق الناس من فساد، إنما جاءت إلى روما استجابة لطلب مباشر من آلهتكم»[1] وإنه لخير للإنسان أن يعبد رجلاً فاضلاً مثل «سيپيو» من أن يعبد آلهة

لا يلتزمون حدود الفضيلة؛ وأما عن اجتياح روما، فلا ينبغى للمسيحيين أن يهتموا، له لأنهم سيجدون العوض فى «مدينة اللّه التى سيحجون إليها».

إن المدينتين ـ المدينة الأرضية والمينة السماوية ـ تمتزجان إحداهما بالأخرى فى هذه الدنيا؛ أما فى الحياة الآخرة فسيتميز الرشد من الغى؛ إنه ليس فى مستطاعنا أن نعرف فى هذه الحياة من ذا يكون فى نهاية الأمر من زمرة الأخيار، ليس فى مستطاعنا معرفة ذلك حتى عن أعدائنا الظاهرين.

وهو ينبئنا بأن اشق جزء من أجزاء الكتاب، هو الذى سيختص بتفنيد الفلاسفة؛ على أن المسيحيين على اتفاق إلى حد كبير مع خيرة أولئك الفلاسفة ـ فهم مثلا يتفقون معهم فيما يتعلق بالخلود ويخلق اللّه للعالم. (٥)

إن الفلاسفة لم ينبذوا عبادة الآلهة الوثنية، وكانت تعاليمهم الخلقية ضعيفة لأن تلك الآلهة كانت على ضلال؛ وليس يرمى القديس أوغسطين إلى جعل الآلهة الوثنية أساطير من خلق الخيال، بل هى فى رأيه موجودة، غير إنها من الشياطين؛ لقد أحب أولئك الآلهة أن تروى عنهم القصص القذرة، لأنهم أرادوا السوء بالإنسان؛ فمعظم الوثنيين يُنزلون افعال «جوبتر» منزلة أعلى من تعاليم أفلاطون أو آراء «كاتو»؛ إن أفلاطون الذى لم يكن يجيز للشعراء أن يقيموا فى مدينة جيدة الحكومة، قد دل على إنه أجدر بالاحترام من أولئك الآلهة الذين يرغبون فى أن يكرموا عن طريق الروايات المسرحية (٦).

لقد كانت روما دنسة بشرورها طوال عهدها، منذ اغتصاب النساء «السابيات» فصاعداً؛ ويخصص الكاتب فصولاً لعرض الخطيئة التى لحقت بالاستعمار الرومانى؛ وليس صوابًا أن يقال إن روما لم تعان الويلات قبل أن تصبح الدولة مسيحية، إذ عانت من الغال ومن الحروب الأهلية مثل ما عانت على أيدى القوط، بل يزيد.

وليس التنجيم شرًا فحسب، بل هو باطل كذلك، ويمكن البرهنة على ذلك باختلاف الحظوظ التى تصيب التوائم الذين يولدون تحت نجم واحد(٧)؛ وكذلك اخطأ الرواقيون فى فكرتهم عن «القدر» (وقد كان مرتبطًا بالتنجيم)، وذلك لأن

الملائكة والناس لهم إرادة حرة؛ نعم إن اللّه علمًا سابقًا بما نقترفه من خطايا، لكننا لا نقترف الإثم بسبب معرفته تلك؛ ومن الخطأ أن نظن أن الفضيلة مجلبة للشقاء، حتى فى هذه الحياة الدنيا: فالأباطرة المسيحيون ـ من ذوى فضيلة ـ كانوا سعداء حتى ولو لم يكونوا مجدودين فى حظوظهم؛ وكان قسطنطين وثيودوسيوى محظوظين إلى جانب ما نعما به من سعادة، أضف إلى ذلك أن المملكة اليهودية قد لبثت قائمة ما لبث اليهود مستمسكين بصدق العقيدة الدينية.

وهو يعرض أفلاطون عرضًا يبدى فيه ميلا شديدًا إلى هذا الفيلسوف الذى يضعه فى مقدمة الفلاسفة جميعًا، فكافة هؤلاء ينبغىٰ أن يفسحوا له مكان الصدارة بينهم: «ليرحل طاليس عنا بمائه، وانكسمانس بهوائه، والرواقيون بنارهم، وابيقور بذراته»[1] فهؤلاء جميعًا كانوا ماديين، اما افلاطون فلم يكن؛ إنه راى أن اللّه لم يكن كائنًا ماديًا، بل الأشياء المادية كلها قد استمدت وجودها من اللّه، ومن شىء آخر يتصف بالثبات؛ كذلك كان افلاطون على حق حين قال إن الإدراك الحسى ليس مصدرًا للحقيقة؛ والأفلاطونيون هم خير الفلاسفة جميعًا فى المنطق والأخلاق، وهم أقربهم إلى المسيحية؛ «وإنه ليقال إن أفلوطين الذى تأخر به العهد فعاش منذ أمد قريب، قد كان أدق الناس فهمًا لأفلاطون» اما ارسطو فهو ادنى منزلة من افلاطون، ولو إنه يعلو الآخرين علوًا بعيدًا؛ ومع ذلك فكلاهما قد ذهب إلى أن الآلهة جميعًا يتصفون بالخير، وعبادتهم واجبة.

ويعارض القديس وأوغسطين جماعة الرواقيين الذين تنكروا للعواطف جميعًا، إذ يقول إن عواطف المسيحيين قد تكون سببًا فى الفضيلة؛ فلا ينبغى أن تحارب الغضب أو الإشفاق لذاتهما، بل يجب أن نبحث أولاً عن الأسباب التى أدت إليهما.

والأفلاطونيون على صواب فيما قالوه عن «اللّه»، لكنهم مخطئون فيما ذكروه عن الآلهة، كذلك أخطأوا فى عدم اعترافهم «بالتجسيد».

وفى الكتاب مناقشة مستفيضة عن الملائكة والشياطين، لها صلة بأتباع الأفلاطونية الجديدة؛ فالملائكة قد يتصفون بالخير وقد يتصفون بالشر، أما

الشياطين فأشرار دائمًا؛ بمعرفة الأشياء الدنيوية بالنسبة للملائكة خسة (ولو انهم ملمون بها)؛ ويذهب القديس أوغسطين إلى ما ذهب إليه أفلاطون من أن العالم المحس أحط منزلة من العالم الأزلى.

ويبدأ الكتاب الحادى عشرفى وصف طبيعة «مدينة الله»؛ فمدينة الله قوامها جماعة الأخيار، والعلم بالله لا وسيلة له إلا عن طريق المسيح؛ فهنالك اشياء يمكن معرفتها بالعقل (كما هى الحال عند الفلاسفة) أما عن سائر المعرفة الدينية فلا مندوحة لنا فى الحصول عليها سوى الكتاب المقدس؛ ولا يجوز لنا أن نحاول فهم الزمان والمكان قبل خلق العالم؛ فليس ثمة زمان قبل «الخلق» وليس ثمة مكان حيث لا عالم.

وكل كائن أحاطت به البركة أزلى لكن ليس كل ما هو أزلى قد حلت به البركة ـ مثال ذلك جهنم والشيطان؛ فقد سبق الله إلى معرفة آثام الشياطين قبل اقترافها؛ لكنه كذلك قد سبق إلى معرفة فائدتهم فى إصلاح الكون بصفة عامة، وذلك شبية بالمقابلة فى علم البلاغة.

ولقد أخطأ «أوريجن» فى ظنه بأن الأرواح قد أعطيت أجسادًا على سبيل العقاب، ولو كان الأمر كذلك، لكان نصيب الأرواح الشريرة أجسادًا سيئة؛ لكن الشياطين ـ حتى أسواهم ـ لهم أجساد من هواء، وهى خير من أجسادنا.

وعلة خلق العالم فى ستة أيام، هى أن العدد ستة عدد كامل (أعنى إنه يساوى حاصل جمع عوامله).

وبين الملائكة أخيار وأشرار، لكن حتى الملائكة الأشرار ليس فى جوهرهم ما ينافى طبيعة الله؛ فأعداء الله ليسوا أعداءه بحكم طبائعهم، بل بإملاء إراداتهم؛ وليس للإرادة الشريرة علة «فاعلة» لكن علتها دائمًا علة «ناقصة الفعل». وليست الإرادة الشريرة إذًا «نتيجة» لتلك العلة، بل هى «نقص» نتج عنها [٩].

وعمر العالم أقل من ستة آلاف عام، وليس سير التاريخ دائريًا كما يفترض بعض الفلاسفة: «فالمسيح قد مات مرة واحدة من أجل خطايانا»[١٠].

ولو كان أبوانا الأولون لم يقترفا إثمًا، لما لحق بهما الموت، لكنهما اقترفا الإثم، فحق على خلفهما كله أن يموت؛ فأكل التفاحة لم يعد عليهما بالموت الطبيعى فحسب، بل كان من نتائجه كذلك الموت الأبدى (أى اللعنة).

وأخطأ فورفوريوس فى رفضه بأن يكون للقديسين أجساد فى الجنة؛ بل سيكون لهم أجساد خير من جسد آدم قبل سقوطه؛ وستكون أجسادهم روحانية وإن لم تكن أرواحًا، ولن تكون بذات ثقل؛ وسيكون للرجال أجسام الذكور، وللنساء أجسام النساء، والذين ماتوا فى طفولتهم سيبعثون فى أجساد البالغين الرشد.

وخطيئة آدم كان من شأنها أن تعود بالموت الأبدى على الإنسانية كلها (أى اللعنة) لولا رحمة الله التى أنقذت كثيرين من ذلك الوبال؛ والخطيئة مصدرها الروح لا الجسد؛ وقد أخطأ الأفلاطونيون والمانويين على السواء فى نسبتهم إلى طبيعة الجسد، ولو أن الأفلاطونيين لم يبلغوا من فداحة الخطأ ما بلغه المانويون؛ وقد كان من العدل أن تعاقب الإنسانية كلها من أجل خطيئة آدم، لأنه من نتائج هذه الخطيئة أن أصبح الإنسان جسديًا فى عقله، بعد أن كان من الجائز له أن يكون روحانيًا فى جسده [11]

وهذا ينتهى بنا إلى منافشة طويلة دقيقة فى الشهوة الجنسية، التى استولت علينا كجزء من عقابنا على خطيئة آدم؛ وهذه المناقشة غاية فى الأهمية، لأنها تكشف لنا عن نفسية من أخذوا عندئذ بمبدأ الزهد؛ ولذا فلابد لنا من تناولها بالعرض، ولو أن القديس (أوغسطين) يعترف بأن موضوعها يند عن الاحتشام؛ وفيما يلى نظريته التى تقدم بها.

لابد من الاعتراف بأن الاتصال الجنسى فى الزواج لا خطيئة فيه، على شرط أن تكون الغاية المقصودة منه هى النسل، ومع ذلك فحتى فى الزواج ترى الرجل الفاضل متمنيًا أن يؤدى العملية الجنسية بغير شهوة؛ فالناس حتى فى حالة الزواج يشعرون بالخجل من العلاقة الجنسية، بدليل رغبتهم فى إخفائها؛ وذلك لأن «هذا الفعل الطبيعى المشروع (منذ أبوينا الأولين) يصاحبه شعور بالخجل من هذا العقاب»؛ولقد ذهب الكلبيون إلى وجوب أن يتخلى المرء عن شعوره بالخجل،

ولم يسمح «ديوجنيس» لنفسه بمثل هذا الشعور أن يتولاه قط، متمنيًا أن يكون شبيهًا بالكلب فى كل أموره؛ ومع ذلك فحتى «ديوجنيس» هذا لم يسعه بعد محاولة واحدة من الناحية العملية، سوى أن ينصرف عن هذا التطرف فى محو الشعور بالخجل، فإن ما يثير فى الناس الخجل من شهوتهم، هو أن هذه الشهوة لا تخضع للإرادة؛ وقد كان فى وسع آدم وحواء ـ قبل السقوط ـ أن يجعلا الصلة الجنسية بينهما بغير شهوة، ولكنهما فى الواقع لم يفعلا ذلك؛ إن أصحاب الحرف اليدوية حين يزاولون حرفهم، يحركون أيديهم بغير شهوة؛ وعلى هذا النحو كان فى مستطاع آدم ـ لو كان قد اجتنب شجرة التفاح ـ أن يؤدى العملية الجنسية خالية من الانفعالات التى تتطلبها الآن؛ وكان من الممكن للأعضاء الجنسية ـ كسائر أعضاء الجسد ـ أن تصدع بأمر الإرادة ؛ فضرورة الشهوة فى الاتصال الجنسى هى بمثابة العقاب على خطيئة آدم، ولولا ذلك لأمكن للعملية الجنسية أن تخلو من اللذة ـ تلك هى نظرية القديس أوغسطين فى المسألة الجنسية، بعد حذف بعض التفصيلات الفسيولوجية، التى أصاب المترجم فى عدم نقلها عن أصلها اللاتينى الذى يساعد بغموضه على الاحتفاظ بروح الاحتشام عند ذكر هذه الأجزاء.

وواضح من الفقرة السابقة أن ما يميل بالزاهد إلى كراهية الأمور الجنيسة هو عدم خضوعها للإرادة؛ ويقول الزاهدون فى هذا الصدد إن الفضيلة تتطلب سيطرة تامة من الإرادة على البدن، لكن مثل هذه السيطرة لا تكفى لإمكان القيام بالعملية الجنسية، وإذًا فالعملية الجنسية ـ فيما يبدو ـ لا تتسق مع الحياة التى تبلغ من الفضيلة درجة كمالها.

لقد انقسم العالم منذ «سقوط آدم» إلى اليوم مدينتين: أما إحداهما فستحكم مع الله حكمًا سرمديًا، وأما الأخرى فستظل مع الشيطان، وينتمى هابيل إلى مدينة الله؛ وقد شاءت رحمة الله، وما خطه فى لوح القدر، أن يكون هابيل زائرًا على هذه الأرض، على أن يظل منتميًا إلى السماء باعتبارها موطنًا له، وكذلك ينتمى الآباء الرؤساء إلى مدينة الله؛ ولما تعرض القديس أوغسطين لمناقشة موت «متى شالح» انتهى له البحث إلى الموضوع الشائك وهو مقارنة «الترجمة

السبعينية للإنجيل»، «بالترجمة الشعبية». فالحقائق المذكورة فى «الترجمة السبعينية» تنتهى إلى النتيجة القائلة بأن «متى شالح» قد عاش بعد الطوفان بأربعة عشر عامًا، مع أن ذلك مستحيل لأنه لم يكن فى «سفينة نوح» وأما «الترجمة الشعبية» فتتفق عن المخطوطات العبرية، وتذكر حقائق يُستنتج منها إنه مات فى عام الطوفان؛ ويذهب القديس أوغسطين فى هذه النقطة إلى أن القديس چيروم (صاحب الترجمة الشعبية للإنجيل) والمخطوطات العبرية لابد أن تكون صوابًا؛ على أن بعض الناس كانوا يعتقدون أن اليهود قد تعمدوا إدخال الخطأ فى المخطوطات العبرية، صادرين فى ذلك عن حقد على المسيحيين، وهو فرض يرفضه (القديس اوغسطين)؛ لكن «الترجمة السبعينية» ـ من ناحية أخرى ـ لابد أن تكون وحيًا إلهيًا؛ والنتيجة الوحيدة لهذا كله هى أن الناسخين فى عهد بطليموس قد أخطأوا فى نقل «الترجمة السبيعينية»؛ ولما أراد القديس أوغسطين أن يتحدث عن ترجمات «العهد القديم» قال: لقد قبلت الكنيسة ترجمة السبعين كما لو لم تكن هناك ترجمة سواها، وذلك لأن عددًا كبيرًا من المسيحيين اليونان يعتمدون على هذه الترجمة كل الاعتماد، ولا يعلمون إن كان ثمة ترجمة سواها أو لم يكن؛ وكذلك جاءت ترجمتنا اللاتينية عن هذه الترجمة السبعينية أيضًا، ولكن جاء قسيس عالم يدعى «چيروم» ـ وهو لغوى كبير ـ فترجم الكتاب المقدس نفسه من العبرية إلى اللاتينية؛ وعلى الرغم من أن اليهود يؤكدون صحة عمله العلمى صحة تامة، ويتهمون «السبعين» بالوقوع فى الخطأ أحيانًا، لا أن «كنائس المسيح» لا ترى أن يكون رجل واحد أفضل من كثيرين، وبخاصة إذا كان هؤلاء الكثيرون قد اختارهم القسيس الأعلى للقيام بهذا العمل» ويصدق (القديس اوغسطين) القصة التى تروى تطابق الترجمات السبعين، تطابقًا معجزًا، لأن كل واحد من المترجمين السبعين كان يترجم مستقلاً عن الآخرين؛ ويرى أوغسطين أن هذا الاتفاق التام فى ترجماتهم دليل على أن «الترجمة السبعينية» قد أوحى بها من الله؛ غير أن النسخة العبرية موحى بها كذلك، وإذًا فلا سبيل إلى القطع برأى فى صحة الترجمة التى قام بها چيروم، وقد كان من الجائز أن يؤيد أوغسطين ترجمة چيروم تأييدًا حاسمًا، لو لم يعترك هذان القديسان معًا حول ما قيل عن القديس بطرس من ميول وصولية [١٢].

وهو يذكر فى كتابه ما يدل على اتفاق زمنى بين التاريخ المقدس والتاريخ الملوث، فيروى لنا أن «إينياس» قد جاء إلى إيطاليا حين كان «عبدون»[١٢] قاضيًا فى إسرائيل، وأن آخر أعمال الاضطهاد سيتم فى عهد رجل معادٍ للمسيح، غير أن موعد ذلك لا يزال مجهولاً.

وبعد أن يورد فى كتابه فصلاً رائعًا يهاجم به التعذيب كوسيلة من وسائل المحاكمات، يمضى القديس أوغسطين فى حديثه متحديًا الأكاديميين المحدثين الذين ذهبوا إلى وجوب الشك فى كل شىء؛ «إن كنيسة المسيح تمقت هذه الشكوك على إنها ضرب من الجنون؛ لأن لديها العلم اليقين الذى لا يأتيه الشك أبدًا، فيما تعرفه من أمور»؛ فينبغى أن نؤمن بصدق الكتاب المقدس؛ ويمضى فى حديثه قائلا إنه يستحيل أن تقوم فضيلة حقة بغير ديانة حقة؛ فالفضيلة الوثنية «ينتهكها الشياطين القذرون الوقحون بنفوذهم»، فما هو فضيلة لدى المسيحى، يكون رذيلة عند الوثنى؛ «فهاتيك الأشياء التى تعدها (الروح) من الفضائل، وبذلك تتصرف إليها بكل قوتها، إذا لم ترجع فى أصلها إلى الله، فهى بغير شك إلى الرذائل أقرب منها إلى الفضائل»؛ فأولئك الذين لا ينتمون إلى هذه الجماعة (الكنيسة) سيعانون شقاء أبديًا؛ «إنه فى معاركنا التى تنشب بيننا على هذه الأرض، إما أن ينتصر الألم، ثم يمحو الموت إحساسنا بذلك الألم، وإما أن تنتصر غرائزنا الطبيعة فيمحى الألم بانتصارها؛ أما هناك، فالألم سيظل قائمًا إلى الأبد، وستعانى غرائزنا الطبيعة عذابًا إلى الأبد، كلاهما يبقى إلى الأبد قائمًا لكى يظل العقاب المحكوم به موصولاً غير مقطوع».

وهنالك بعثان: بعث للروح عند الموت، وبعث للجسد فى يوم الحساب، وبعد مناقشته لطائفة مختلفة من المشكلات الخاصة «بالعهد الألفىّ السعيد» (أى النعيم الموعود) وبما يترتب على ذلك من أفعال يأجوج ومأجوج، ينتقل إلى نص وارد فى الجزء الثانى من «التسالونيكيين» (ج٢، ١١، ١٢) وهو: «إن الله سيغشى على قلوبهم بوهم قوى، فيصدقون الكذب، وتحق عليهم جميعًا اللعنة، أولئك الذين لم يؤمنوا بالحق، بل وجدوا متعتهم فى الفجور»؛ فقد يعتقد بعض الناس أن من الإجحاف أن يبدأ الله القادر على كل شىء بخداعهم، ثم يعاقبهم على

انخداعهم؛ لكن القديس أوغسطين لا يرى فى ذلك شيئًا من تناقض: «فما دامت قد حقت عليهم اللعنة فهم على ضلال، وماداموا على ضلال فقد حقت عليهم اللعنة؛ وضلالهم قضاء خفى من اللّٰه عليهم، وهو خفى بما يقتضيه العدل، وعادل عدلاً خفيًا؛ هذا هو حكم اللّٰه الذى ما انفك يحكم منذ بدأ العالم» ويعتقد القديس اوغسطين ان اللّٰه قد قسم الإنسان قسمين: من رضى عنهم ومن غضب عليهم لا على أساس حسناتهم أو سيئاتهم، بل قسمهم هكذا جزافًا؛ فالكل على السواء يستحقون اللعنة، وعلى ذلك فليس لدى المغضوب عليهم ما يبرز تذمرهم مما أصابهم؛ ويتضح من الفقرة السالفة المقتبسة من القديس بولس، أن الأشرار اشرار لأنهم من المغضوب عليهم، وليسوا هم بالمغضوب عليهم لأنهم أشرار.

وبعد بعث الجسد، ستحترق أجساد الذين حقت عليهم اللعنة احتراقًا ابديًا دون أن تفنى؛ وليس فى ذلك من عجب، فهو يحدث للسمندر (حيوان خرافى) كما يحدث لجبل إطنه؛ وعلى الرغم من أن الشياطين ليس لها أجساد مادية، إلا أنه من الممكن إحراقها بنار مادية؛ وليس عذاب الجحيم مما يطهر الأدران ولن تخف حدته بشفاعات الأولياء، وقد اخطأ «اوريجن» فى ظنه بأن الجحيم ليست أبدية؛ وستحق اللعنة على الزنادقة وعلى الكاثوليك الآثمين.

وينتهى الكتاب بوصف رؤية القديس له فى السماء، ورؤيته للنعيم الأبدى فى «مدينة اللّٰه».

قد لاتتضح اهمية هذا الكتاب من الخلاصة التى أسلفناها فالجانب ذو الأثر من جوانى الكتاب هو فصله «الكنيسة» عن «الدولة» بما يترتب على ذلك فى وضوح، من أن «الدولة» لا تستطيع أن تكون جزءًا من «مدينة اللّٰه» إلا إذا خضعت للكنيسة فى كل الأمور الدينية؛ ولقد لبث هذا المبدأ هو مبدأ الكنيسة منذ ذلك التاريخ؛ فالقديس أوغسطين هو الذى أمد «الكنيسة الغربية» خلال العصور الوسطى كلها، وإبان ازدياد السلطة البابوية شيئًا فشيئًا، وفى كل ما نشب بين البابا والإمبراطور من صراع، أقول إن القديس أوغسطين هو الذى امد الكنيسة الغربية فى كل ذلك بالأساس النظرى الذى تقيم عليه سياستها؛ لقد كانت «الدولة اليهودية» إبان العصر الأسطورى الذى ساده «القضاة»، وإبان الفترة

التاريخية التى أعقبت العودة من الأسر البابلى، دولة دينية، وكان على «الدولة المسيحية» أن تحذو حذوها فى هذا الصدد؛ ولقد تمكنت الكنيسة إلى حد كبير من تحقيق المثل الأعلى المتمثل فى «مدينة الله» بفضل ضعف الأباطرة وضعف الكثرة الغالبة من الملوك الغربيين فى العصور الوسطى؛ أما فى الشرق، حيث كان الإمبراطور قويًا، فلم يتم هذا التطور أبدًا؛ وظلت الكنيسة أكثر خضوعًا للدولة بكثير، عما آلت إليه فى الغرب.

وجاءت «حركة الإصلاح الدينى» فأحيت مذهب القديس أوغسطين فى الخلاص، لكنها نبذت تعاليمه النظرية، واتبعت إرزم [١٤] ويرجع ذلك منها ـ إلى حد كبير ـ إلى ضرورات المواقف العملية التى نجمت عن صراعها مع الكاثوليكية؛ غير أن الإرزمية البروتستنتية لم تكن مخلصة بكل قلبها للحركة، ولذلك ظل أكثر اتباع البروتستنتية تدينًا، متأثرين بالقديس أوغسطين؛ فأخذ «منكرو التعميد» و «رجال الملكية الخامسة» و«الكويكريون» عن أوغسطين جزءًا من تعاليمه، ولو أنهم كانوا أقل منه اهتمامًا بسلطة الكنيسة؛ لقد تمسك أوغسطين بالمبدأ القائل بأن كل شىء قد خط قدره قبل خلقه، كما تمسك بمبدأ التعميد من أجل الخلاص من الخطيئة، لكن هذين المبدأين لا يتسق أحدهما بالآخر اتساقًا تامًا، فنبذ البروتستنت المتطرفون الثانى منهما؛ ومع ذلك فقد لبثت فلسفتهم فى الحشد والنشر تابعة لأوغسطين.

وقليل مما جاء فى كتاب «مدينة الله» مبتكر أصيل؛ ففلسفته الحشر والنشر فيه مستمدة من أصول يهودية، جاء معظمها إلى المسيحية عن طريق «كتاب الوحى»؛ ومبدأ الجبرية والاختيار مستمد من القديس بولس، ولو أن القديس أوغسطين قد طوره تطورًا أخصب امتلاء، وأكثر منطقًا، مما نجده عليه فى «الرسائل» والتفرقة بين التاريخ المقدس والتاريخ الملوث مبسوطة بسطًا واضحًا فى «العهد القديم» وكل ما عمله القديس أوغسطين هو المطابقة بين عناصرها، وعقد الصلة بينهما وبين تاريخ عصره، على صورة تجعل المسيحيين يتقبلون سقوط الإمبراطورية الغربية وما أعقب ذلك من فترة سادها الفوضى، دون أن ينال ذلك من عقيدتهم الدنية فيرجها فى نفوسهم رجًا عفيفًا بغير موجب.

إن التاريخ كما يصوره اليهود ـ فى ماضيه ومستقبله ـ يصادف قبولاً فى نفوس المظلومين والمنحوسين فى كل العصور؛ فوفق القديس أوغسطين بين هذه الصورة للتاريخ وبين مقتضيات العقيدة المسيحية، كما وفق ماركس بينها وبين الاشتراكية؛ فلكى تفهم ماركس من الوجهة النفسية، عليك باستخدام القاموس الآتى فى تفسير الألفاظ:

يهواه = المادية الديالكتيكية

المسيح = ماركس

الأخيار = سواد الشعب

الكنيسة = الحب الشيوعى

الظهور الثانى = الثورة

جهنم = عقاب الراسمالية

النعيم الموعود = الدولة الواحدة الشيوعية

فالألفاظ التى إلى اليمين تعبر عن المضمون الشعورى الذى تحويه الألفاظ التى إلى اليسار؛ وهذا المضمون الشعورى الذى يألفه الذين نشأوا فى جو مسيحى أو يهودى، هو الذى يقرب فلسفة ماركس فى الحشر والنشر إلى الأذهان فيصدقها الناس؛ وتستطيع أن تعد قاموسًا شبيهًا بهذا للنازيين، غير أن تصوراتهم أوضح من تصورات ماركس ميلاً إلى «العهد القديم» الخالص، وبعدًا عن المسيحية؛ ومسيحهم أقرب شبهًا بالمقابيين منه بالمسيح.

ثالثًا . مشكلة پلاجيوس

ينصرف أوغسطين فى جزء كبير من أقوى جوانب لاهوته أثرًا إلى مناهضة زندقة پلاجيوس؛ وقد كان «پلاجيوس» هذا رجلاً من «ويلز»، واسمه الحقيقى «مورجان» ومعناها «رجل البحر» ، وهو نفسه معنى لفظة «پلاجيوس» فى اليونانية؛ وكان رجلاً من رجال الكنيسة المثقفين المحببين إلى النفوس، ولم يذهب فى تعصبه الدينى إلى ما ذهب إليه كثيرون من معاصريه؛ فقد آمن بالإرادة

الحرة وشك فى مبدأ الخطيئة الأولى، وذهب إلى أن الناس حين يتصرفون بمقتضى الفضيلة، فإنما يفعلون ذلك بفضل ما يبذلونه من جهد أخلاقى، فإذا جاء فعلهم صوابًا، وكانوا من الأرثوذكس، ذهبوا إلى الجنة جزاء ما أتوا من فضيلة.

فعلى الرغم من أن هذه الآراء قد تبدو الآن بغير جديد يستوقف النظر، إلا أنها قد سببت فى ذلك العصر اضطرابًا شديدًا، وأعلن أنها زندقة، وكان ذلك يرجع فى أغلبه إلى جهوده بذلها القديس أوغسطين؛ ومع ذلك فقد صادفت نجاحًا ملحوظًا، وإن يكن نجاحًا إلى حين؛ فاضطر أوغسطين إلى الكتابة إلى رئيس الكنيسة فى أورشليم، يحذره من هذا الكنسى الزنديق الماكر، الذى حمل عددًا كبيرًا من رجال اللاهوت فى الشرق على اعتناق آرائه؛ وحتى بعد اتهامه، قام قوم آخرون يطلق عليهم «أشباه البلاجيين» يدافعون عن مبادئه بعد وضعها فى صورة مخففة، ولم تستطع تعاليم القديس أوغسطين الأشد من معارضتها صفاء، أن تظفر بنصر كامل ـ خصوصًا فى فرنسا ـ إلا بعد زمان طويل، ففى فرنسا تم اتهام «أشباه البلاجيين» الزنادقة نهائيًا فى «مجمع أورنج» سنة ٥٢٩ .

ذهب القديس أوغسطين إلى أن آدم ـ قبل «السقوط» ـ كانت له إرادة حرة، وكان فى مستطاعه أن يمتنع عن اقتراف خطيئته، لكنه لما أكل التفاحة هو وحواء، دخلهما الفساد الذى انتقل منهما إلى خلفهما كله، ولم يعد أحد من هذا الخلف يستطيع بقوته الخاصة أن يمتنع عن الخطيئة؛ فلا سبيل أمام الناس إلى حياة الفضيلة إلا برحمة من الله؛ ولما كنا جميعًا قد ورثنا خطيئة آدم، حقت علينا اللعنة الأبدية جميعًا؛ وكل من يموت بغير تعميد ـ حتى الرضع من الأطفال ـ مصيره جهنم حيث يصلى عذابًا لا ينتهى؛ وليس من حقنا أن نتذمر من هذا الجزء، لأننا جميعا أشرار (وقد ذكر القديس فى كتاب «الاعترافات» الجرائم التى اقترفها وهو فى المهد)؛ لكن الله برحمته ـ التى يرحم بها من يشاء ـ يختار فريقا ممن نالهم التعميد، فيذهب به إلى الجنة، وهؤلاء هم المرضى عنهم، لكنهم لا يذهبون إلى الجنة لأنهم خيرون؛ فنحن كلنا فاجرون فجورًا تامًا، إلا من شاء الله برحمته أن يرفع عنه فجوره، وهذه الرحمة الإلهية قاصرة على من رضى عنهم؛

ولا تستطيع أن تجد علة لخلاص فريق ولعنة فريق آخر، فذلك محض اختيار من الله لا تدفعه إليه الدوافع؛ فاللعنة برهان على عدالة الله، والخلاص برهان على رحمته، وكلاهما معا يكشفان عما يتصف به الله من خير.

إن الحجج التي تؤيد هذا المبدأ القاسي - ذلك المبدأ الذى أحياه «كلفن» وأقلعت عنه الكنيسة الكاثوليكية منذ ذلك الحين - موجودة فى كتابات القديس بولس، خصوصًا فى «رسالته» إلى الرومان؛ وهى حجج يتناولها أوغسطين كما يتناول القانون رجل القانون، فشرحه لها يدل على قدرته، حتى لقد أخرج من النصوص كل ما يمكن استخلاصه منها من المعانى؛ ولا يسعك فى النهاية إلا أن تقول عن بعض النصوص بعد إفرادها وعزلها عن بقية النصوص، إنها تحمل من المعنى ما يزعم لها أوغسطين، لا أن تقول إن القديس بولس قد ذهب إلى هذا المبدأ أو ذاك مما قد استخلصه أوغسطين من النصوص؛ فقد يبدو لنا غريبًا ألا يقع القول بلعنة الأطفال غير المعتمدين موقعًا أليمًا فى النفوس، وإنه على العكس من ذلك، يتخذ دليلاً على أن الله خير؛ غير أن اعتقاده فى خطيئة الإنسان قد ملأ شعاب نفسه حتى لقد آمن حقا بأن الأطفال حديثى الولادة أعضاء من جسم الشيطان؛ وتستطيع أن ترد شطرًا كبيرًا من الجوانب التى هى أقسى جوانب الكنيسة فى العصور الوسطى، إلى إحساس أوغسطين، هذا الإحساس المكتئب بما يعم الكون من إثم.

ولا يصطدم أوغسطين اصطدامًا حقيقيًا إلا بمشكلة عقلية واحدة، وليست هذه المشكلة هى العجب فى حسرة من أن يخلق الإنسان إطلاقًا، مادامت الأغلبية العظمى من البشر قد كتب عليها أن تَصلَّى عذابا سرمديًا؛ إنما مشكلته هى هذه: إذا كانت الخطيئة الأولى قد ورثها الناس عن آدم - كما يذهب القديس بولس فى تعاليمه - إذًا فلابد أن تكون الروح - مثل الجسد - وليدة الأبوين، ذلك لأن الخطيئة خطيئة الروح لا الجسد؛ فهو يرى فى هذا الرأى مشكلات عسيرة، لكنه يقول إنه مادام الكتاب المقدس قد سكت عنها فيستحيل أن يكون الوصول إلى رأى صحيح فيها مما يهم فى موضوع الخلاص، وعلى ذلك فهو يترك المشكلة بغير حل.

إنه لأمر عجيب أن يعنى آخر من ظهر من رجال ذوى قدرة عقلية قبل العصور المظلمة، لا بإنقاذ المدنية أو طرد البرابرة أو إصلاح مفاسد الإدارة الحكومية، بل يعنون بالتبشير بحسنات عدم زواج المرأة وبما ينزل على الأطفال غير المعمدين من لعنة؛ فإذا علمنا أن هذه هى الشواغل الرئيسية التى أسلمتها الكنيسة إلى البرابرة الذين اعتنقوا المسيحية، لم يعد أمامنا ما يبرر العجب من أن العصر الذى تلا ذلك، قد بز معظم العصور التى تقع فى المراحل التاريخية وقوعًا صريحًا، فى مدى ما ساده من قسوة وخرافة.

الهوامش

(١) الاعترافات، الكتاب الحادى عشر، الفصل العشرون.

(٢) المرجع نفسه، الفصل الثامن والعشرون.

(٣) المرجع نفسه، الفصل الثلاثون.

(٤) مدينة الله، ج١، ٣١ .

(٥) مدينة الله، ج١، ٣٥ .

(٦) مدينة الله، ج٢، ١٤ .

(٧) لم يكن أوغسطين مبتكرًا لهذه الحجة، بل هى مستقاة من عضو شكاك من أعضاء الأكاديمية، وهو «كارنيدس» ـ راجع Cumont فى كتابة «الديانات الشرقية فى الوثنية الرومانية» ص ١٦٦ .

(٨) مدينة الله، ج٨، ٥ .

(٩) فى الأصل الإنجليزى مقابلة لفظية بين كلمتىdeficient و efficient وبين كلمتى effect ,defect مما يتعذر نقله إلى العربية (المعرب)

(١٠) الرومان فصل ٦، التسالونيون فصل ٤ .

(١١) مدينة الله، فصل ١٤ ـ ١٥ .

(١٢) الفلاطيون ج٢، ١١ ـ ١٤ .

(١٣) لا نعرف عن «عبدون» إلا أن له أربعين ولدًا وثلاثين ابنًا من أبناء اخوانه، وان هؤلاء جميعا ركبوا قميرا (القضاة، اصحاح ١٢، ١٤).

(١٤) المذهب الإرزمى يقول بوجوب خضوع الكنيسة للدولة.

الفصل الخامس

القرنان الخامس والسادس

شهد القرن الخامس غزوة البرابرة وسقوط الإمبراطورية الغربية؛ فبعد موت أغسطين سنة ٤٣٠، لم يكن ثمة فلسفة إلا قليلاً؛ إذ أن ذلك القرن الخامس قد سادته أفعال التدمير، ومع ذلك، فهى نفسها الأفعال التى رسمت - إلى حد كبير - الخطوط التى كانت أوروبا لتسير عليها فيما بعد، وهى فى طريقها إلى التطور؛ فهو القرن الذى غزا فيه الإنجليز بريطانيا، ليجعلوها بهذا الغزو «إنجلترا (أى أرض الإنجليز)، وهو كذلك القرن الذى حولت فيه غزوة «الفرنكيين» بلاد الغال حتى أصبحت «فرنسا»، وهو القرن الذى غزا فيه الواندال أسبانيا، فخلعوا اسمهم على «الأندلس»؛ وفى أواسط هذا القرن، حوّل القديس باتريك أهل أيرلندا إلى المسيحية؛ وحدث ذلك فى أرجاء العالم الغربى كله، أن قامت ممالك جرمانية جافية، بعد زوال الحكومة المركزية التى كانت تسود الإمبراطورية، فلم يعد هناك إمبراطور، وأهملت الطرق العظيمة فتقطعت، وأسدت الحروب ستاراً على التجارة التى كانت تقوم على نطاق واسع، وعادت الحياة من جديد إلى الانحصار فى حدود إقليمية من الوجهة السياسية والوجهة الاقتصادية معًا؛ ولم يبق للسلطة المركزية وجود إلا فى «الكنيسة»، وحتى هناك، كان الاحتفاظ بالسلطة المركزية أمرًا عسيرًا.

وكان القوط أهم القبائل الجرمانية التى غزت الإمبراطورية فى القرن الخامس، فقد كان «الهون» دفعوهم إلى الرب بهجمات شنوها عليهم من الشرق؛

وحاولوا بادئ ذى بدء أن يفتحوا الإمبراطورية الشرقية، لكنهم منوا بالهزيمة، فأداروا وجوههم نحو إيطاليا، وكانوا منذ عهد ديوقلتيان يُستخدمون للرومان جنودًا مرتزقة، فعلمهم ذلك من فنون الحرب أكثر مما كان يتاح للبرابرة أن يتعلموه بغير هذا السبيل؛ وحدث سنة ٤١٠ أن اجتاح «الارك» ملك القوط مدينة روما، لكن لقى حتفه فى السنة نفسها؛ وأسدل «أودوفاكر» ـ ملك الأستروقوط ـ ستار الختام على الإمبراطورية الغربية عام ٤٧٦؛ وظل يحكم حتى سنة ٤٩٣، وعندئذ اغتاله غادر من أبناء الأوستروقوط أنفسهم، وهو «ثيودورك» الذى كان ملكًا على إيطاليا حتى سنة ٥٢٦؛ وسأعود إلى الحديث عنه بعد قليل، فله خطره فى التاريخ وفى الأساطير سواء بسواء؛ فهو الذى تراه مذكورًا فى «أغنية الظلام». (فى الأدب الألمانى، معروفة باسم نيبلَنْچِنْليد) باسم «ديتريش ڤون برن» (و«برن» هى هنا ڤيرونا).

وفى الوقت نفسه ثبّت الواندال أقدامهم فى أفريقيا، والڤيسيقوطيون فى جنوبى فرنسا، والفرنكيون فى شمالها.

وفى غضون الغزوة الجرمانية، جاءت غارات «الهون» بزعامة «أتلا»؛ وقد كان «الهون» من سلالة منغولية، ومع ذلك كثيرًا ما ارتبطوا فى الأذهان بالقوط؛ على أنهم ـ رغم ذلك ـ حين جاءت الساعة الفاصلة فى غزوهم للغال سنة ٤٥١، اعتركوا مع القوط واستطاع القوط والرومان معًا أن يدحروهم فى ذلك العام عند «شالون»؛ وعندئذ وجّه «أتلا» هجماته إلى إيطاليا، وفكر فى السير إلى روما، لولا أن البابا «ليو» ثبط من عزيمته، مذكرًا إياه أن «الارك» قد مات بعد اجتياحه لروما، بيد أن امتناعه عن غزو روما لم يمد فى أجله، إذ وافته منيته فى العام التالى، وانهارت قوة «الهون» بعد موته.

وفى هذه الفترة التى سادها الفوضى؛ اضطربت «الكنيسة» كذلك من أجل جدال معقّد الأطراف دار حول مسألة «التجسيد»؛ وكان طرفا الجدال رجلين من رجال الكنيسة، هما «كيرلس» و«نسطوريوس» وقد انتهى الأمر ـ بفعل المصادفة أو ما يشبهها ـ أن أعلن الأول قديسًا، والثانى زنديقًا؛ كان «القديس كيرلس» بَطْرَق الإسكندرية من سنة ٤١٢ تقريبًا حتى موته سنة ٤٤؛ وكان «نسطوريوس» بَطْرَق

القسطنطينية؛ وكان موضوع النقاش هو العلاقة بين إلهية المسيح وإنسانيته، فهل فى المسيح شخصان: شخص إلهى وآخر إنسانى؟ هذه هى وجهة نظر «نسطوريوس»؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك فهل طبيعته واحدة، أم أن فى شخصه طبيعتين، طبيعة إنسانية وأخرى إلهية؟ لقد اثارت هذه المسائل فى القرن الخامس ما يكاد لا يصدقه الإنسان من الحماسة والغضب؛ «فقد دبّ خلاف خفىٌّ لا سبيل إلى تلافيه، بين أولئك الذين كانوا أخوف ما يكونون من خلط إلهية المسيح بإنسانيته، وأولئك الذين كانوا أحرص ما يكونون على ألا يُفرقوا بين هذين الجانبين فى المسيح»[١].

كان «القديس كيرلس» المدافع عن وحدة المسيح، رجلاً غيورًا على الدين غيرة فيها هوس التعصب؛ فاستخدم منصبه، منصب البطرق، فى إثارة المذابح ضد الجالية اليهودية فى الإسكندرية، وقد كانت جالية كبيرة جدًا؛ واشهر ما يشتهر به، هو محاكمته ومعاقبته لـ«هيباشيا» غير مستند إلى قانون، وهى سيدة ممتازة انصرفت ـ فى عهد سادة التعصب الدينى ـ إلى فلسفة الأفلاطونية الجديدة، واتجهت بمواهبها إلى الرياضة، «فانتزعت من عربتها انتزاعًا، وعُريت عن ثيابها، وجُرت إلى الكنيسة، وذُبحت ذبحًا وحشيًا على يدى «بطرس القارئ» وطائفة من المتهوسين الدينيين الغلاظ القلوب القساة بغير رحمة؛ وكُشط لحمها عن عظامها بمحارٍ حاد الأطراف، وقُذف فى النار بأعضاء جسدها وهى ترتعش بالحياة؛ لقد كانت المحاكمة العادلة والعقاب العادل كلما أخذ مجراهما، يعودان فيختفيان بما يُقدم من الهدايا التى تجىء فى آونتها المناسبة لذلك»[٢]؛ وبعدئذ لم يعكر الفلاسفة صفو الإسكندرية أبدًا.

وآلم «القديس كيرلس» أن يعلم أن القسطنطينية قد ضلت سواء السبيل بتعاليم بَطرَقها «نسطوريوس» الذى ذهب إلى أن فى المسيح «شخصين»: أحدهما إنسانى والآخر إلهى؛ وعلى هذا الأساس عارض «نسطوريوس» ما أخذ عندئذ يشيع؛ وهو تسمية «العذراء» «أمّ الله»، قائلاً إنها لم تكن سوى أم «الشخص» الإنسانى من المسيح، على حين أن «الشخص» الإلهى منه ـ وهو الله ـ لا أم له؛ وانقسمت الكنيسة رايين فى هذا الموضوع؛ فعلى وجه التقريب يمكن القول بأن

الأساقفة فيما يقع شرقى السويس أيدوا «نسطوريوس» بينما أيّد أساقفة غربى السويس «القديس كيرلس»، وعُقِدَ مجلس فى أفسوس سنة ٤٢١ ليفصل فى الأمر، ووصل أساقفة الغرب قبل زملائهم؛ واخذوا يغلقون الأبواب فى وجوه من جاءوا بعد ذلك، ويفصلون فى عجلة المتحمس بما يؤيد «القديس كيرلس» الذى كان يراس الاجتماع، «هذا الصخب الأسقفى، الذى يبعد عنا ثلاثة عشر قرنًا، قد خلع على نفسه مسحة من وقار، حين أطلق على نفسه المجلس المسكونى الثالث»[٢].

ونتيجة لهذا الاجتماع، وُصِمَ نسطوريوس بالزندقة؛ فلم يَنقُص ما حُكم عليه به، لكنه أصبح مؤسسًا للمذهب النسطورى، الذى كان له أتباع كثيرون فى سوريا وفى أرجاء الشرق جميعًا، وبعد أن انقضت على ذلك عدة قرون، باتت النسطورية من القوة فى الصين بحيث خيِّل للناس أن الفرصة قد سنحت لها لتكون هى الديانة الثابتة الدعائم؛ ولما ذهب المبشرون المسيحيون من أهل إسبانيا والبرتغال، إلى الهند فى القرن السادس عشر، وجدوا نسطوريين هناك؛ وترتب على اضطهاد الحكومة الكاثوليكية فى القسطنطينية للنسطوريين، تنافر ساعد المسلمين على غزوهم لسوريا.

وكان للنسطوريين لغة استطاعت فصاحتها أن تغرى كثيرين بالانضمام إليهم، لكن الديدان قد أتت على تلك اللغة فأكلتها، أو عل الأقل هذا ما يؤكدون لنا صدقه.

وعرفت «أفسوس» كيف تُحِلّ «العذراء» محل «أرتميس» لكنها رغم ذلك ما فتئت تشتعل بالحماسة لإلاهتها «أرتميس» كما كانت حالها فى عهد القديس بوسل سواء بسواء؛ وقيل إن العذراء دفنت هناك؛ وبعد موت «القديس كيرلس» حاول رؤساء الطائفة الدينية فى أفسوس أن يدفعوا بنصرهم إلى آخر شوطه، فتردّوا فى زندقة من نوع يناقض زندقة «نسطوريوس»، وهى ما يطلق عليه اسم «الزندقة القائلة بالطبيعة الواحدة» ومؤدى ما تذهب إليه هو أن المسيح ذو طبيعة واحدة فقط؛ ولو قد كان القديس كيرلس لا يزال عندئذ حيًا، لأيّد هذا الرأى تأييدًا لا شك فيه، وأصبح بذلك زنديقًا؛ وأيّد الإمبراطور ما ذهب إليه مجمع

الرؤساء الدينيين فى ذلك، لكن البابا أنكره؛ وأخيرًا استطاع البابا ليو ـ وهو نفس البابا الذى صرف «أتلا» عن غزو روما ـ استطاع فى العام الذى وقعت فيه معركة شالون، أن يجمع مجلسًا مسكونيًا فى شلسيدون سنة ٤٥١، وقرر ذلك المجلس رفض ما أخذ به «موحدو طبيعة المسيح»، ثم فَصَلَ القول فى صحة المبدأ الأرثوذكسى فى «التجسيد»؛ فقد كان مجلس أفسوس قرر أن فى المسيح «شخصًا» واحدًا، وجاء مجلس شلسيدون وقرر أنه (أى المسيح) كائن فى «طبيعتين» إحداهما إنسانية والأخرى إلهية، وكان للبابا كل الأثر فى الانتهاء إلى هذا القرار.

ورفض «موحدو طبيعة المسيح» ـ كما فعل النسطوريون ـ أن يخضعوا لما تقرر فى شأنهم؛ وكادت مصر عن بكرة أبيها أن تصطنع زندقة أولئك «للوحدين»، ثم انتشرت تلك الزندقة صاعدة مع النيل حتى بلغت بلاد الحبشة؛ وإنا لنذكر ها هنا أن موسولينى قد جعل زندقة أهل الحبشة من بين الأسباب التى تبرر فتحه لبلادهم؛ وأما زندقة مصر ـ فقد فعلت ما فعلته الزندقة المضادة لها فى سوريا ـ وأعنى بذلك أنها هيأت سبيل الفتح أمام العرب.

وظهر خلال القرن السادس أربعة رجال من ذوى الأهمية الكبرى فى تاريخ الثقافة، وهم: «بيثيوس» و«جيستنيان» و«بندكت» و«جروبجورى العظيم» وسأجعل من الحديث عنهم موضوع البحث الرئيسى فى بقية هذا الفصل وفى الفصل الذى يليه.

لم يكن غزو القوط لإيطاليا بمثابة الختام للمدينة الرومانية؛ فقد كانت الحكومة المدنية فى إيطاليا رومانية خالصة فى عهد «ثيودورك» ملك إيطاليا والقوط؛ ونعمت إيطاليا بالسلام وبالتسامح الدينى (حتى النهاية تقريبًا) وكان الملك شابًا مليئًا بالحياة، فعيّن القناصل، وحافظ على القانون الرومانى، واحتفظ بمجلس الشيوخ؛ ولما قصد إلى روما، كانت أولى زياراته زيارة إلى مجلس الشيوخ.

وعلى الرغم من أن «ثيودورك» كان آريًا، فقد لبث على صلات الود مع الكنيسة حتى أواخر سنيه؛ ثم حدث سنة ٥٢٣ أن وجّه الإمبراطور «يوستين» التهم إلى الآرية، فأثار ذلك عوامل الغيظ فى نفس «ثيودورك» وكان ثمة ما يبرر

خوفه، لأن إيطاليا كانت كاثوليكية، وكانت قمينة أن تندفع بالتعاطف الدينى إلى الوقوف إلى جانب الإمبراطور؛ واعتَقدَ ـ صوابًا أو خطأ ـ أن قد كان هناك مؤامرة يشترك فيها رجال من حكومته؛ فأدى به ذلك إلى أن يأمر بالسجن ثم بالإعدام على وزيره عضو الشيوخ «بيثيوس» الذى كتب كتابه «عزاء من الفلسفة» وهو سجين.

و«بيثيوس» شخصية فريدة، قرأ له الناس خلال العصور الوسطى كلها، وأعجبوا بها؛ وما فتئوا يعدّونه مسيحيًا متحمسًا لعقيدته، ويعاملونه كأنما هو يوشك أن يكون فى اعتبارهم واحدًا من «الآباء» ومع ذلك فكتابه «عزاء من الفلسفة» الذى كتبه سنة ٥٢٤ وهو فى سجنه يرقب الإعدام، أفلاطونىٌّ خالص، نعم إنه لا يقدم برهانًا على أنه لم يكن مسيحى العقيدة، إلا أنه يبيّن أن الفلسفة الوثنية كانت تتملكه بقبضة أقوى جدًا مما يتملكه به اللاهوت المسيحى؛ وبعض المؤلفات الدينية ـ وخصوصًا كتاب فى «الثالوث» ـ يُنسب إليه، لكن كثيرين من ذوى الكلمة العلمية المسموعة يرون أن النسبة باطلة؛ ومع ذلك فالأرجح أن هذه المؤلفات المنحولة له هى التى جعلت العصور الوسطى تنظر إليه باعتباره مسيحيًا متأصل العقيدة، وبذلك أتيح لها أن تتشرب منه كثيرًا من النزعة الأفلاطونية، ولولا ذلك، لظلت تنظر إلى تلك الأفلاطونية نظرة مشوبة بالارتياب.

والكتاب (عزاء من الفلسفة) يتناوبه الشعر والنثر؛ فـ«بيثيوس» حين يعبر عن نفسه، يُطلق حديثه نثرًا، ثم يجعل «الفلسفة» تردّ فى كلام منظوم؛ وثمة قدر من الشبه بينه وبين دانتى فى هذا، وليس من شك فى أن دانتى قد تأثر به فى «الحياة الجديدة».

يبدأ كتاب «العزاء» ـ الذى يسميه «جِبن» بحق «الكتاب الذهبى» ـ بعبارة تقول إن سقراط وأفلاطون وأرسطو هم الفلاسفة بالمعنى الصحيح؛ وأما الرواقيون والأبيقوريون ومن إليهم، فأدعياء مغتصبون، قد انخدع فيهم سواد الناس ضلالاً، فعدُّهم أصدقاء للفلسفة؛ ويقول «بيثيوس». إنه قد استمع إلى أمر الفيثاغوريين أن «يتبع الله» (أى أنه لم يستمع إلى أمر المسيحية فى ذلك)؛ والسعادة ـ لا اللذة ـ هى الخير، على أن السعادة والنعيم شىء واحد؛ والصداقة «شىء غاية فى

القداسة»؛ وهو يذكر كثيرًا من المبادئ الأخلاقية التى تتفق اتفاقًا شديدًا مع المبادئ الرواقية، والتى استمدها فى حقيقة الأمر من «سنكا»؛ وفى الكتاب تلخيص منظوم لبداية «طماوس»، ثم يتلو ذلك جزء كبير من الميتافيزيقا الأفلاطونية الخالصة؛ وهو يقول إن النقص دون الكمال قصور يتضمن وجود النموذج الكامل؛ وهو يعتقد فى صحة النظرية التى تقول إن الشر حرمان من بلوغ الكمال؛ وينتقل بعد ذلك إلى رأى فى وحدة الوجود، كان ينبغى أن يثير نفوس المسيحيين عليه، لكنه لم يفعل لسبب ما؛ وهو يقول إن «نعمة البركة» و«الله» هم الخيران الأساسيان، ولذلك فهما اسمان على شىء واحد؛ «لقد جعلت السعادة نصيب الإنسان بفضل اكتسابه لقدسية الإله» «إن من يكتسبون قدسية الإله يصبحون آلهة؛ ومن ثم كان كل سعيد إلهًا، ولما كان هنالك إله واحد بطبيعة الحال، أمكن أن يكون ثمة آلهة كثيرة بالمشاركة فى صفة الألوهية» «إن كل ما يسعى إليه الإنسان، فى مجموعه وأصله وأسبابه، هو كما يقال حقًا صفة الخير» «وإن عنصر الله لا يتألف من شىء إلا صفة الخير» فهل يمكن أن يفعل الله شرًا؟ لا، وإذًا فليس الشر شيئًا، ما دام فى مستطاع الله أن يفعل كل شىء؛ إن ذوى الفضيلة من الناس أقوياء دائمًا، وذوى الرذيلة منهم ضعفاء دائمًا؛ فكلاهما ينشد الخير، لكن لا يظفر به إلا ذوو الفضيلة؛ والأشرار أتعس حظًا إذا فروا من العقاب، منهم إذا تعرضوا له؛ «وليس فى حكماء الناس متسع للكراهية».

ونغمة الكتاب أقرب شبهًا بأفلاطون منها بأفلوطين؛ وليس فيه أثر من خرافة أو من تفكير يعبر عن نظرة مريضة، مما كان يسود ذلك العصر، كلا ولا تجد فيه شيئًا من وسواس الخطيئة، ولا إسرافًا فى استهداف ما لا يمكن بلوغه؛ بل ترى فيه هدوءًا فلسفيًا بلغ الكمال، ولو قد كتب هذا الكتاب فى عهد ازدهار لكاتبه، لكان الأرجح أن يقول عنه الناس إنه دليل على غرور صاحبه بنفسه، لكنه كُتِبَ فى السجن، حين كان صاحبه يرتقب الموت، فهو إذًا جدير بمثل الإعجاب الذى نبديه إزاء سقراط كما صوره أفلاطون فى ساعاته الأخيرة.

ولست تجد نظرة إلى العالم شبيهة بنظرته، إلا بعد «نيوتن» وسأقتبس هنا نصًا كاملاً لقصيدة من القصائد الواردة فى الكتاب، وهى لا تختلف فى فلسفتها عن قصيدة «بوب» التى عنوانها «مقالة فى الإنسان»:

إذا أردت أن ترى

نواميس الله بعقل أصفى ما يكون،

فثبِّت بصرك فى السماء.

حيث النجوم تلتزم السير فى افلاكها ساكنة.

فالشمس بنارها الساطعة

لا تَحُول شيئًا من مسار القمر

ولا الدبُّ الشمالى راغب

فى إخفاء شعاعه فى جوف المحيط

فهو يرى

سائر النجوم على أمواج المحيط قابعة

لكنه رغم ذلك ما يزال فى طريقه يسرى

فى عُلياء السماء، لا يمس أمواه المحيط

وضوء الغروب

يدل بعلامات فيه.

على قدوم الليل بظلامه،

ويختفى «لُوسفر» قبل قدوم النهار؛

هذا الحب المتبادل.

يجعل مسالك النجوم قائمة إلى الأبد

ويزيل عن عوالم النجوم فى السماء

كل أسباب القتال والاضطراب الخطير.

هذا الاتفاق الجميل

يربط كل عنصر

فى حدود طبيعته

فترى العناصر احتشدت جماعات متساويات،

فما به بلل يخضع لما فيه الجفاف.

والبرد القارص

تجمعه الصداقة مع ألسنة اللهب

فللنار المرتعشة المكانة العليا

وللأرض الغليظة قرار المحيط العميق.

والعام المزدهر

يتنفس الأريج فى الربيع

والصيف المحرق يحمل سنابل القمح

والخريف يأتينا بالفاكهة من الأشجار المثقلة بالثمر.

والمطر الساقط

يكسب الشتاء رطوبته؛

هذه القوانين تراها تهيئ الغذاء والحياة

لكل ما ترى على وجه الأرض من كائنات

حتى إذا ماتت

جاد ختامها على سنن تلك القوانين

بينما يظل «خالقها» جالسًا على عرشه العالى

ممسكًا بيده زمام العالم كله

فهو للجميع ملك

يحكم بجبروت السادة الأكرمين

منه تنشأ الكائنات وتزدهر وتنمو

وهو قانونها وقاضيها يقرر ما لها من حقوق

فهاتيك الأشياء التى تقطع

شوطها فى جرى سريع خاطف

كثيرًا ما يمسكها بقوته فتبطئ

أو ترى تجوابها قد تحول فجأة إلى سكون

فلولا أنه بقوته

يقيّد ما فيها من جموح

بحيث لا تنساب مطلقة بغير ضابط،

لرأيت هذا القانون الثابت

الذى يجمده الآن كل شىء

قد فسد وانهار؛

ولمّا كانت الأشياء قد بعدت عن أحوالها بعدًا شاسعًا

كان هذا الحب القوى

مشتركًا بينها جميعًا

وهو حب ينشد الخير للأشياء

فيحركها راجعة إلى الأصول الأولى التى من عليائها سقطت

ويستحيل على شىء فى الدنيا

أن يدوم له بقاء

إلا إذا دفعه الحبّ فى الخلف ثانية

بحيث يعود إلى المَعين الذى استقى منه

كيانه أول نشأته

ظل «بيثيوس» حتى النهاية صديقًا لـ«ثيودورك»؛ وكان أبوه قنصلاً وكذلك كان هو وكان ابناه؛ وكان صهره (والد زوجته) «سيماخوس» (وربما كان حفيداً لـ«سيماخوس» الذى كان قد نشب الخلاف الجدلى بينه وبين أمبروز على تمثال «النصر») رجلاً ذا مكانة عالية فى بلاط الملك القوطى؛ وقد طلب «ثيودورك» من «بيثيوس» أن يصلح العملة وأن يثير الدهشة فى نفوس الملوك البرابرة الذين لم يبلغوا مبلغه من التحضر، بآلات مثل الساعة الشمسية والساعة المائية؛ ويجوز أن تحرّره من الخرافات لم يكن غريبًا بالنسبة للعائلات الرومانية الأرستقراطية غرابته فى غيرها، لكن الجمع بين هذه الصفة وبين العلم الواسع والتحمس للصالح العام كان نسيجًا وحده فى عصره؛ فلستُ أرى عالمًا واحدًا فى أوروبا، فى القرنين السابقين لعصره، وفى القرون العشرة التالية له، قد كان له مثلُ تحرره من الخرافة والتعصب؛ وليست حسناته كلها سلبية على هذا النحو، بل هو يمتاز كذلك فى نظرته للأمور بالسموق والحيدة والسمو؛ ولو عاش فى أى عصر لاستلفت الأنظار بامتيازه، وهو موضع دهشة لا تنقضى بالنسبة للعصر الذى عاش فيه.

وترجع شهرة «بيثيوس» فى العصور الوسطى، إلى حد ما، إلى اعتباره شهيد اضطهاد الآريين ـ وهى وجهة نظر بدأت تظهر بعد موته بمائتى عام أو ثلاثة مائة؛ وقد عُد فى «بافيا» قديسًا، لكن قداسته فى الحقيقة لم تُثبت بصفة رسمية، فبينما كان «كيرلس» قديسًا، لم يكن «بيثيوس» كذلك.

ومات «ثيودورك» بعد تنفيذ الإعدام فى «بيثيوس» بعامين، وأصبح جستنيان فى العام التالى إمبراطورًا، ولبث يحكم حتى سنة ٥٦٥، وهى فترة طويلة استطاع خلالها أن يُحدث كثيرًا من الضرر وقليلاً من النفع؛ ولا شك أنه مشهور قبل كل شىء «بالصفوة» لكننى لن أغامر بالحديث فى هذا الموضوع الذى يخص رجال القانون؛ وكان يتصف بعمق تقواه عمقًا أدى به ـ بعد توليه العرش بعامين ـ إلى

إغلاق مدارس الفلسفة فى أثينا، التى كانت الوثنية لم تزل قائمة بها، وهنا ارتحل الفلاسفة المطرودون من مدارسهم إلى بلاد فارس، حيث وجدوا عند ملكها ترحيبًا كريمًا؛ لكنهم صُدموا صدمة عنيفة ـ أعنف فى رأى «جِبُنْ» مما كان يليق بفلاسفة مثلهم ـ لما شهدوه بين الفرس من تعدد الزوجات ومضاجعة المحارم، فعادوا إلى وطنهم، وامّحى ذكرهم فى ظلام النسيان؛ وبعد هذه الفعلة بثلاث سنين (٥٣٢) بدأ جستنيان فعلة أخرى، أحق من سابقتها بالثناء ـ وأعنى بها تشييده لكنيسة القديسة صوفيا؛ ولم أشهد بعينىّ هذا البناء، لكنى رأيت ما عاصره من فسيفساء جميلة فى «رافنا» بما فى ذلك صورٌ لجستنيان وزوجته الإمبراطورة «ثيودورا»؛ وكلاهما معروف بالتقوى، غير أن «ثيودورا» كانت سيدة تأخذ فضائلها بشىء من اليسر، وقد صادفها فى ملعب الحيوان فتزوجها؛ بل ما هو شر من ذلك فى أمرها، هو أنها كانت أميَل إلى أن تكون «موحِّدة لطبيعة المسيح».

وحسبنا ذلك من ذكر مساوئه؛ فيسعدنى أن أقول عن الإمبراطور نفسه إنه كان ذا عقيدة سليمة لا تشوبها شائبة، اللهم إلا فى موضوع «الفصول الثلاثة» وهو موضوع قام فيه الجدال واحتدم؛ لقد كان «مجلس شلسيدون» قرر عن ثلاثة «آباء» من الأرثوذكس أنهم متهمون باعتناق النسطورية؛ فقبلت «ثيودورا» ـ ومعها كثيرون غيرها ـ كل قرارات المجلس إلا هذا القرار؛ على حين أيدت «الكنيسة الغربية» كل قرار أصدره «المجلس»؛ فما وسع الإمبراطورة إزاء ذلك إلا أن تضطهد الباب؛ وكان لها فى نفس جستنيان مكانة عالية، حتى أنها بعد موتها سنة ٥٤٨ أصبحت له ما كان زوجُ الملكة ڤيكتوريا لها بعد موته ثم انتهى به الأمر إلى الانحدار فى مهاوى الزندقة، وفى ذلك يقول مؤرخ معاصر له (إڤاجريوس): «إنه بعد ختام حياته أخذ يتقاضى أجر ما فعل من سوء، وبعد أن فرغ من ذلك، ذهب يلتمس العدالة التى كان حقيقا بها، لدى منصة القضاء فى جهنم».

وطمع جستنيان أن يعود إلى فتح كل ما كان يمكن فتحه من أراضى الإمبراطورية الغربية؛ فغزا إيطاليا سنة ٥٣٥، وظفر بنجاح سريع ضد القوط أول الأمر؛ فقد رحب به السكان المعتقون الكاثوليكية، وجاء ممثلاً لروما ضد البرابرة

لكن القوط جمعوا شملهم. وامتدت الحرب ثمانية عشر عامًا، عانت خلالها روما ـ بل إيطاليا بصفة عامة ـ من العذاب ما لم تشهد مثيله فى غزوة البرابرة لها.

لقد وقعت روما فى أيدى أعدائها خمس مرات: ثلاث مرات للبيزنطيين ومرتين للقوط، وبعدئذ تقلصت إلى مدينة صغيرة؛ وحدث بعد ذلك بعينه فى إفريقيا التى تستطيع أن تقول عنها كذلك إنها وقعت فى فتوح جستنيان؛ وصادفت جيوشه فيها أول الأمر ترحيبًا، لكن الناس هناك لم يلبثوا أن تبينوا فساد الإدارة البيزنطية وفداحة الضرائب البيزنطية، حتى لقد تمنى كثيرون فى النهاية عودة القوط والواندال، ومهما يكن من أمر، فقد ظلت «الكنيسة» إلى ختام سنيه مؤيدة للإمبراطور تأييدًا لا يتزعزع وذلك بسبب تمسكه بالأرثوذكسية فمن ذلك أنه لم يحاول العودة إلى غزو الغال، لبعدها من جهة، ولاعتناق الفرنج للأرثوذكسية من جهة أخرى.

وبعد موت جستنيان بثلاثة أعوام، أى فى سنة ٥٦٨، غَزَت إيطاليا قبيلة جرمانية جديدة، كانت غاية فى الوحشية، وأعنى بها اللمبارديين، الذين لبثت الحرب قائمة بينهم وبين البيزنطيين، تظهر تارة وتختفى تارة، مدى مائتى عام، حتى دنا عهد شرلمان، وأثناء ذلك زالت سيادة البيزنطيين تدريجًا عن إيطاليا؛ وكذلك اضطر البيزنطيون فى الجنوب أن يواجهوا العرب؛ غير أن روما بقيت تابعة لهم تبعية اسمية، وأخذ البابوات يعاملون الأباطرة الشرقيين فى شىء من الإكرام والمجاملة؛ لكن الأباطرة لم يعد لهم فى معظم أنحاء إيطاليا ـ بعد مجىء اللومبارديين ـ إلا سلطان ضئيل جدًا، أو قل لم يكن لهم سلطان على الإطلاق؛ فكانت هذه الفترة هى التى تقوضت فيها أركان المدنية الإيطالية؛ وتم بناء «البندقية» على أيدى الفارين من وجه اللمبارديين، لا الفارين من وجه «أتلا» كما يؤكد الرواة.

الهوامش

(١) «جِبُنْ» فى كتابه المذكور آنفًا، فصل ٤٧.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) «جِبُنْ» نفس الكتاب الآنف الذكر، فصل ٤٧.

الفصل السادس

القديس بندكت وجريجورى الأكبر

كانت الكنيسة بصفة خاصة هى التى حافظت على ما تبقّى من ثقافة روما القديمة، إبان الانهيار الشامل الذى طرأ على المدنيّة خلال الحروب التى لم تنقطع فى القرن السادس والقرون التى تلته؛ غير أن الكنيسة قامت بهذه المهمة على نحو بعيد جداً عن الكمال، لأن التعصب الدينى والخرافة كانا سائدين بين أعظم رجال الدين أنفسهم، وكانت العلوم الدينية يُظن بها الشر؛ ورغم ذلك كله، فقد أعدّت الجماعات الكنسية أساسًا متينًا، مكّن فيما بعد لقيام حركة إحياء العلوم وفنون الحياة المتحضرة.

وإنما يستوقف انتباهنا بصفة خاصة فى الفترة التى نحن بصددها الآن، ثلاثة من أوجه النشاط فى الكنيسة: الأول حركة الأديرة، والثانى تأثير البابوية وبخاصة فى عهد جريجورى الأكبر، والثالث إدخال البرابرة الوثنيين فى المسيحية على أيدى المبشرين؛ وسأتناول كلاً من هذه الثلاثة بكلمة على التوالى.

بدأت حركة الأديرة فى مصر وسوريا فى آن واحد، وكان ذلك حول بداية القرن الرابع؛ وقد اتخذت صورتين: فإما راهبون معتزلون فى صوامعهم، وإما أديرة؛ وكان «القديس أنطون» أول من اتخذ طريق الرهبنة المعتزلة؛ ولد فى مصر حوالى سنة ٢٥٠ وانسحب من العالم حوالى سنة ٢٧٠؛ ولبث خمسة عشر عامًا يقيم وحده فى كوخ بالقرب من داره؛ ثم قضى بعد ذلك عشرين عامًا فى عزلة

بعيدة عن جوف الصحراء؛ غير أن شهرته ذاعت فى الناس، وودّت جموع الشعب لو استمعت إلى مواعظه؛ وعلى ذلك جاء حوالى سنة ٣٠٥ ليعظ الناس ويشجعهم على حياة الرهبانية المعتزلة؛ وقد كان يفرض على نفسه أقصى أنواع الخشونة فى العيش؛ بحيث خفض مقادير الطعام والشراب والنوم إلى الحد الأدنى الذى تقتضيه إقامة الحياة؛ وكان الشيطان ما ينفك يهاجمه بالرؤى الشهوانية، لكنه وقف وقفة الرجال فى وجه هذا الدأب الخبيث الذى يبديه له الشيطان؛ ولما بلغت حياته ختامها، كانت الصحراء المصرية بالقرب من طيبة مليئة بالرهبان الذين اقتفوا مثاله، وترسموا مبادئه.

وبعد ذلك بسنوات قلائل - حوالى ٣١٥ إلى ٣٢٠ - أنشأ مصرى آخر هو باخوميوس، أول دير، حيث كانت الحياة بين رهبانه مشاعًا مشتركًا، ليس لواحد منهم ملكيةٌ خاصة، ويتناولون وجباتهم معًا يؤدون شعائر دينهم معًا؛ وقد غزت الرهبانية العالم المسيحى فى صورتها هذه، أكثر مما غزتها فى صورة الرهبانية المعتزلة التى اصطفاها القديس أنطون؛ وكان الرهبان فى الأديرة التى نشأت على غرار ما صنعه «باخوميوس»، يؤدون عملاً كثيرًا، خصوصًا فى الزراعة، بدل أن ينفقوا وقتهم كله فى مقاومة شهوات الجسد.

وفى نحو هذا الوقت نفسه، نشأت الأديرة فى سوريا وبلاد الجزيرة؛ فذهب الزهد فيهما إلى أبعد مما ذهب إليه فى مصر، على بُعد ما بلغه فى مصر؛ فكان «القديس سيمون ستايليت St. Simen Sttylites» وغيره من عُمُد الرهبان من أهل سوريا؛ وكان الشرق هو مصدر حركة الأديرة التى دخلت الأقطار التى تتكلم اليونانية، بفضل «القديس باسل» (حوالى ٣٦٠) بصفة خاصة؛ الذى كانت أديرته أقل إمعانًا فى الزهد، إذ كانت تضم ملاجئ للأيتام ومدارس الصبيان (لم تقتصر على الصبيان الذين كان يراد إعدادهم ليكونوا رهبانًا).

وكانت حركة الأديرة بادئ ذى بدء تلقائية خالصة، لم تدخل قط فى ظل الكنسية ونظامها؛ وكان «القديس أثناسيوس» هو أول من قرّب مسافة الخلف بين رجال الكنيسة وبينها؛ فهو - إلى حد ما - الذى تمكن بفضل نفوذه أن يجعل القاعدة للرهبان فى الأديرة أن يكونوا من القساوسة؛ وهو كذلك الذى أدخل

الحركة فى الغرب، حين كان فى روما سنة ٣٢٩؛ وجاء «القديس چيروم» وبذل جهدًا كبيرًا فى دفع الحركة إلى الأمام، كما جاء «القديس أوغسطين» وأدخلها فى إفريقيا؛ وكان «القديس مارتن» من مدينة «تُور» هو الذى بدأ قيام الأديرة فى بلاد الغال، «والقديس باتريك» هو الذى بدأها فى أيرلندا؛ و«القديس كولمبا» هو الذى أنشأ دير أيونا سنة ٥٦٦؛ وكان رهبان الأديرة فى الأيام الأولى ـ قبل أن يدخلوا فى النظام الكنسى ـ مصدرًا للفوضى؛ فأولاً لم يكن هناك وسيلة للتمييز بين الزاهدين الحقيقيين وبين أولئك الذين اشتد بهم الفقر فوجدوا فى منشآت الأديرة حياة رغيدة بالنسبة لحياتهم السابقة؛ وبالإضافة إلى ذلك قامت مشكلة نتيجة لتأييد الرهبان للأسقف الذى يحبون، تأييدًا محوطًا بالشغب والصخب، فكانوا بذلك يسببون وقوع الجماعات الدينية (بل كادوا كذلك يوقعون المجامع الدينية) فى الزندقة؛ فالجماعة الدينية (لا المجتمع) فى أفسوس، التى أيدت وجهة نظر الموحِّدين لطبيعة المسيح، كانت خاضعة لحكم إرهابى قوامه رهبان الأديرة؛ ولولا مقاومة البابا، لجاز أن يدوم إلى الأبد انتصار الموحدين لطبيعة المسيح؛ ومثل هذه الفوضى لم تعد تحدث فى العهود التالية.

والظاهر أن وجود الراهبات قد سبق وجود الرهبان ـ فقد كان هناك راهبات منذ منتصف القرن الثالث.

كان يُنظر إلى النظافة بعين الكراهية؛ فالقمل كانوا يسمونه «لآلئ الله» كما كانوا يتخذونه علامة القدسية فى حامله؛ وكان القديسون والقديسات يفخرون بأن الماء لم يمس أقدامهم إلا حين استدعت الضرورة أن يعبروا الأنهار؛ على أن رهبان الأديرة فى القرون التالية، كانوا ذوى نفع فى نواح كثيرة: إذ كانوا مزارعين مهرة، وبعضهم أبقى على شعلة العلم، أو أحياها بعد انطفاء؛ ولم يكن ثمة شىء من هذا فى بداية الأمر، خصوصًا لدى الرهبان المعتزلين فى الصوامع؛ ومعظم رهبان الأديرة لم يعمل شيئًا، ولم يقرأ قط إلا ما كان يقتضى الدين قراءته وتصور هؤلاء الفضيلة على نحو سلبى خالص، إذ تصوروها امتناعًا عن الخطيئة، وبخاصة خطايا الجسد. نعم إن «القديس چيروم» قد حمل مكتبته معه إلى الصحراء، لكنه ظن فيما بعد أنه اقترف بذلك إثمًا.

واسم «القديس بندكت» هو أهم ما تصادفه من أسماء فى حركة الأديرة فى الغرب، وهو مؤسس «الطائفة البدنكتية»؛ ولد حوالى ٤٨٠ بالقرب من «سبوليتو» من أسرة «امبرية» نبيلة؛ ولما بلغ العشرين من عمره، فرّ من أسباب الترف وألوان اللذائذ فى روما، إلى حيث اعتزل الحياة فى كهف، أقام فيه ثلاثة أعوام، وبعدئذ قلّ جانب العزلة من حياته؛ ففى سنة ٥٢٠ تقريبًا، أنشأ الدير المشهور فى «جبل كاسينو» الذى استنّ له «القواعد البندكتية»؛ وكانت هذه القواعد قد روعى فيها أن تلائم أحوال المناخ فى البلاد الغربية، فتطلبت زهدًا أقل مما كان شائعًا بين رهبان مصر وسوريا؛ فقد كان هنالك قبل ذلك تنافس هدام فى مدى إسراف الرهبان فى ألوان التقشف، وكلما ازداد الراهب تطرفًا فى تقشفه، ازداد فى اعتبارهم قدسية؛ فأزال «القديس بندكت» كل هذا ورسم بأن ألوان التقشف التى تجاوز حدود القواعد، لا يجوز اصطناعها إلا بإذن من رئيس الدير؛ وقد خُوِّل لرئيس الدير سلطة كبيرة، فهو ينتخب مدى حياته ويكاد يكون له الحكم المطلق على رهبانه (فى حدود «قواعد الدير» والعقيدة الأرثوذكسية)؛ ولم يعد لهؤلاء الرهبان الحق فى ترك ديرهم والالتحاق بدير آخر كيفما مالت بهم أهواؤهم؛ ولقد اشتهر البندكتيون فيما بعد باشتغالهم بالعلم، ولو أن قراءتهم كلها فى أول الأمر كانت فى خدمة الدين.

وللمؤسسات حياتها الخاصة بها، التى تستقل بها عما أراده لها مؤسسوها؛ وأقوى مثل يوضح هذه الحقيقة هو مَثَلُ «الكنيسة الكاثوليكية» التى لو شهدها يسوع، بل لو شهدها بولس، لأخذته الدهشة مما يرى؛ و«الطائفة البندكتية» مثل آخر على نطاق أصغر؛ فرهبانها يتعهدون الفقر والطاعة والطهر؛ ويقول «جِبُن» فى ذلك ما يأتى: «لقد سمعت أو قرأت مرة، الاعتراف الصريح الذى اعترف به رئيس الدير البندكتى، وهو : إن تعهدى أن أعيش فقيرًا قد أكسبنى مائة ألف «كروان» كل عام، وتعهدى أن أكون مطيعًا قد رفعنى إلى مرتبة أمير ذى سيادة، وقد نسيتُ النتائج التى عادت عليه من تعهده إلى أن يحيا حياة الطهر»[1] على أن ابتعاد «الطائفة البندكتية» عما أراده لها مؤسسها، لم تكن كلها مما يستدعى الأسف، وذلك يَصْدُق بصفة خاصة على الجانب العلمى؛ فقد اشتهرت مكتبة

«جبل كاسينو»؛ والعالمُ مدين لها فى نواح كثيرة بما اكتسبه النبدكتيون فيما بعد من ميل إلى البحث العلمى.

أقام «القديس بندكت» فى «جبل كاسينو» منذ نشأة الدير حتى وافاه الأجل سنة ٥٤٣، وجاء اللمبارديون فنهبوا الدير قبل أن يتولى «جريجورى الأكبر» منصب البابوية بزمن قليل، وقد كان هو نفسه تابعًا للبندكتية؛ وعندئذ فر الرهبان إلى روما؛ لكنهم حين خفَّت غضبة اللومبارديين، عادوا إلى «جبل كاسينو».

وإنا لنعرف الشىء الكثير من «القديس بندكت» من المحاورات التى كتبها «البابا جريجورى الأكبر» سنة ٥٩٣: «نشأ فى روما مشتغلاً بدراسة الحياة الإنسانية، لكنه لما رأى كثيرين يسقطون بسبب دراسة كهذه، فيحيون حياة مستهترة خليعة، تراجع بقدمه، التى كان قد خطا بها فى خضمّ العالم، خشية أن يزلّ هو الآخر، لو امعن فى انغماسه، فيسقط فى خليج خطر خال من الإيمان بالله؛ وعندئذ ترك الكتاب الذى يطالعه، وخلّف دار ابيه وثروة ابيه، بعزم مصمم على خدمة الله وحده؛ فالتمس مكانًا يستطيع فيه أن يحقق هدفه المقدس؛ وعلى هذا النحو ارتحل، مزودًا بالجهل العليم، وبالحكمة التى لا تأتى من دراسة الكتب».

ولم يلبث بعد ذلك أن اكتسب القدرة على إتيان المعجزات؛ وأول معجزاته إصلاحه غربالاً مكسورًا بمجرد الدعاء؛ وقد علق أهل المدينة الغربال على باب الكنيسة، «حيث ظل عدة أعوام بعد ذلك، إلى أن جاء اللومبارديون بما أحدثوه من ألوان المتاعب»؛ ثم ترك الغربال وقصد إلى كهفه، لا يدرى أحد من أمره شيئًا، اللهم إلا صديقًا واحدًا، جعل يمده بالطعام سرًا، مدلّيًا له إياه بحبل علق به جرس لينتبه القديس أن طعامه قد نزل إليه، لكن الشيطان رمى الحبل بحجر، فقطعه وكسر الجرس معًا؛ ومع ذلك فقد خاب رجاء عدو البشر فى قَطْعِه مدد الطعام عن القديس.

وبعد أن اقام «بدنكت» فى الكهف ما أرادته أهدافه فى سبيل الله أن يبقى؛ ظهر «سيدنا المسيح» يوم «احد الفصح» لأحد القساوسة، وكشف له عن مكان

ذلك الناسك، وأمره أن يذهب إلى القديس ليقاسمه طعام يوم الفصح؛ وفى نحو الوقت نفسه، وجده بعض الرعاة؛ «فعندما شهدوه أول الزر خلال الشجيرات، ورأوا كساءه من الجلد، ظنوه حقًا من الحيوان، لكنهم بعد أن عرفوا فيه خادم الله، تحول كثيرون منهم إلى المسيحية بفضله، فتحولوا عن حياتهم الحيوانية إلى حياة الرحمة والتقوى والعبادة».

وكان «بندكت» كسائر النُسّاك الزاهدين، يعانى من غواية شهوات الجسد «كان هنالك امرأة معينة رآها يومًا فيما مضى، فوضع الروحُ الخبيث ذكراها فى رأسه، بذكراها يشعل الشهوة إشعالاً قويًا فى نفس خادم الله، وأخذت الشهوة المشتعلة تزداد فى نفسه قوة، حتى كادت تغلبه اللذة على أمره، وجعل يفكر فى النزوح عن الصحراء، لولا أن رحمة الله تناولته فجأة، فعاد إلى رشده؛ ورأى على مقربة منه أشجارًا كثيفة من العوسج وأشجارًا من القريص، فخلع ثيابه وألقى بنفسه وسطها، وراح يتمرغ فيها مدة طويلة، حتى أنه حين نهض، وجد لحمه كله ممزقًا تمزيقًا فظيعًا؛ وعلى هذا النحو استطاع بجروح جسده أن يشفى جروح روحه».

وانتشرت شهرته فى طول البلاد وعرضها، حتى التمس منه رهبان دير معين، كان رئيسه قد مات لعهد قريب، أن يخلفه رئيسًا عليهم؛ وقبل لكنه أصرّ على مراعاة الفضيلة التى لا تتهاون فى شىء، وبالغ فى ذلك حتى ثارت ثورة الرهبان، وقرروا أن يسمموه بقدح من النبيذ المسموم غير أنه رسم علامة الصليب على القدح فانكسرت هشيمًا على الأثر؛ ومن ثم عاد إلى صحرائه مرة أخرى.

لم تكن معجزة الغربال هى المعجزة الوحيدة النافعة من الوجهة العلمية، مما أتاه «القديس بندكت» من معجزات؛ فقد حدث يومًا لقُوطى فاضل أنه كان يستعمل منجلاً فى إزالة أشجار العوسج، فطار رأس المنجل عن مقبضه، وسقط فى ماء عميق؛ فلما أنبئ القديس بما حدث، أمسك بالمقبض فى المآء، وعندئذ نهض الرأس الحديدى من مستقره والصق نفسه من جديد بمقبضه.

وأكل الحسد قلب قسيس فى مكان قريب، لما بلغه القديس من سمة، فأرسل إليه رغيفًا مسمومًا، لكن «بندكت» عرف بإحدى معجزاته أن الرغيف مسموم؛ وكان من عادته أن يطعم بقرة معينة بالخبز، فلما جاءت البقرة فى ذلك اليوم

بعينه، قال لها القديس: «باسم يسوع المسيح، سيدنا، خذى هذا الرغيف، واتركيه فى مكان يستحيل على إنسان أن يراه فيه» وأطاعت البقرة، حتى إذا ما عادت، أعطيت طعامها المألوف؛ ورأى القسيس الشرير أنه لم يستطع قتل «بندكت» فى جسده، فصمم أن يقتله فى روحه، فبعث إلى الدير بسبع نساء عاريات فى سن الشباب؛ فخشى القديس أن يُغْوَى أحد صغار الرهبان بالخطيئة، فارتحل هو حتى لا يعود عند القسيس من الدوافع ما يغريه بمثل هذه الأفعال؛ لكن القسيس لقى حتفه إذ سقط عليه سقف غرفته، ولحق أحد الرهبان بـ«بندكت» لينقل إليه الخبر فرحًا، ملتمسًا منه أن يعود؛ فحزن «بندكت» لموت الآثم؛ وفرض كفارة على الراهب لفَرَحِهِ بالخبر.

ولا يقتصر «جريجورى» على روايته للمعجزات، بل سمح لنفسه هنا وهناك أن يذكر بعض الحقائق التى وقعت «للقديس بندكت» فى سيرة حياته؛ فبعد أن أنشأ اثنا عشر ديرًا، ألقى مراسيه آخر الأمر فى «جبل كاسينو» حيث كان «معبد» من معابد «أپولو» لا يزال قائمًا يقوم فيه الريفيون بعبادتهم الوثنية، «إذ لبث سواد الكفار المجانين حتى ذلك العهد يقدمون أخبث القرابين» فهدم «بندكت» المذبح الذى كان يقدَّم عليه القرابين، وأقام مكانه كنيسة، وحوَّل الوثنيين فى المنطقة المحيطة بالمكان إلى العقيدة المسيحية؛ وغضب لذلك الشيطان:

«وغضب لذلك عدو البشر القديم، ولم يقتصر هذه المرة على أن يظهر نفسه للقديس فى الخفاء أو فى الحلم، بل ظهر له علانية أمام عينيه، واحتج احتجاجًا صارخًا على ما لقيه على يديه من عنف؛ حتى لقد سمع الرهبان ضجة الشيطان فى صراخه، لكنهم لم يستطيعوا أن يروه؛ غير أن ظهر ظهورًا واضحًا للعين أمام القديس الوقور - فيما روى لهم - وكان أشد ما يكون وحشية وقسوة، كأنما أراد بفمه النافث للهب، وعينيه المشتعلتين أن يمزقه إربًا إربًا، وسمع الرهبان جميعًا ما قاله الشيطان للقديس، فبدأ أولاً بمناداته باسمه، فلما لم يتفضل عليه رجل الله بجواب، انهال عليه لعنًا وسبًا، ذلك لأنه لما ناداه صائحًا: «يا بندتكت المبارك» ولم يجبه القديس مع ذلك، تحول بغتة فى نغمة النداء وقال: «يا بندكت الملعون غير المبارك، ما شأنك عندى؟ وفيم اضطهادك إياى على نحو ما تفعل؟» وهنا تنتهى القصة، مما قد نفهم منه أن الشيطان تركه يائسًا.

لقد أطلت الاقتباس من هذه المحاورات، لأنها ذات أهمية من نواح ثلاث: فأولاً هى المصدر الرئيسى لما نعرفه عن حياة «القديس بندكت» الذى أصبحت «قواعده» نموذجًا تنسج على منواله الأديرة الغربية فيما عدا أديرة إيرلندا، أو الأديرة التى أنشأها إيرلنديون؛ وثانيًا لأن هذه المحاورات تعطينا صورة ناصعة للجو العقلى الذى ساد أرقى الشعوب مدنيّة فى أواخر القرن السادس؛ وثالثًا لأن كاتبها هو «البابا جريجورى الأكبر» الذى هو الرابع والأخير بين «أعلام الكنيسة الغربية» وهو من الوجهة السياسية من أبرز البابوات مكانة؛ فلننتقل الآن إلى الحديث عنه.

يزعم «الموقَّر و. هـ. هَتُنْ، رئيس الشمامسة فى نورثامپتن»[٢] أن «جريجورى هو أعظم رجل فى القرن السادس، وأن منافسيه فى هذه الزعامة - كما يقول - هما «جستنيان» و«القديس بندكت»؛ ولا شك أن الثلاثة جميعًا قد كانوا ذوى أثر عميق فى العصور التالية؛ فأثَّر فيها «جستنيان» بـ«قوانينه» (لا بفزواته التى كانت وشيكة الزوال)، وأثَّر فيها «بندكت» بنظامه فى الأديرة، وأثَّر فيها «جريجورى» بما جاء به البابوية من ازدياد فى سلطانها؛ وهو يبدو فى المحاورات التى كنتُ الآن اقتبس منها، صبيانيًا سريع التصديق؛ أما باعتباره رجلاً سياسيًا، فهو ماهر قادر، على وعى تام بما يمكن أداؤه فى العالم المعقد المتغير الذى كان يتحرك فيه؛ وإن التباين بين جانبيه هذين لحقيقٌ بالدهشة، لكن أعمق الناس أثرًا فى دنيا العمل، كثيرًا ما يكونون فى الصف الثانى من حيث قدرتهم العقلية.

ولد «جريجورى الأكبر» - أول بابا سُمِّى بهذا الاسم - فى روما حوالى سنة ٥٤٠، من أسرة غنية نبيلة؛ والظاهر أن جده كان قد ارتقى إلى منصب البابوية بعد أن ماتت عنه زوجته؛ وكان له هو نفسه - وهو بعد فى سن الشباب - قصر وثروة عريضة؛ وتلقَّى ما كان يُعَدّ تعليمًا جيدًا. ولو أن تعليمه ذاك لم يشتمل على دراية باليونانية التى لم يتعلمها قط، على الرغم من أنه أقام فى القسطنطينية ستة أعوام؛ ونُصِّبَ عمدة على مدينة روما سنة ٥٧٣، لكن الدين ناداه، فاعتزل منصبه، ووهب ثروته لبناء الأديرة ولأعمال البر، وحوَّل قصره بيتًا للرهبان، واعتنق هو نفسه «البندكتية»؛ وانصرف بجهده كله للتأمل وفرض على نفسه ألوان

التقشف، التى أضرت بصحته ضررًا دام معه، وأدرك «البابا پلاجيوس الثانى» مقدرته السياسية، فأرسله مبعوثًا ينوب عنه فى القسطنطينية، التى لبثت روما خاضعة لها خضوعًا اسميًا منذ عهد «چستنيان»؛ وأقام «جريجورى» فى القسطنطينية من سنة ٥٧٩ إلى سنة ٥٨٥، يمثل مصالح البابوية فى بلاط الإمبراطور، ويمثل وجهة نظر البابوية فى الأمور الدينية، فى المناقشات التى كانت تنشأ مع رجال الدين المشارقة؛ الذين كانوا دائمًا أميل إلى الزندقة من رجال الدين فى الغرب؛ من ذلك أن بطريرك القسطنطينية فى ذلك الوقت، ذهب مخطئًا إلى أن الأجساد يوم البعث ستكون غير مدركة بالحواس، لكن «جريجورى» أنقذ الإمبراطور من الزلل فى هذا الرأى الذى ينحرف به عن العقيدة الصحيحة؛ ومع ذلك فقد عجز عن إقناع الإمبراطور بالقيام بحملة ضد اللمبارديين وكان ذلك هو الهدف الرئيسى من إيفاده إلى القسطنطينية.

وقضى «جريجورى» الأعوام الخمسة من ٥٨٥ إلى ٥٩٠ رئيسًا لديره، وعندئذ مات البابا، وتلاه جريجورى فى البابوية وكانت ظروف العصر غاية فى الارتباك، لكن ارتباكها هذا نفسه قد هيأ فُرَصًا عظيمة للسياسى القدير؛ فاللمبارديون كانوا يعيثون فى إيطاليا فسادًا؛ وإسبانيا وإفريقيا كانتا فى حال من الفوضى سببها ضعف البيزنطيين، وتدهور «القيسيقوطيين» وغارات العرب؛ وفى فرنسا كانت الحروب قائمة بين الشمال والجنوب؛ وارتدت بريطانيا إلى الوثنية منذ الغزو السكسونى، بعد أن كانت قد اعتنقت المسيحية فى عهد الرومان وكانت لا تزال هناك آثار باقية من «مذهب أريوس»، ولم تكن زندقة «الفصول الثلاثة» قد امحت بأية حال من الأحوال؛ ولقد تأثر الأساقفةُ أنفسهم بفوضى العصر الصارخة، حتى لقد بَعُد كثير منهم بُعدًا شاسعًا عن الحياة المثلى؛ وبلغت المتاجرة بالمناصب الدينية مبلغًا مسرفًا، وظلت شرًا مستطيرًا، حتى النصف الثانى من القرن الحادى عشر.

حارب «جريجورى» كل هذه الأسباب التى تعمل على الفوضى، محاربة نشيطة حكيمة؛ فقبل تولِّيه منصب البابوية، لم يكن لأسقف روما ـ ولو أنه كان مُعترفًا له بالصدارة الأولى بين رجال الدين فى تفاوت درجاتهم ـ أية قوة تشريعية خارج

حدود أبراشيته؛ فمثلاً كان واضحًا غاية الوضوح أن «القديس امبروز» لم يعتبر نفسه قط خاضعًا لسلطة البابا بأية حال من الأحوال، على الرغم من أنه كان مرتبطًا مع البابا فى عصره بأوثق روابط الود؛ أما «جريجورى» فقد استطاع بفضل خصائصه الشخصية أولاً، والفوضى السائدة ثانيًا، أن يوفّق إلى اكتساب سلطة قبِلَها رجال الكنيسة فى شتى أرجاء الغرب، بل قَبِلها - بدرجة أقل - رجال الكنيسة فى الشرق أيضًا؛ ولقد استخدم سلطته هذه بوسائل، أهمها رسائل يبعث بها إلى الأساقفة وإلى الحكام العلمانيين فى جميع أنحاء العالم الرومانى؛ وكذلك كانت له غير ذلك وسائل أخرى، فكتابه «فى حكم الراعى لرعيته» يحتوى على نصح يوجهه إلى الأساقفة، وكان ذا أثر عظيم فى الشطر الأول من العصور الوسطى؛ وكانت الغاية من الكتاب أن يكون مرشدًا للأساقفة فى واجباتهم، وقبله الأساقفة بهذه الصفة؛ وقد كتبه بادئ ذى بدء لأسقف «رافنا» ثم أرسله كذلك إلى أسقف أشبيلية؛ حتى إذا ما جاء عهد شرلمان، كان الكتاب يعطى للأساقفة عند تدشينهم؛ وقام بترجمته «ألفرد الأكبر» إلى الأنجلوسكسونية، وشاع فى الشرق مترجمًا إلى اليونانية؛ وفى الكتاب نصائح للأساقفة، تتصف بالرصانة، إن لم نقل بالغرابة، كنصيحة إياهم ألا يهملوا أعمالهم الدنيوية؛ وتنبيههم إلى أن الواجب يقتضى ألا يوجَّه النقد للحكام، بل يُكتفى بتذكيرهم دائمًا بعقاب الجحيم إذا هم لم يتبعوا ما تنصحهم به الكنيسة باتباعه.

ورسائل «جريجورى» غاية فى الإمتاع، لا لأنها تصور شخصيته فحسب، بل كذلك لأنها تصور لنا عصره؛ ونغمته فيها هى نغمة ناظر المدرسة - إلا ما كان منها مرسلاً إلى الإمبراطور وسيدات البلاط البيزنطى - فهو آنا يحث على شىء، وأحيانًا يقرّع، ولا يبدى أبدًا أقل تردد فى حقه فى إصدار الأوامر.

ولنأخذ نموذجًا لرسائله، ما أرسله منها خلال عام واحد (٥٩٩) فالرسالة الأولى خطاب إلى أسقف كاجليارى فى سردينيا، الذى عُرف بسوء سلوكه رغم كبر سنه. «لقد نُبِّئتُ أنك قبل أن تحتفل بشعائر الصلاة يوم ميلاد المسيح، ذهبت لتحصد أولاً ما جاء به أصحاب المنح... وكذلك بعد أن فرغت من شعائر الصلاة، لم تتردد فى محو آثار ما نهبته نفسك... وإنما تفعل ذلك إذ رأيت أننا ما نزال

نُبقى على كرامة شيبك، ونعاملك معاملة الرجل تقدمت به السن على كل حال، ونظن أنك بحكم سنّك سترياً بنفسك عن مثل هذا السلوك الأرعن، والانحراف فى الفعل عن جادة الصواب»؛ وكتب فى الوقت نفسه إلى أصحاب السلطة الدنيوية فى سردينيا عن الموضوع نفسه؛ وتوجّه باللوم إلى هذا الأسقف نفسه بعد ذلك، لأنه تقاضى الأجور على إجراء شعائر الجنائز، ولأنه كذلك أذن ليهودى مرتد أن يضع «الصليب» وصورة «العذراء» فى معبد من معابد اليهود؛ ولأنه فضلاً عن ذلك كان يسافر هو وغيره من أساقفة سردينيا، بغير استئذان رجال السلطة فى المدينة، ولابد من الإقلاع عن مثل هذا؛ ويتلو ذلك خطاب شديد اللهجة جداً بعث به إلى كبير القناصل فى دلماشيا، يقول له فيه بين ما يقوله: «لسنا ندرى كيف يمكن أن تكون أفعالك مرضية لله أو للناس» ثم يقول: «أما عن محاولتك اكتساب رضانا، فاللائق بك أن ترضى «مخلصك» بكل قلبك وروحك وبعينين دامعتين، ليصفح عنك مثل هذه الأفعال». ولست أعلم ماذا صنع هذا المنكود فى تلك المناسبة.

ويأتى بعد ذلك خطاب إلى «كالينيكوس» نائب (أكرخَس) إيطاليا مهنئًا إياه على نصره على السلافيين، وشارحًا له كيف يتصرف إزاء زنادقة «إستريا»، الذين أخطأوا فيما يتعلق «بالفصول الثلاثة»؛ وكذلك يكتب فى هذا الموضوع إلى أسقف «رافنا» وإنا لنجد خطابًا واحدًا - على سبيل الاستثناء - ارسله إلى أسقف سرقصّة، اخذ «جريجورى» يدافع فيه عن نفسه، بدل اتهام غيره بالخطأ؛ والموضوع الذى كتب الخطاب فى شأنه موضوع خطير، وهو هل يجب لترنيمة «الولويا» أن تقال فى موضع معين من القداس؛ فهو يقول إن ما يصنعه هو (أى جريجورى» فى ذلك الأمر، لم يستمده من تبعيته للبيزنطيين، كما يظن أسقف سرقصّة، بل استمده من «القديس چيمز» عن طريق «چيروم» المبارك؛ فأولئك الذين ظنوا أنه خضع للطريقة اليونانية بغير موجب، قد أخطأوا الظن (ومسألة كهذه كانت أحد الأسباب لانقسام «المؤمنين القدامى» فى الروسيا).

وهنالك عدة رسائل بعث بها إلى ملوك برابرة، ذكورًا وإناثًا من ذلك أن «برونيشايلد» ملكة الفرنجة أرادت أن تُخْلَعَ الصُّدرةُ الكهنوتية على أسقف فرنسى

معين، وكان «جريجورى» يريد أن يجيبها إلى رجائها، لكن شاء سوء الحظ أن يكون الرسول الذى أرسلته من الخوارج؛ ويكتب إلى «أجيلّلف» ملك اللمبارديين مهنئًا إياه على نشر السلام، «لأنه لو كان سوء الحظ قد اراد للسلام أن ينتشر، فماذا كان يترتب على ذلك، (محوطًا بالخطيئة والخطر للفريقين معًا)، سوى إراقة دماء الفلاحين التعساء، الذين يفيدون بكدحهم كلا الفريقين؟»؛ وهو يكتب فى الوقت نفسه إلى زوجة «أجيلّلف» وهى الملكة «ثيودلندا» مطالبًا إياها أن تؤثر فى زوجها بحيث يَثْبُتُ على مسالكه الطيبة التى هو سالكها؛ ويكتب مرة أخرى إلى «برونيتشايلد» ينبه إلى خطأين وقعا فى مُلكها: فالرجال يُرقون إلى مناصب الأسقفية دفعة واحدة وهم من غير رجال الدين، ودون أن يقضوا فترة للتمرين يكونون فيها قساوسة عاديين؛ واليهود يُسمح لهم بامتلاك عبيد من المسيحيين؛ ويكتب إلى «ثيودورك» وإلى «ثيودبرت» ملكى الفرنجة، يقول إنه نظرًا لما عُرف به الفرنجة من تقوى مثالية، فلا يريد أن يوجّه إليهم إلا ألطف القول، لكنه لا يسعه إلا أن يشير إلى انتشار بيع المناصب الدينية فى بلادهما؛ وكذلك يكتب مرة أخرى بخصوص إيذاء وقع على أسقف تورين؛ وله خطاب أرسله إلى ملك من ملوك البرابرة، كان ثناء كله؛ وهو خطاب إلى «ريتشارد» ملك الڤيسيقوطيين، الذى كان يعتنق «مذهب أريوس» لكنه أصبح كاثوليكيًا سنة ٥٨٧؛ فالبابا يكافئه على ذلك بأن يرسل له «مفتاحًا صغيرًا ينزعه من أقدس جسم، وهو جسم الرسول بطرس المبارك، لينقل إليه بركته، وملحقٌ به حديدة من سلاسله، لعل تلك الحديدة التى طوقت عنقه وهو يستشهد، أن تزيل عن عنقك انت كل الخطايا» وإنا لنرجو أن يكون صاحب الجلالة قد سُرّ لهذه الهدية.

وتراه يرسل تعليماته إلى أسقف انطاكية فيما يختص باجتماع الزندقة فى افسوس، ويقول له: «لقد بلغ مسامعنا أن أحدًا فى كنائس الشرق لا يستطيع أن يظفر بأمر مقدس إلا إذا دفع الرشوة» - وهى مسألة على الأسقف أن يقوّم اعوجاجها كلما استطاع إلى ذلك سبيلاً؛ ويبعث إلى أسقف مرسيليا يونبه لتحطيمه تماثيل معينة كانت موضع عبادة؛ نعم إن عبادة التماثيل باطلة، لكن التماثيل مع ذلك نافعة ولابد من معاملتها بشىء من الاحترام؛ ويرسل إلى

اسقفين فى الغال يلومهما، لأن سيدة أصبحت راهبة ثم أُرغمت فيما بعد على الزواج، «فلو كان الأمر كذلك... كان لك أن تتولى منصبًا فى مكتب التخديم، فلست تستحق أن تكون أحد الرعاة».

لقد أسلفنا طائفة من خطابات «جريجورى» فى عام واحد، فلا عجب الا يجد متسعًا من وقته للتأمل، كما يقول هو نفسه متحسرًا على ذلك فى إحدى رسائل هذا العام (رسالة رقم ١٠٢١).

ولم يكن «جريجورى» نصيرًا للدراسة العلمانية، وهو يكتب إلى «دزيديريوس» ـ أسقف ڤيين فى فرنسا ـ يقول:

«لقد بلغ مسامعنا ما لا نستطيع ذكره إلا مع الشعور بالعار، وهو أن «أخوتكم» (أى حضرتكم) مشتغلون بتدريس النحو لبعض الأشخاص؛ فأخذنا هذا الأمر على أنه انحراف، وصادف لدينا عدم القبول، حتى لقد تحول هذا النبأ فى نفسى أنينًا وحزنًا، إذ الثناء على المسيح لا يجد مكانًا على لسان ينطق بالثناء على چوبتر؛ فبالقدر الذى يكون فيه هذا الأمر مكروهة روايته عن قسيس يجب أن يُحقق تحقيقًا مستندًا إلى مختلف الشواهد، لنرى هل صحيح ما قيل عنك أو غير صحيح».

ولقد دامت هذه العداوة تجاه العلوم الوثنية من قِبَل «الكنيسة» أربعة قرون على الأقل، حتى عهد «چيربرت» (سلفستر الثانى)؛ ولم تصبح «الكنيسة» نصيرة لدراسة هذه العلوم إلا منذ القرن الحادى عشر فصاعدًا.

ووقف «جريجورى» من الإمبراطور موقفًا أكثر احترامًا من موقفه إزاء ملوك البرابرة؛ فهو يقول فى رسالة بعث بها إلى شخص كان يراسله فى القسطنطينية، ما يأتى: «إن ما يصادف القبول عند الإمبراطور البالغ حدًا أقصى من التقوى، وكل ما يأمر بأدائه، هو رهن بمشيئته؛ فليقرر ما يشاء، ثم يعمل على تنفيذ ما يقرره؛ وكل ما نتطلبه منه هو الا يشركنا فى خلع (احد الأساقفة) الأرثوذكس)، ومع ذلك فنحن تابعوه فيما يعمل، ما دام فى حدود التشريع، أما إذا كان خارجًا على هذه الحدود، فنستحمله ما استطعنا إلى احتماله من سبيل إلى الحد الذى

لا يلحق بنا الخطيئة»؛ وحدث آن خلع «الإمبراطور موريس» عن عرشه إثر ثورة من العصيان، كان زعيمها رجلاً مغموراً اسمه «فوكاس» وهو قائد فرقة فى الجيش، ثم اعتلى هذا المغامر الجديد العرش، وراح يذبح أبناء «موريس» الخمسة على مراى من أبيهم، ثم ثنَّى على ذلك بقتل الإمبراطور الشيخ نفسه؛ وطبعًا لبس «فوكاس» التاج على يدى بطريرك القسطنطينية، الذى لم يكن أمامه من بديل لذلك إلا الموت، لكن الذى يثير الدهشة حقًا، هو أن «جريجورى» الذى كان له فى مقره روما ضمان الأمان، لبعد المسافة بينها وبين القسطنطينية، ومع ذلك جعل يكتب الرسائل المترعة بعبارات النفاق، يتملق بها هذا الغاصب وزوجته؛ فهو يكتب قائلاً: «الفرق بين ملوك الأمم وبين أباطرة الجمهورية، هو ان ملوك الأمم سادة على عبيد، أما أباطرة الجمهورية فسادة على أحرار...

إنى لأضرع إلى الله القدير أن يصون قلبك برعاية رحمته، كلما فكرت فكرة أو فعلت شيئًا، وعسى أن يهديك الروح القدس الحال فى جسمك الحيوانى، كلما أقمت العدل، وكلما راعيت الرحمة»؛ وكتب إلى زوجة «فوكاس» وهى «الإمبراطورة ليونشيا» يقول: «أى لسان يستطيع أن يتكلم، وأى عقل يستطيع أن يفكر، وأى شكر جزيل نحن مدينون به لله القدير، على رصانة إمبراطوريتكم، التى أزاحت عن كواهلنا تلكم الأعباء البواهظ التى لبثت جاثمة أمدًا طويلاً، وأعادت للإمبراطورية نير سيادتها الرقيق» ومن ذلك لا يسعنا إلا أن نفهم أن «موريس» قد كان وحشًا فظيعًا، مع أنه فى حقيقة الأمر رجل كهل طيب القلب؛ والمدافعون عن «جريجورى» فى ذلك، يستندون إلى كونه لم يعلم شيئًا عن الفظائع التى ارتكبها «فوكاس»؛ لكنه لا شك قد عرف كيف اعتاد الغاصبون للعرش من البيزنطيين أن يسلكوا، ولم يتريث حتى يتحقق إن كان «فوكاس» قد جرى مجرى غيره من الغاصبين، أم كان شذوذًا للقاعدة المألوفة.

كان إدخال الوثنيين فى المسيحية جانبًا مهمًا من نفوذ «الكنيسة» الذى أخذ يزداد شيئًا بعد شىء؛ وكان القوط قد تم إدخالهم فى العقيدة قبل نهاية القرن الرابع على يدى «أولفيلاس» أو «أولفيلا» ـ وذلك فى غير صالح «المذهب الآريوسى» الذى كان عقيدة الوندال؛ ومهما يكن من أمر، فقد أصبح القوط بعد

موت «ثيودورك» من معتنقى الكاثولوكية، وتم ذلك على خطوات تدرجية؛ فملك «الفيسقوطيين» ـ كما رأينا ـ قد اعتنق العقيدة الأوثوذكسية فى عهد جريجورى، واصطنع الفرنجة الكاثولوكية منذ عهد «كلوفس»؛ وتحول الأيرلنديون إلى المسيحية على يدى القديس باتريك، قبل سقوط الإمبراطورية الغربية؛ والقديس باتريك هو سيد من سادة الريف فى «مقاطعة سومرست»[٣] عاش بين الإيرلنديين من سنة ٤٣٢ حتى وفاته سنة ٤٦١ ثم عاد الإيرلنديون بدورهم فبذلوا جهداً كبيراً فى إدخال المسيحية فى إسكتلندا وإنجلترا الشمالية؛ وكان «القديس كولمبا» هو أعظم المبشرين فى أداء هذه المهمة؛ وهو غير «القديس كولمبان» الذى كتب الرسائل المستفيضة إلى «جرجورى» فى تحديد يوم عيد الفصح وفى غير ذلك من المسائل المهمة وقد عنى «جريجورى» عناية خاصة بإدخال المسيحية فى إنجلترا، فضلاً عن إدخالها فى «نورثمبريا» وكلنا يعلم كيف أنه قبل توليته منصب البابوية، قد رأى غلامين أشقرى الشعر أزرقى العيون، رآهما فى سوق الرقيق فى روما، فلما قيل له إنهما من «الإنجليز» أجاب «بل قولوا إنهم من الملائكة[٤]» ولما تقلد البابوية أرسل القديس أوغسطين ليحوّل الإنجليز إلى المسيحية، وفى رسائله خطابات كثيرة إلى «القديس أوغسطين» وإلى «أدلبرت» ملك الإنجليز، وغيرهما، فى شأن هذه الإرسالية التبشيرية؛ وهو يأمر بألا تهدم معابد الوثنية فى إنجلترا، أما الأوثان فتحطم، وتبقى المعابد لتصبح كنائس بعد تدشينها؛ ويوجه القديس أوغسطين إلى البابا عدة أسئلة، مثال ذلك: هل يصح الزواج بين الرجل وابنة عمه أو خاله وهل يجوز للزوجين اللذين كان بينهما اتصال فى الليلة السابقة أن يذهبا إلى الكنيسة فى صباح اليوم التالى (ويجيب جريجورى على ذلك بقوله نعم، إذا اغتسلا) وهكذا؛ وقد نجحت إرسالية القديس أوغسطين فى ذلك كما نعلم، وهذا هو السبب فى أننا اليوم جميعاً من المسيحيين (يقصد الإنجليز).

إن من أخص الخصائص التى تميز الفترة التى كنا نتحدث عنها فى هذا الفصل، هو أن أعلام رجالها لا يبلغون من العظمة مبلغ الأعلام من رجال عصور أخرى كثيرة، لكنهم رغم ذلك كانوا أعظم من هؤلاء من حيث عمق تأثيرهم فى العصور التالية لعصرهم؛ فالقانون الرومانى ونظام الأديرة والبابوية، كلها مدين

بتأثيره الطويل العميق - إلى حد كبير جداً - لـ«جستنيان» و«بندكت» و«جريجورى»؛ وعلى الرغم من أن رجال القرن السادس كانوا أقل مدنية من سابقيهم، إلا أنهم كانوا أكثر مدنية بكثير من أهل القرون الأربعة التالية؛ وقد وفقوا فى بناء أنظمة أدت فى نهاية الأمر إلى تهذيب البرابرة؛ وإنه لما يجدر ذكره أن اثنين من الثلاثة الرجال الذين أسلفنا ذكرهم، كانا من علية أهل روما، وكان الثالث إمبراطوراً رومانياً؛ وقد كان «جريجورى» آخر الرومان بمعنى الكلمة الحقيقى الصحيح؛ فنغمته فى إصدار الأوامر نغمة يبررها منصبه، لكنها فوق ذلك مستندة إلى أساس غريزى تمتد جذوره إلى كبرياء الأرستقراطية الرومانية؛ ولم تعد روما تنجب العظماء، بعد عهده، أمداً طويلاً جداً، لكنها فى سقوطها قد نجحت فى إخضاع أنفس فاتحيها لنفوذها؛ فالتبجيل الذى أورثوه لـ«كرسى بطرس» قد كان نتيجة للهيبة التى أحسوها إزاء عرش القياصرة.

وجرى التاريخ فى الشرق فى اتجاه يختلف عن هذا الاتجاه؛ فقد ولد محمد حين كان جريجورى فى نحو الثلاثين من عمره.

الهوامش

(١) من المرجع المذكور له آنفًا، فصل ٢٧، مذكرة ٥٧.

(٢) تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى، ج٢، فصل ٨.

(٣) هكذا على الأقل ما يقوله Bury فى كتابه عن «حياة القديس».

(٤) فى الإنجليزية تشابه بين لفظتى "Angles" و "Angels" ومعناهما على التعاقب «إنجليز» و«ملائكة». (المعرب)

الجزء الثانى

الإسكلائيون

(أو المدرسيون)

الفصل السابع
البابوية في العصور المظلمة

طرأت على البابوية تقلبات عجيبة فى القرون الأربعة الممتدة من «جريجورى الأكبر» إلى «سلفستر الثانى»؛ فأحيانًا كانت خاضعة للإمبراطور اليونانى، وأحيانًا أخرى للإمبراطور الغربى، وأحيانًا ثالثة خضعت للطبقة الأرستقراطية الرومانية؛ ومع ذلك فقد شيّد البابوات الأقوياء إبان القرنين الثامن والتاسع، بابوية قوية بحكم التقاليد، وذلك بانتهازهم للفرص السانحة كلما واتت؛ وإن للفترة الواقعة بين عامى ٦٠٠ ميلادية و ١٠٠٠ لأهمية كبرى، فى فهمنا للكنيسة فى العصور الوسطى، وعلاقتها بالدولة.

لقد استطاع البابوات أن يستقلوا عن الأباطرة اليونان، وليس ذلك بفضل مجهوداتهم بمقدار ما هو بسبب جيوش اللمبارديين، الذين لم يشعر البابوات إزاءهم ـ رغم ذلك ـ بذرَّة من عرفان الجميل؛ وظلت الكنيسة اليونانية دائمًا ـ إلى حد كبير ـ تابعة للإمبراطور، الذى اعتبر نفسه قادمًا على الفصل فى الأمور المتلعقة بالعقيدة الدينية كما عدّ نفسه صاحب الحق فى تعيين الأساقفة وعزلهم، بل فى تعيين البطاركة وعزلهم أيضًا؛ وجاهد رهبان الأديرة فى سبيل استقلال الكنيسة عن الإمبراطور، الذى اعتبر نفسه قادرًا على الفصل فى الأمور المتعلقة بالعقيدة الدينية ومن أجل ذلك كانوا ـ أحيانًا ـ يقفون إلى جانب البابا، على حين أن بطاركة القسطنطينية، رغم استعدادهم للخضوع للإمبراطور، ابوا أن يعترفوا بأية تبعية على الإطلاق للسلطة البابوية؛ حتى لقد كان الإمبراطور أحيانًا على صلات من الود مع البابا، أكثر مما كان بطريرك القسطنطينية مع البابا، وذلك

البابا، وذلك حين كان الإمبراطور فى حاجة إلى معونة البابا ضد البرابرة فى إيطاليا والسبب الرئيسى الذى أدى فى النهاية إلى انفصال الكنيسة الشرقية عن الكنيسة الغربية، هو رفض الأولى أن تخضع لتشريع البابوات.

بعد أن هَزَمَ اللمبارديون البيزنطيين، كان البابوات على حق إذ خافوا من أن يغزوهم هؤلاء البرابرة العتاة أيضًا؛ فأنقذوا أنفسهم بحلف عقدوه مع الفرنجة الذين فتحوا - بقيادة شرلمان - إيطاليا وألمانيا؛ وكانت ثمرة هذا التحالف هى الإمبراطورية الرومانية المقدسة، التى كان لها دستور يوفق بين مصالح البابا ومصالح الإمبراطور؛ إلا أن نفوذ أسرة شرلمان، قد أخذ فى الانحلال السريع، وحَصَدَ البابا أول الأمر ثمرات هذا الانحلال، حتى لقد رفع نقولا الأول فى النصف الثانى من القرن التاسع، سلطة البابا إلى ذروة لم يسبقها نظير حتى ذلك العهد؛ غير أن الفوضى التى عمت كل شىء، أدت إلى استقلال الطبقة الأرستقراطية من الناحية العملية، وهى الطبقة التى فرضت رقابتها على البابوية فى القرن العاشر، مما كان له أسوأ النتائج؛ وسنخصص فصلاً تاليًا للحديث على الطريقة التى استطاعت بها حركة إصلاحية عظمى أن تنقذ البابوية، بل والكنيسة بصفة عامة، من الخضوع للأرستقراطية الإقطاعية.

كانت روما فى غضون القرن السابع، لا تزال خاضعة للقوة العسكرية التابعة للأباطرة، وكان على البابوات إما أن يخضعوا وإما أن يتعرضوا لنتائج العصيان؛ ولقد أطاع بعضُهم حتى بلغ بطاعته حد الزندقة، مثل «أونوريوس»؛ وقاوم بعضُهم الآخر - مثل «مارتن الأول» - وسجنهم الإمبراطور؛ وكان معظم البابوات، من ٦٨٥ إلى ٧٥٢ سوريين أو إغريق، غير أن النفوذ البيزنطى أخذ فى التدهور شيئًا فشيئًا، كلما ازدادت رقعة اللمبارديين فى إيطاليا؛ وفى ٧٢٦ أصدر «الإمبراطور ليو الإسورى» قراره الخاص بتحطيم التماثيل الدينية، فعُدَّ ذلك القرار زندقة، لا فى أرجاء الغرب وحده، بل فى رأى حزب كبير فى الشرق أيضًا؛ وقاوم البابوات هذا القرار مقاومة عنيفة موفقة، حتى انتهى الأمر سنة ٧٨٧ - فى عهد الإمبراطورة أيرين (وكانت بادئ الأمر وصية على العرش) - أن تَخَلَّصَ الشرق من زندقة تحطيم التماثيل الدينية؛ ومهما يكن من أمر، فقد جرت الحوادث فى الغرب على نحو رَفَعَ إلى الأبد رقابة بيزنطة عن البابوية.

وفى عام ٧٥١ تقريبًا، استولى اللمبارديون على «رانا» عاصمة إيطاليا البيزنطية؛ وبينما عَرَّضَت هذه الحادثة البابوات إلى خطر اللمبارديين العظيم، فقد حررتهم من كل اعتماد على الأباطرة اليونان؛ وكان البابوات يؤْثرون اليونان على اللمبارديين لأسباب عدة؛ فأولا: كانت سلطة الأباطرة شرعية؛ على حين كان ملوك البرابرة يُعدون مغتصبين، إلا إذا اعترف به الأباطرة؛ وثانى: كان اليونان متحضرين؛ وثالثًا: كان اللمبارديون قوميين، على حين احتفظت «الكنيسة» بالروح الدولية الرومانية؛ ورابعًا: كان اللمبارديون من معتنقى مذهب أريوس، وظل شىء من كراهيتهم قائمًا حتى بعد ارتدادهم عن ذلك المذهب.

وحاول اللمبارديون، فى عهد الملك «ليوتبراند» أن يغزوا روما سنة ٧٣٩، فقاومهم الباب جريجورى الثالث مقاومة شديدة، وقد توجه بأنظاره إلى معاونة الفرنجة فى ذلك؛ وكان الملوك الميروفنچيون ـ وهم سلالة كلوفس ـ قد فقدوا كل سلطان حقيقى فى مملكة الفرنج التى كان يحكمها «عمداء القصر»؛ وتصادف فى ذلك العهد أن كان «عمدة القصر» «شارل مارتل» رجلاً نادر المثال فى القوة والمقدرة، وهو ابن سفاح مثل وليم الفاتح؛ فهو الذى كسب فى سنة ٧٣٢ الموقعة الفاصلة عند «تور» ضد العرب فأنقذ فرنسا لتظل جزءًا من الدول المسيحية؛ وكان ينبغى أن تعترف له «الكنيسة» بالجميل فى نصره هذا، غير أن الضرورة المالية قد اقتضته أن يضع يديه على بعض أملاك «الكنيسة»، فقلل ذلك جدًا من تقدير رجال الكنيسة لفضله؛ ومهما يكن من أمر، فقد وافاه الأجل مع جريجورى الثالث سنة ٧٤١؛ وجاء خلفه «پيپن» على هوى «الكنيسة» تمامًا؛ ففى سنة ٧٥٤، أراد البابا «ستيفن الثالث» أن يلتمس طريق الخلاص من اللمبارديين، فعبر الألب وزار «پيپن»، وعقد معه حلفًا أثبتت الأيام صلاحيته العظيمة للجانبين معًا؛ فالبابا كان فى حاجة إلى حماية عسكرية، بينما كان «پيپن» فى حاجة إلى شىء لا يستطيع عطاءه إلا البابا، وأعنى به شرعية لقبه باعتباره ملكًا، فى مكان آخرِ الملوك الميروفنجيين؛ وفى مقابل ذلك تنازل «پيپن» للبابا عن «رافنا» وشتى أملاك «النائب» (الإسكرخس) فى إيطاليا: ولما كان من غير المحتمل أن تعترف القسطنطينية بمثل هذه الهبة، فقد كان معنى ذلك انفصاله السياسى عن الإمبراطورية الشرقية.

لو بقى البابوات خاضعين للأباطرة اليونان، لاتخذ تطور الكنيسة الكاثوليكية طريقًا يختلف عما اتخذه؛ ففى «الكنيسة الشرقية» لم يظفر بطريرك القسطنطينية قط باستقلاله عن السلطة العلمانية، ولا اكتسب السيادة على غيره من رجال الكنيسة، كالسيادة التى اكتسبها البابا؛ فالأساقفة جميعًا فى الأصل متساوون، ولبثت هذه الوجهة من النظر قائمة إلى حد كبير فى الشرق؛ فضلاً عن أن الشرق كان فيه بطاركة آخرون (غير بطريرك القسطنطينية)، فبطريرك فى الإسكندرية، وآخر فى أنطاكية، وثالث فى أورشليم، بينما كان البابا هو وحده البطريرك فى الغرب (وعلى كل حال فقد فقدت هذه الحقيقة أهميتها بعد الفتح الإسلامى)؛ وكان غير رجال الدين فى الغرب - على خلاف الشرق - أميين، وظلوا كذلك عدة قرون، فهيأ ذلك للكنيسة فى الغرب فرصة لم تتهيأ مثلها للكنيسة فى الشرق، واكتسبت روما سمعة فاقت بها كل سمعة نالتها أية مدينة شرقية؛ وذلك لأنها مزجت أخبار الإمبراطورية بأساطير استشهاد بطرس وبولس، وبأساطير بطرس باعتباره أول بابا؛ وقد كان يمكن للإمبراطور أن يسابق بسمعته سمعة البابا؛ لكن ذلك كان مستحيلاً على أى ملك من ملوك الغرب؛ حتى لقد كان أباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة فى كثير من الأحيان خلوا من القوة الحقيقة؛ فضلاً عن أنهم لم يصبحوا أباطرة إلا حين توجهم البابا، لهذه الأسباب كلها كان تحرر البابا من السيادة البيزنطية شرطًا لا مندوحة عنه، لاستقلال «الكنيسة» للملوك العلمانيين، ولقيام ملكية بابوية فى النهاية داخل حكومة «الكنيسة الغربية».

وثمة وثيقتان ذاتا خطر عظيم تنتميان إلى هذه الفترة من التاريخ، هما وثيقة «هبة قنسطنطين» ووثيقة الأحكام البابوية الزائفة ولا تعيننا هاهنا وثيقة الأحكام البابوية الزائفة لكننا لابد أن نقول كلمة عن وثيقة «هبة قنسطنطين»؛ فلكىْ يخلع رجال الكنيسة على هبة «پيپن» جوًا من الشرعية القديمة فى التاريخ، زوّروا وثيقة قيل عنها إنها أمر أصدره «الإمبراطور قنسطنطين» تنازل بمقتضاه - حين أنشأ روما الجديدة، للبابا عن روما القديمة وكل أراضيها الغربية؛ وجاءت العصور الوسطى التالية كلها فقبلت هذه الوصية الوراثية التى كانت أساسًا لسلطة البابا

الزمنية، على أنها وثيقة صحيحة؛ وأول من كشف عن تزويرها هو «لورنزوفالا» سنة ١٤٣٩ فى عصر النهضة؛ فقد كتب كتابًا «فى أنواع الرشاقة التى تتصف بها اللغة اللاتينية»، وهى أنواع لم تكن بالطبع ظاهرة فيما كتب بها فى القرن الثامن؛ والعجيب هو أنه بعد أن نشر «لورنزو فالا» كتابه ضد «هبة قنسطنطين» ورسالة فى مدح ابيقور، عيَّنه البابا «نقولا الخامس» امينًا رسوليًا، لأن «نقولا» كانت تهمه الدراسات اللاتينية أكثر مما تهمه «الكنيسة»؛ ومع ذلك فلم يكن من رأى «نقولا الخامس» أن يتنازل عن «أراضى، الكنيسة» على الرغم من أن حق البابا فيها قائم على أساس هذه «الهبة» المزعومة.

ويلخص «س. ديلايل بيرنز C. Delisle Burns» فحوى هذه الوثيقة المشهورة فيما يأتى[1].

«يقول قنسطنطين بعد أن أوجز خلاصة للعقيدة النيقيَّة، وسقوط آدم، ومولد المسيح، إنه كان مصابًا بالجذام، وأنه وجد الأطباء لا خير فيهم، فالتمس لذلك «قساوسة الكابتول» فاقترحوا عليه أن يذبح أطفالاً عدة، ليغتسل بدمائهم؛ لكنه أعاد الأطفال بغير ذبح لما سكبته الأمهات من دموع؛ وفى تلك الليلة ظهر له بطرس وبولس، وقالا إن «البابا سلفستر» كان مختبئًا فى كهف على سَرَاقطى، وإن كان فى مستطاعه أن يشفيه؛ فذهب إلى سراقطى، حيث أنبأه «البابا العالمى» أن بطرس وبولس رسولان لا إلهان، وأطلعه على صور عرفها ما تذكره من حلمه، واعترف بذلك أمام «الأتباع» جميعًا؛ وعندئذ فرض عليه البابا سلفستر فترة يقضيها مرتديًا قميصًا من الشعر ليكفّر عن نفسه، ثم عمّده، وعندئذ رأى يدًا من السماء تلمسه؛ وشفى من الجذام، وأقلع عن عبادة الأوثان؛ وبعدئذ «ظن هو وأتباعه وأعضاء مجلس الشيوخ، ونبلاؤه والشعب الرومانى كله، أن من الخير أن يهب سلطة عليا لأبراشية بطرس» ويجعلها مقدمة على أنطاكية والإسكندرية وأورشليم والقسطنطينية، وبعد ذلك شيد كنيسة فى قصره فى «لاتران» وخلع على البابا تاجه، والتاج الثلاثى، والأردية الإمبراطورية؛ ووضع تاجًا مثلثًا على رأس البابا، وامسك بلجام جواده، «واوصى لـ«سلفستر» وأتباعه بروما وكل الأقاليم والمقاطعات والمدن فى إيطاليا والغرب، بحيث تخضع «للكنيسة الرومانية

إلى الأبد»؛ وبعد ذلك ارتحل إلى الشرق «لأنه ليس من اللائق أن يكون لإمبراطور دنيوى شىء من السلطان، فى بلاد أمر الإمبراطور السماوى أن تقوم فيها إمارات للأساقفة، وأن يكون بها رئيس الديانة المسيحية».

لم يخضع اللمبارديون استسلامًا لـ«پپين» والبابا، إلا أنهم مُنوا بالهزيمة فى حروب متكررة مع الفرنجة؛ وأخيرًا اقتحم شرلمان - بن «پپين» - إيطاليا سنة ٧٧٤، وهزم اللمبارديين هزيمة منكرة، واعتُرف به ملكًا عليهم، وبعدئذ احتل روما، حيث أكّد هبة «پپين» بقبوله إياها؛ وقد رأى البابوان اللذان عاصراه، وهما «هدريان» و«ليو الثالث» أن من صالحهما أن يعاوناه فى مشروعاته بكل طريقة ممكنة؛ ففتح معظم ألمانيا، وأدخل السكسونيين فى المسيحية باضطهادهم اضطهادًا عنيفًا؛ وأخيرًا أعاد إلى الوجود الإمبراطورية الغربية متمثلة فى شخصه، إذ تَوَّجَه البابا إمبراطورًا فى روما يوم ميلاد المسيح سنة ٨٠٠م كان قيام الإمبراطورية الرومانية المقدسة بداية عهد جديد فى دنيا الآراء النظرية فى العصور الوسطى، ولو أنه لم يكن له كل هذه القيمة من الناحية العملية فى تلك العصور؛ فقد كانت العصور الوسطى تتعلق بالأسانيد الشرعية تعلقًا شديدًا، حتى وإن كانت تلك الأسانيد من خلق الخيال؛ وكانت هنالك عقيدة خيالية سادت حتى ذلك الحين، مؤداها أن الأقاليم الغربية من الإمبراطورية الرومانية السابقة، كانت لا تزال خاضعة من الوجهة الشرعية للإمبراطور فى القسطنطينية، الذى كان يعتبر المصدر الوحيد لكل سلطة شرعية»؛ وذهب شرلمان ببراعة فى اختلاق الأسانيد الشرعية، إلى أن عرش الإمبراطورية كان خاليًا، لأن «أيرين» التى كانت فى يدها مقاليد الحكم فى الشرق (والتى أطلقت على نفسها لقب إمبراطور لا إمبراطورة) كانت مغتصبة للعرش، لأنه محال على امرأة أن تكون إمبراطورًا؛ واستمد «شارل» حقه فى شرعية الحكم من البابا؛ وهكذا نشأ منذ البداية نوع عجيب من العلاقة بين البابا والإمبراطور، من حيث اعتماد كل منهما على الآخر؛ فلا يجوز لأحد أن يكون إمبراطورًا إذا لم يُتوَّجه البابا فى روما؛ ومن ناحية أخرى، لبث الأباطرة الأقوياء عدة قرون، يزعمون لأنفسهم حق تعيين البابوات وخلعهم، وكانت النظرية السائدة فى العصور الوسطى عن شرعية سلطة الحكومة، متوقفة على

الإمبراطور والبابا، اللذين كان اعتماد كل منهما على الآخر ينتقص من قوتهما معًا، غير أنه لبث عدة قرون أمرًا لا مفر منه؛ ولم ينفك التشاحن قائمًا بينهما، فيكون فى صالح هذا مرة وفى صالح ذلك مرة أخرى، حتى انتهى الأمر بهذا التشاحن أن يصبح فى القرن الثالث عشر اختلافًا لا سبيل إلى التوفيق فيه بين الطرفين؛ وانتصر البابا، لكنه سرعان ما فقد سلطته الأدبية بعد نصره ذاك؛ على أن البابا والإمبراطور الرومانى المقدس، قد استطاعا أن يظلا قائمين رغم هذه العراقيل؛ أما البابا فهو قائم حتى يومنا هذا، وأما الإمبراطور فقد لبث قائمًا حتى جاء نابليون؛ غير أن النظرية الدقيقة التفاصيل، التى سادت القرون الوسطى فيما يختص بسلطتى البابا والإمبراطور، بَطُل كلُّ أثر لها إبان القرن الخامس عشر؛ وتحطمت وحدة البلاد المسيحية التى كانت متماسكة برباطها، على أيدى ملوك فرنسا وإسبانيا وإنجلترا، ذلك من حيث الأمور الدنيوية، أما فى الأمور الدينية، فقد تحطمت تلك الوحدة بفعل «حركة الإصلاح الدينى».

ويلخص «الدكتور جيرهارد سيلجر Dr. Gerhard Deeliger[٢] شخصية شارل الأكبر وما أحاط به من ظروف، على النحو الآتى:

«نَمَت أصول الحياة القوية فى بلاط شارل؛ فهناك نرى العظمة والعبقرية، وإلى جانبهما نرى الدعارة أيضًا؛ لأن شارل لم يكن حريصًا فى اختيار الناس الذين يجتذبهم حوله، ولم يكن هو نفسه نموذجًا يحتذى؛ وقد أصابه ما أصابه من الإباحية التى لا تعرف الحدود، ممن أحبَّهم وانتفع بوجودهم؛ وكان يخاطب بوصفه «إمبراطورًا مقدسًا» ولو أن حياته لم يكن فيها من القداسة إلا قليل؛ هكذا كان يخاطبه «الكوين Alcuin الذى يثنى كذلك على «روترد» ابنة الإمبراطور الجميلة، قائلاً إنها ممتازة بفضائلها على الرغم من أنها ولدت طفلاً من «الكونت رودريك صاحب مان» ولم تكن زوجته؛ ولم يكن شارل ليرضى قط بانفصال ابنتيه عنه، وعلى ذلك لم يكن يسمح بزواجهما، ولهذا كان مضطرًا أن يتعرض له لما ينجم عن ذلك من نتائج، فبنته الأخرى كذلك ـ برتا ـ كان لها ابنان من «أنجلبرت رئيس الدير الورع فى سنت ركيير»؛ الحق أن بلاط شارل كان وكرًا لحياة غايةفى انحلال الأخلاق».

كان شارلمان بربريًا مليئًا بالحيوية، يربطه التحالف مع «الكنيسة» من الوجهة السياسية غير أنه لم يكلف نفسه عبء التقوى الشخصية الذى يبهظه بغير موجب؛ ولم يكن ملمًا بالقراءة والكتابة، لكنه افتتح نهضة أدبية، وكان منحلاً فى حياته، ومغرمًا بابنتيه غرامًا جاوز الحدود، إلا أنه بذل كل مستطاعه فى حث شعبه على الحياة الصالحة؛ واستغل ـ مثل أبيه ـ حماسة المبشرين الدينيين استغلالاً بارعًا لنشر نفوذه فى ألمانيا؛ غير أنه حرص على أن يطيع البابوات أوامره؛ ولقد أطاع البابوات أوامره برغبة صادقة، لأن روما كانت قد باتت مدينة بربرية، لا يأمن فيها البابا على حياته بغير حماية خارجية؛ وانقلبت الانتخابات البابوية معارك حزبية صاخبة؛ وحدث سنة ٧٩٩ أن هجم أعداء البابا من أهل روما عليه، وسجنوه وتهددوه بفقء عينيه؛ أما فى عهد شارل، فقد خيل للناس كأنما عهد جديد من النظام قد بدأ، ولكن لم يبق بعد موته من ذلك إلا الأساس النظرى.

وكان ما كسبته «الكنيسة» ـ والبابوية بصفة خاصة ـ أصلب أساسًا مما كسبته الإمبراطورية الغربية؛ فإنجلترا قد تم تحويلها إلى العقيدة المسيحية على أيدى إرسالية تبشيرية من رجال الأديرة برعاية جريجورى الأكبر؛ ولبثت أكثر خضوعًا لروما بدرجة كبيرة، من الأقطار التى اعتاد الأساقفة فيها أن يروا فى بلادهم حكومة ذاتية؛ وأما ألمانيا، فأعظم الفضل فى تحويلها إلى المسيحية يرجع إلى مجهود «القديس بونيفس» (٦٨٠ ـ ٧٥٤) وهو مبشر إنجليزى، كان صديقًا «لشارل مارتل» و«ببين» كما كان على أتم ولاء للبابا؛ وأنشأ «بونيفس» عدة أديرة فى ألمانيا؛ وأسس صديقه «القديس جول» الدير السويسرى الذى يسمى باسمه؛ ويقول بعض الثقات إن «بونيفس» هو الذى صبَّ الزيت المقدس على «ببين» عند تنصيبه ملكًا، واتبع فى ذلك طقوسًا استمدها من «سفر الملوك الأول».

وكان «القديس بونيفس» من أهل مقاطعة ديفن (فى إنجلترا) وتلقى تعليمه فى «تكستر» و«ونشِار»؛ وقَصَدَ إلى «فريسيا» سنة ٧١٦، لكنه اضطر إلى العودة بعد أمد قصير؛ وفى سنة ٧١٧ ذهب إلى روما؛ وفى ٧١٩ أرسله البابا جريجورى الثانى إلى ألمانيا ليقوم بتحويل الألمان إلى المسيحية، وليقاوم فعل المبشرين

الأيرلنديين (ولنذكر أن هؤلاء المبشرين هم الذين أخطأوا فى تحديد يوم الفصح، وفى الطريقة التى يُقَصّ بها الشعر فى قمة الرأس)؛ وعاد إلى روما سنة ٧٢٢ بعد أن أصاب كثيرًا من التوفيق، وعندئذ عيّنه جريجورى الثانى أسقفًا، فحلف له يمين الولاء؛ وأعطاه البابا خطابًا إلى «شارل مارتل» وكلفه القضاء على الزندقة فضلاً عن تحويل الوثنيين إلى المسيحية وفى سنة ٧٣٢ أصبح كبيرًا للأساقفة وزار روما للمرة الثالثة سنة ٧٣٨؛ وفى ٧٤١ عيّنه «البابا زاخرياس» قاصدًا رسوليًا، وكلفه إصلاح الكنيسة الفرنجية؛ وأسس كنيسة «فُولدا» التى وضع لديرها قانونًا أشد صرامة من قانون «الدير البندكتى» وبعدئذ اشترك فى جدال مع أسقف سولزبرج الأيرلندى، واسمه «ڤيرجيل» الذى ذهب إلى أن ثمة عوالم أخرى غير عالمنا؛ لكنه رغم ذلك قد خُلِعت عليه صفة القداسة؛ وفى سنة ٧٥٤، عاد «بوفنيس» إلى «فريسيا» فاغتاله الوثنيون هو ورفقاءه؛ وله الفضل فى المسيحية الألمانية كانت بابوية لا ايرلندية.

وكانت الأديرة الإنجليزية ـ وبخاصة ما كان منها فى يوركشير ـ ذات خطر عظيم فى ذلك الوقت؛ إذ المدنيّة التى كانت قائمة فى بريطانيا وهى خاضعة للرومان، قد امّحت آثارها وتركزت المدنية الجديدة التى أدخلها المبشرون المسيحيون، فى الأديرة البندكتية تركيزًا تامًا، تلك الأديرة التى كانت تستمد كل شىء من روما مباشرة؛ وكان «بيده الموقّر» Bede راهبًا من «چارو»، وأنشأ تلميذه «إجبرت» ـ أول كبير للأساقفة فى يورك ـ مدرسة كاتدرائية، هى التى تلقى فيها «الكوين Alcuin» تعليمه.

و«الكوين» شخصية مهمة فى ثقافة العصر؛ ذهب إلى روما سنة ٧٨٠، وقابل «شرلمان» عند «بارما» وهو فى طريقه إليها؛ فاستخدمه الإمبراطور فى تعليم اللاتينية للفرنجة، وفى تعليم أفراد الأسرة المالكة؛ وقد أنفق أمدًا طويلاً من حياته فى بلاط شرلمان، مشتغلاً بالتعليم وبإنشاء المدارس؛ وفى ختام حياته أصبح رئيسًا لدير «القديس مارتن» فى «تور» وكتب كتبًا عدة، بينها تاريخ منظوم للكنيسة فى يورك؛ فعلى الرغم من أن الإمبراطور لم يظهر بشىء من التعليم، إلا أنه آمن إيمانًا شديدًا بقيمة الثقافة؛ واستطاع مدى فترة قصيرة أن يقلل من

ظلمة العصور المظلمة؛ غير أن مجهوده فى هذا السبيل كان سريع الزوال، فثقافة «يوركشير» قد أزالها الدانمركيون إلى حين، وثقافة فرنسا أفسدها النورمنديون؛ وأغار العرب على جنوبى إيطاليا، وفتحوا صقلية، بل هجموا على روما سنة ٨٤٦، فقد كان القرن العاشر على وجه الجملة أظلم العهود فى الأقطار المسيحية؛ لأن القرن التاسع قد وجد الخلاص على أيدى رجال الدين الإنجليز، وبفضل «جوهان سكوتس» صاحب الشخصية العجيبة، الذى سأزيد فيه القول بعد قليل.

إن انحلال قوة شرلمان بعد موته، وتقسيم إمبراطوريته، قد أدى أول الأمر إلى صالح البابوية، فرفَع البابا نقولا الأول (٨٥٨ ـ ٦٧) قوة البابوية إلى ذروة أعلى جدًا مما كانت قد بلغته من قبل، فاعتزل مع أباطرة الشرق والغرب ومع «شارل الأصلع» ملك فرنسا، ومع «الملك لوثار الثانى» ملك اللورين، ومع هيئة الأساقفة فى كل بلد مسيحى تقريبًا؛ وكان التوفيق حليفه فى الكثرة الغالبة من هذه المعارك؛ فرجال الدين فى أقاليم كثيرة كانوا قد أصبحوا معتمدين على أمراء تلك الأقاليم؛ فبدأ جهادًا يحاول به إصلاح هذه الحال؛ وأعظم المحاولات التى دخل فيها ميدانها، اثنتان، إحداهما خاصة بطلاق «لوثار الثانى» والثانية حول خلع «إجناتيوس» بطريرك القسطنطينية خلعًا غير مشروع؛ فسلطة الكنيسة خلال العصور الوسطى كلها، كانت على صلة وثيقة بحوادث الطلاق بين الملوك؛ هؤلاء الملوك الذين كانوا رجالاً احتدمت فيهم العاطفة، فرأوا أن عدم قابلية الزواج للانفصال بين الزوجين، عقيدة تصلح للرعية دون الملوك؛ غير أن «الكنيسة» وحدها هى التى كان فى مقدورها أن تجعل الزواج شرعيًا، فإذا أعلنت «الكنيسة» عن زواج أنه فاسد، كان الأرجح أن يقف ذلك نزاع على وراثة العرش، يصحبه قتال بين أفراد الأسرة المالكة؛ وعلى ذلك كانت «الكنيسة» فى مركز قوى جدًا، من حيث معارضة الطلاق والزواج غير الشرعى بين الملوك؛ وقد فقدت الكنيسة قوتها هذه فى إنجلترا أيام «هنرى الثامن» لكنها استعادتها فى عهد «إدورد الثامن».

ولما طلب «لوثار الثانى» طلاقه، أجابه رجال الدين فى مملكته إلى طلبه؛ غير أن «البابا نقولا» خلع الأساقفة الذين استسلموا، ورفض رفضًا قاطعًا أن يوافق

على الطلاق الذى طلبه الملك؛ فسار على الفور أخو «لوثار» ـ وهو الإمبراطور لويس الثانى ـ نحو روما بقصد إيقاع الرعب فى نفس البابا، لكنه ما لبث أن تولته المخاوف التى مبعثها الخرافات، وكرّ راجعًا، فنفذت إرادة البابا آخر الأمر.

وأما مسألة «البطريرك إجناتيوس» فكانت ذات أهمية خاصة، لأنها تُبين أن البابا لم يزل قادرًا على إثبات وجوده فى الشرق؛ فقد خُلع «إجناتيوس» الذى كان يمقته «بارداس» الوصى على العرش ووُضع مكانه «فوتيوس» الذى كان إلى ذلك الوقت من غير رجال الدين؛ وطلبت الحكومة البيزنطية من البابا أن يوافق على هذا الإجراء، فأرسل البابا قاصدين رسوليين يبحثان فى حقيقة الأمر، فلما وصلا إلى القسطنطينية، صادفا عوامل الإرهاب فوافقا؛ وظلت الحقائق حينًا خافية على البابا، لكنه حين عرفها، قام بإجراء حاسم، فجمع مجلسًا فى روما للبحث فى الأمر، وخلع أحد القاصدين الرسوليين من أسقفيته، وكذلك خلع رئيس أساقفة سرقصّة، لأنه قام بتدشين «فوتيوس»؛ وقرر حرمان «فوتيوس» من التبعية للكنيسة، وخلع كل من كان «فوتيوس» قد عيّنهم فى مناصبهم، وأعاد إلى تلك المناصب كل من خُلعوا بسبب معارضتهم له؛ فغضب الإمبراطور «ميخائيل الثالث» وأرسل إلى البابا خطابًا شديد اللهجة، فأجابه البابا قائلاً: «لقد مضى اليوم الذى كان فيه الملوك قساوسة والأباطرة بابوات؛ إذ فَصَلَتْ المسيحية بين المهمتين؛ وليس للأباطرة المسيحيين بد من البابا فيما يمس الحياة الأبدية، بينما البابوات لا حاجة بهم إلى الأباطرة إلا فيما يتعلق بالأمور الدنيوية العابرة»؛ وردّ الإمبراطور و«فوتيوس» على ذلك بعقدهما مجلسًا قرر إخراج البابا من الكنيسة، وأعلنا زندقة الكنيسة الرومانية؛ غير أنه لم يمض على ذلك إلا وقت قصير، حتى قُتل «ميخائيل الثالث» وجاء خلفه «باسل» فأعاد إجناتيوس معترفًا اعترافًا صريحًا بحق البابا فى الفصل فى الأمر بما يراه؛ ومت هذا النصر بعد موت نقولا بقليل، والفضل فيه يكاد يرجع كله إلى الحوادث الثورية فى القصر؛ وبعد موت «إجناتيوس» عيّن «فوتيوس» فى منصب البطريرك من جديد؛ واتسعت الهوّة بين الكنيستين الشرقية والغربية، وعلى ذلك فلا يمكن القول بأن سياسة «نقولا» فى هذا الأمر كانت سياسة ظافرة من حيث نتائجها البعيدة.

وأوشك «نيقولا» أن يجد أن فرض إرادته على الأساقفة أعسر من فرضها على الملوك؛ فقد ظن رؤساء الأساقفة أنهم رجال فى الطبقة الأولى من الأهمية، وكرهوا أن يذعنوا مستسلمين إلى ملك من بين رجال الكنيسة؛ غير أن «نقولا» كان من رأيه أن الأساقفة مدينون بوجودهم للبابا؛ ونجح طيلة حياته، على وجه الجملة، فى أن يجعل لهذا الرأى سيادة على غيره؛ وكان يساور تلك القرون شك كبير فى الطريقة التى يُعيَّن بها الأساقفة؛ ذلك أنهم بادئ ذى بدء كانوا يُنتخبون ببيعة المؤمنين لهم فى مدينتهم الكاتدرائية، ثم أصبحوا يُنتخبون بعدئذ - فى كثير من الأحيان - من جماعة الأساقفة فى الأقاليم المجاورة؛ وأحيانًا بعد ذلك كان ينتخبهم الملك، وأحيانًا البابا، وكان من المستطاع خلع الأساقفة لأسباب خطيرة؛ لكن الرأى لم يكن مقطوعًا به من حيث محاكمتهم، فهل يحاكمون أمام البابا أم أمام جماعة من رؤساء الدين المحليين فى الإقليم؟ كل هذه النواحى الغامضة فى أمر الأساقفة، جعل قوة المنصب متوقفة على نشاط شاغله وقدرته؛ أما «نقولا» فقد مَدّ من النفوذ البابوى إلى حدوده القصوى المستطاعة عندئذ؛ غير أن ذلك النفوذ البابوى فى ظل خلفائه عاد من جديد فاضمحلّ إلى نطاق بالغ الضيق.

وإبان القرن العاش، خضعت البابوية خضوعًا تامًا لرقابة الأرستقراطية الرومانية؛ فلم تكن قد تحددت حتى ذلك الحين أية قاعدة لانتخاب البابوات فأحيانًا كانوا يدينون بارتقائهم لمناصبهم لإرادة الشعب، وأحيانًا للأباطرة أو الملوك، ثم أحيانًا أخرى - فى القرن العاشر - يدينون بذلك لذوى النفوذ المحلى فى مدينة روما؛ ولم تكن روما عندئذ مدينة متحضرة كما كانت لا تزال فى عهد «جريجورى الأكبر»؛ فآنًا تنشب منازعات حزبية، وآنًا تقبض إحدى الأسر الغنية على أزمة الأمور بمزجها عوامل القوة مع عوامل الرشوة والفساد؛ وبلغ الضعف والفوضى فى أوروبا الغربية إبان تلك الفترة حدًا جعل الأقطار المسيحية كلها تبدو على وشك الانهيار الكامل؛ فالإمبراطور والملك فى فرنسا كانا عاجزين عن كبح جماح الفوضى الضاربة فى مُلكيهما، نتيجة لأمراء الإقطاع الذين كانوا من الوجهة الاسمية أتباعًا لهما؛ وأغار المجريون إغارات متوالية على شمالى إيطاليا؛ كما أغار النورمانديون على الساحل الفرنسى، حتى حدث سنة ٩١١ أن مُنحوا

نورمانديا فى مقابل اعتناقهم للمسيحية؛ على أن الخطر الأعظم فى إيطاليا وفى جنوبى فرنسا كان مصدره العرب، إذ كان يستحيل تحويلهم إلى المسيحية ولم يكن لديهم أى احترام «للكنيسة»؛ وقد تم لهم غزو صقلية قرب نهاية القرن التاسع، وثبَّتوا أقدامهم على نهر «جارليانو» بالقرب من نابلى؛ وهدموا دير «ونت كاسينو» وغيره من الأديرة الكبرى؛ ووطدوا مقامهم فى جزء من ساحل بروڤانس، ومن ثم أخذوا يغيرون على إيطاليا ووديان الألب، ويعرقلون بذلك وسائل الاتصال بين روما والشمال.

ووقفت «الإمبراطورية الشرقية» حائلاً دون غزو العرب لإيطاليا، إذ غَلَبت عرب «جارليانو» على أمرهم سنة ٩١٥؛ غير أنها لم تكن من القوة بحيث تحكم روما كما فعلت بعد الفتح الذى تم على يدى «جستنيان»؛ وأصبحت البابوية مدى ما يقرب من مائة عام، تابعة للأرستقراطية الرومانية، أو لأمراء «تسكولم» وكان أقوى الرومان نفوذًا فى بداية القرن العاشر، هما «عضو الشيوخ» «ثيوفيلاكت» وابنته «ماروزيا» حتى لقد أوشكت البابوية أن تكون وراثية فى أسرتهما، وكان لـ«ماروزيا» عدة أزواج تزوجوها واحدًا فى إثر واحد، كما كان لها عدد لا يحصى من العشاق؛ وقد رفعت عاشقًا من هؤلاء إلى كرسى البابوية، واطلقت عليه اسم «سرجيوس الثانى» (٩٠٤ ـ ١١)؛ وكان ابنهما هو البابا «يوحنا الثانى عشر» (٩٣١ ـ ٣٦) وحفيدها هو «يوحنا الثانى عشر» (٩٥٥ ـ ٦٤) الذى تولى البابوية وهو فى سن السادسة عشر، «وهو الذى أتم تدهور البابوية بحياته الداعرة ومغازلاته التى جعل قصر لاتران مسرحًا لها»[٣]، وربما كانت «ماروزيا» هى أصل الرواية التى شاعت عن بابا من الإناث، كانت تدعى «البابا چان»

وطبيعى أن يفقد بابوات هذا العهد كل نفوذ مما كان أسلافهم قد احتفظوا به فى الشرق؛ وكذلك فقدوا النفوذ الذى كان «نقولا الأول» قد نجح فى نشره على الأساقفة شمالى جبال الألب؛ واستطاعت المجامع الإقليمية أن تؤكد استقلالها التام عن البابا، لكنها أخفقت فى الاستقلال عن الملوك أو امراء الإقطاع؛ وأخذ الأساقفة شيئًا بعد شىء يزدادون شبهًا بأعلام رجال الإقطاع من الدنيويين؛ «وهكذا يبدو أن «الكنيسة» نفسها وقعت فريسة لنفس الفوضى التى انشبت

أظفارها فى المجتمع الدنيوى؛ فقد انطلقت الشهوات الخبيثة كلها بغير ضابط، وراح فريق من رجال الدين، كان لا يزال محتفظًا ببعض العناية بالدين وبخلاص الأرواح، كما كانت تقتضيه واجباته الدينية؛ أقول إن ذلك الفريق من رجال الدين راح يرثى - على نحو لم يسبق له مثيل - لِمَا أصاب العالم من تدهور، ويوجّه أنظار المؤمنين إلى شبح نهاية العالم، ويوم الحساب»(٤).

على أنك تخطئ مع ذلك، لو ظننت أن خوفًا ملأ صدور الناس فى هذه الفترة خاصة، بأن نهاية العالم واقعة سنة ١٠٠٠، كما ذهب الظن بكثيرين؛ فقد آمن المسيحيون، منذ القديس بولس فصاعدًا، بأن نهاية العالم قريبة، لكنهم مع ذلك مضوا فى أعمالهم الدنيوية المألوفة.

غير أنه يجوز لك أن تتخذ من سنة ١٠٠٠ حدًا فاصلاً مناسبًا بين أحط ما تدهورت إليه المدنية فى أوروبا الغربية؛ وذلك لأنه منذ ذلك التاريخ، بدأت الحركة الصاعدة، واستمرت فى صعودها حتى سنة ١٩١٤؛ وكان التقدم فى المراحل الأولى يرجع أساسًا إلى إصلاح الأديرة؛ وأما خارج طوائف الأديرة، فقد أصبح معظم رجال الدين قساة داعرين مشتغلين بأمور الدنيا؛ إذ أفسدتهم الثروة والسلطان اللذان جاءاهم من إحسان المتقين؛ وظلت هذه الظاهرة تعاود الحدوث مرة بعد مرة، حتى بين طوائف الأديرة نفسها لكن رجال الإصلاح كانوا فى كل مرة يحدث فيها مثل هذا التدهور، ينهضون بحماسة شديدة فيعيدون الأخلاق إلى سابق مستواها.

وسبب آخر جعل سنة ١٠٠٠ نقطة تحوّل، وهو أنه فى هذا التاريخ تقريبًا، وقفت غزوات للمسلمين والبرابرة الشماليين، على الأقل فيما يتعلق بأوروبا الغربية؛ فقد جاء القوط واللمبارديون والهنجاريون والنورمانديون على موجات متتابعة؛ وكانت كل جماعة من هؤلاء تعتنق المسيحية إثر مجيئها، لكنها كانت فى الوقت نفسه تُضعف من تقاليد الحضارة القائمة؛ فتَحَطَّمَ بنيان الإمبراطورية الغربية بحيث أصبحت ممالك بربرية كثيرة العدد، وفَقَدَ الملوك سلطانهم على اتباعهم، وعمّت الفوضى أرجاء البلاد جميعًا، ولم تنقطع أبدًا أسباب القتال على نطاق واسع وعلى نطاق ضيق فى آن معًا؛ وأخيرًا انتهى الأمر بكل الأجناس

القوية الشمالية التى جاءت فاتحة، أن اعتنقت المسيحية، وألقت عصاها مستقرة هنا أو هناك؛ غير أن النورمانديين ـ وهم آخر موجة من هاتيك الأجناس الفاتحة ـ قد برهنوا على استعداد ممتاز لديهم فى تشرب الحضارة؛ فاستعادوا صقلية من العرب، وأمّنوا إيطاليا ضد المسلمين؛ وأرجعوا إنجلترا إلى حظيرة العالم الرومانى بعد أن كان الدانمركيون قد أخرجوها منه إلى حد كبير؛ هذا إلى أنهم ما كادوا يستقرون فى نورمانديا، حتى سمحو لفرنسا أن تستعيد حياتها، بل إنهم أعانوها إعانة مادية فى هذا السبيل.

إن استعمالنا لعبارة «العصور المظلمة» لنسمّى بها الفترة الممتدة من سنة ٦٠٠ إلى سنة ١٠٠٠، يبيّن كيف أننا نحصر كل انتباهنا إلى أوروبا الغربية وحدها بغير موجب؛ ففى هذه الفترة عينها فى الصين، يقع عهد أسرة «تانج» المالكة، وهو أعظم عصر شهده الشعر الصينى، فضلاً عن أنه عصر بارز جدًا إذا نظرت إليه من نواح كثيرة غير ناحية الشعر؛ وكذلك ازدهرت مدينّة الإسلام المتألقة من الهند إلى إسبانيا؛ فالذى أعوز الأقطار المسيحية فى هذا العهد، لم يعوز المدنيّة، بل الأمر على نقيض ذلك تمامًا؛ فلم يكن فى مقدور أحد إذ ذاك أن يقدر بأن أوروبا الغربية هى التى ستؤول إليها السيادة فيما بعد، فى القوة وفى الثقافة معًا؛ وإنه ليبدو لنا أن مدنيّة أوروبا الغربية هى المدنيّة، لكن هذه نظرة ضيقة الأفق فمعظم ما تحتوى عليه مدنيّتنا من مضمون ثقافى، إنما جاءنا من شرقى البحر الأبيض المتوسط، من اليونان واليهود؛ وأما عن قوة السلطان، فقد كانت السيادة فيها لأوروبا الغربية منذ الحروب البونية حتى سقوط روما ـ أعنى على وجه التقريب خلال القرون الستة الممتدة من سنة ٢٠٠ قبل الميلاد إلى سنة ٤٠٠ بعد الميلاد؛ وبعد ذلك التاريخ لم يكن فى أوروبا الغربية «دولة» يمكن موازنتها فى قوة السلطان بالصين أو اليابان أو الخلافة الإسلامية.

ويرجع امتيازنا على هؤلاء منذ عصر النهضة، أولاً إلى العلم والطريقة العلمية وثانيًا إلى الأنظمة السياسية التى أخذنا نشيّدها على خطوات وئيدة خلال العصور الوسطى؛ وليس هنالك فى طبائع الأشياء نفسها ما يحتم أن يستمر لنا هذا الامتياز؛ ففى الحرب القائمة[٥] قد أظهرت روسيا والصين واليابان قوة

حربية عظيمة؛ وهى كلها بلاد تمزج الأساليب الغربية بالأفكار الشرقية ـ الأفكار البيزنطية أو الكونفوشيوسية أو الشِّنتوية؛ ولو تحررت الهند، فستضيف إلى هذه العناصر الشرقية عنصرًا جديدًا؛ وليس من المستبعد ـ فيما يبدو ـ أن المدنيّة خلال القرون القليلة التالية ـ لو لبثت قائمة ـ ستكون أكبر تنوعًا مما كانت عليه منذ عصر النهضة؛ فثمة اتجاه سياديٌّ فى الثقافة، تتطلب محاربته مجهودًا أشق مما تتطلبه محاربة السيادة السياسية؛ فقط ظلت الثقافة الأوروبية كلها أمدًا طويلاً بعد سقوط الإمبراطورية الغربيطة ـ بل ظلت حتى عهد الإصلاح الدينى ـ محتفظة بلون من السيادة الرومانية؛ وهى اليوم مصطبغة فى أعيننا بلون من سيادة أوروبا الغربية؛ والرأى عندى هو أننا لو أردنا حياة مطمئنة فى الدنيا بعد هذه الحرب القائمة[٦]، وجب علينا أن نعترف لآسيا بالمساواة معنا، لا من الوجهة السياسية وحدها، بل من الوجهة الثقافية أيضًا؛ ولست أدرى ماذا عسى أن يترتب على ذلك من تغيرات، غير أنى مؤمن بأنها ستكون تغيرات عميقة الأثر، وذات أهمية عظمى.

الهوامش

(١) أنا أقتبس هذا النص من كتاب لم ينشر بعد، عنوانه «أوروبا الأولى».

(٢) «تاريخ كيمبردج لتأريخ العصور الوسطى» ج٢، ٦٦٣.

(٣) تاريخ كيمبردج للقرون الوسطى، ج ٢، ٤٥٥.

(٤) تاريخ كيمبروج القرون الوسطى، ج ٢، ٤٥٥.

(٥، ٦) يقصد الكاتب الحرب العالمية ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥. (المعرب)

الفصل الثامن

يوحنا الأسكتلندى

أعجب من يثير الدهشة من رجال القرن التاسع هو «يوحنا الأسكتلندى» (الذى يكتب فى الإنجليزية على صورتين، فإما John The Scot، أو Johannes Scotus) وقد يضاف إليه أحيانًا اسم «إريجينا»[1] (التى تكتب فى الإنجليزية على وجهين، فإما Eriugena، أو Erigena) وقد كان يكون أقل إثارة لدهشتنا لو أنه عاش فى القرن الخامس أو فى القرن الخامس عشر؛ فهو أيرلندى، يعتنق الأفلاطونية الجديدة، ومثقف بالثقافة اليونانية ومؤمن بالمذهب البلاجى، ويأخذ بمذهب وحدة الوجود؛ وقد أنفق شطرًا كبيرًا من حياته فى رعاية «شارل الأصلع» ملك فرنسا؛ ولم يصبه اضطهاد على الرغم من بعده عن الأورثوذكسية بعدًا لاشك فيه، إذا صح ما نعلمه؛ فقد رفع العقل فوق مرتبة الإيمان، ولم يأبه قط بسلطة رجال الدين؛ ومع ذلك، قصد إليه رجال الدين ليكون حكما بينهم فيما نشب بينهم من خلاف.

ولكى نفهم إمكان وجود رجل كهذا، لابد من توجيه أنظارنا أولا إلى الثقافة الأيرلندية فى القرون التى تلت «القديس باتريك»؛ ففضلا عن الحقيقة المؤلمة ألما أشد مايكون الألم، وهى «أن القديس باتريك» كان إنجليزيًا، فثمة حقيقتان أخريان لا يكادان يقلان عن هذه الحقيقة إيلامًا: الأولى هى أنه قد كان فى أيرلندا مسيحيون قبل ذهابه إليها؛ والثانية هى أنه مهما يكن ماصنعه هناك

فى خدمة المسيحية الأيرلندية؛ فلم تكن الثقافة الأيرلندية مدينة له بأى فضل؛ ففى عهد غزوة الغال (كما يقول مؤلف من الغال) على يدى «أتلا» أولا، ثم على أيدى القوط والواندال و«الارك» ثانيًا، «هرب كل العلماء المقيمن على نفس الجانب من البحر الذى وقعت عليه الغزوات، وعبروا البحر إلى البلاد الواقعة فى الجانب الآخر منه، وهى أيرلندا وغيرها مما فروا إليه من بلاد، حاملين معهم إلى أهالى هذه البلاد تقدمًا فى العلوم بعيد المدى»[٢]؛ فلو كان أحد من هؤلاء الرجال قد لاذ بالفرار إلى إنجلترا، فلابد أن يكون الإنجليز والسكسون والجوت قد جذوا عنقه؛ أما أولئك الذين قصدوا إلى أيرلندا، فقد نجحوا - بالاشتراك مع المبشرين - فى نقل جانب كبير من المعرفة والحضارة اللتين كانتا فى طريقهما إلى الزوال عن أرض القارة الأوروبية؛ فلدينا شاهد قوى يبرر لنا أن نقول إن الأيرلنديين قد حافظوا خلال القرون السادس والسابع والثامن، على قسط من المعرفة باليونانية، إلى جانب دراسة للآثار الأدبية اللاتينية القديمة جعلت هذه الآثار مألوفة[٣]؛ وكانت اللغة اليونانية معروفة فى إنجلترا منذ عهد «تيودور» رئيس أساقفة كانتر برى (٦٦٩ - ٩٠) الذى كان هو نفسه يونانيًا، تلقى علمه فى أثينا؛ ومن الجائز أن يكون العلم بها قد انتشر كذلك فى الشمال، بفضل المبشرين الأيرلنديين؛ فيقول فى ذلك «مونتاجيو جيمز Montague James»: «إنه خلال الشطر الثانى من القرن السابع، كان التعطش للمعرفة على أشده فى أيرلندا، وكانت حركة التعليم فى أنشط حالاتها هناك؛ ففى أيرلندا، كانت اللغة اللاتينية (واليونانية بدرجة أقل) تدرس من وجهة النظر العلمية؛... وقد اندفع الأيرلنديون فيما بعد بحماسة نحو التبشير من جهة، ثم اضطرتهم الظروف القلقة فى بلادهم من جهة أخرى، أن يرحلوا إلى القارة الأوروبية أفواجا، وعندئذ استطاعوا أن يكونوا أداة فعالة فى إنقاذ أجزاء من الأدب الذى كانوا قد عرفوا من قبل كيف يقدرونه قدره»[٤]؛ ويصف لنا «هيرك الأوكسيرى Heiric of Auxerre» حوالى سنة ٨٧٦، هذه الهجرة التى قام بها العلماء الأيرلنديون زرافات زرافات، فيقول:

«إن أيرلندا قد ازدرت أخطار البحر، وجعلت تهاجر إلى شطآننا بجموع من فلاسفتها، هجرة توشك أن تنتقل فيها برمتها؛ فكل علمائها الأعلام يقضون على أنفسهم بالنفى خارج بلادهم، نزولاً على دعوة سليمان الحكيم لهم» - والمقصود هنا من سليمان الحكيم هو شارل الأصلع[٥].

لقد كانت حياة العلماء أحيانًا كثيرة حياة متنقلة كحياة البدو، بحكم الظروف القاهرة؛ ففى بداية الفلسفة اليونانية، كان كثير من الفلاسفة رجالاً فروا من وجه الفرس؛ وفى نهاية تلك الفلسفة اليونانية، أى فى عهد «جستنيان»، انقلب الوضع وفر الفلاسفة إلى الفرس؛ وفى القرن الخامس - كما قد رأينا الآن توًا - فر العلماء من الغال إلى الجزر الغربية خوفًا من الألمان؛ وفى القرن التاسع عادوا ففروا من إنجلترا وايرلندا، خوفًا من الإسكندناويين؛ وفى يومنا هذا، اضطر الفلاسفة الألمان أن يذهبوا فى فرارهم إلى ماهو ابعد من الجزر الغربية، خلاصًا من بنى وطنهم؛ ولست أدرى هل تنقضى مدة تبلغ من الطول مابلغته المدة بين القرنين الخامس والتاسع، قبل أن يحدث فرار آخر فى اتجاه عكسى كالذى حدث فى القرن التاسع.

إننا لا نعرف إلا قليلاً جدًا عن الأيرلنديين، فى تلك الأيام التى حافظوا أثناءها بالنيابة عن أوروبا، على تقاليد الثقافة القديمة؛ فمما نعرفه أن هذه الحركة العلمية مرتبطة بالأديرة، فكانت لذلك مليئة بروح التقوى، كما تدل على ذلك كفاراتهم؛ لكنها - فيما يبدو - لم تكن حركة تعنى كثيرًا بدقائق اللاهوت ولما كانت حركة تتبع الأديرة أكثر مما تتبع الأساقفة، فلم تصطبغ باللون الإدارى الذى اتسمت به الدراسات الدينية فى القارة الأوروبية منذ «جريجورى الأكبر» فصاعدا؛ وأيضًا لما كانت تلك الحركة فى أساسها مقطوعة الصلات القوية بروما، فقد ظلت تنظر إلى البابا كما كان ينظر إليه فى عهد «القديس امبروز» لا كما أصبح ينظر إليه فيما بعد؛ ويذهب بعض الذاهبين إلى أن «بلاجيوس» أيرلندى وإن يكن هناك احتمال أن يكون من أهل بريطانيا؛ ومن الجائز أن تكون زندقته، قد لبثت قائمة فى أيرلندا، حيث لم يستطع أولو

الأمـر أن يقتلعوهـا من جذورهـا، كمـا فـهل أولـو الأمـر فى بلاد الـغـال، رغم ماصادفهم فى ذلك من عسـر؛ وإن هذه الظـروف لتعيننـا بـعض الشىء على تعليل تلك الحـرية والجدة الخـارقـتين اللـتين تتميـز بهمـا تـأملات «يوحنـا الأسكتلندى».

ولسنا نـدرى شيئا عن بداية حياة «يوحنـا الأسكتلنـدى» أونهايتها؛ إذ كل مانعرفه هو الفترة الوسطى من حياته، التى استخدمه خلالها ملك فرنسا؛ فالمفروض أنه ولـد سنـة ٨٠٠ تـقـريبـا؛ وأنه مـات حـوالى سـنـة ٨٧٧، على أن التـاريخـين كليهمـا ضـرب من التخمـين؛ وكـان فى فـرنسـا إبـان العهـد الـذى كـان منصب البابوية فيه مسندًا إلى البابا نقولا الأول، فصادف - فى سيرة حياته - نفس الأشـخـاص الـذين صـادفـنـاهم عـنـد ذكـر ذلك البـابـا، مـثل شـارل الأصلع والإمبراطور ميخائيل، والبابا نفسه.

كان شارل الأصلع هـو الـذى دعـا «يوحنـا» إلى الحضـور إلى فرنسـا حـوالى سنة ٨٤٣، وكان هـو الذى نصبه رئيسًا لمدرسة البلاط؛ وقد قام خلاف حول الجبر والإرادة الحرة بـين «جوتسشوك» الـراهب، وبين رجل مهم من رجال الدين وهو «هـنـكـمـار» رئيس أسـاقـفـة ريمـز؛ أمـا الـراهب فـكـان يـأخـذ بمبـدأ الجبـر وأمـا رئيس الأسـاقـفـة فكان يأخذ بمبدأ الإرادة الحـرة؛ وأيد «يوحنا» رئيس الأسـاقـفـة برسالة عنوانها «فى الجبر الإلهى»، غير أنه أسرف فى تأييده إسرافًا لايتفق مع الحكمة؛ فالموضوع شائك؛ وكان «أوغسطين» قد تناوله بالبحث فى كتابته عن «بلاجيـوس»؛ لـكـنه كـان من المخـاطـرة أن توافق على راى أوغـسطس فى ذلك، وكـانـت مـخـاطـرة أشـد أن تـخـالـف رايه، مـادامت الموافقـة أو المخـالـفـة مصبوبة فى عبارة صـريحـة؛ كان «يوحنـا» مؤيدًا للإرادة الحـرة، وقد كان من الجائـز أن يمضى رأيه فى ذلك دون أن يسترعى أنظار الرقبـاء، لكن الذى أثار عليه ثائـرة الغضب، هـو الطـريقـة الفلسفيـة الخـالصـة، التى عـالـج بهـا وجهـة نظره وليس معنى ذلك انه ادعى بأنه ينكر شيئا مما أقره اللاهوت؛ لكنه ذهب

إلى أنه اعتمد فيما يقول على أساس من الفلسفة، وهو أساس لا يعتمد على الوحى، وهو يساويه، بل يفوقه قوة؛ وزعم بأن العقل والوحى كلاهما مصدران للصدق، ولذا فلا يمكن أن يقع بينهما اختلاف؛ لكن إذا حدث أن خيل إلينا ذات مرة أنهما مختلفان، كان العقل أحق لدينا بالقبول؛ إن الديانة الصحيحة فى رأيه هى بعينها الفلسفة الصحيحة؛ والعكس صحيح أيضا، وهو أن الفلسفة الصحيحة هى بعينها الديانة الصحيحة؛ فأصدر مجمعان دينيان حكمهما على كتابته هذه بالكفر، وذلك فى عامى ٨٥٥، ٨٥٩، وأطلق المجمع الأول من هذين، على تلك الكتابة اسم «عصيدة الأسكتلندى».

ومع ذلك فقد نجا من العقاب، بسبب تأييد الملك له، إذ يظهر أن قد كانت بينه وبين الملك علاقة الود الذى ترتفع معه الكلفة؛ فلو كنا لنأخذ بما يرويه «وليم من أهل مامزبرى William of Malmesbury» قلنا إن الملك سأل «يوحنا» مرة وهو يتعشى معه : «ما الذى يفرق بين «الإسكتلندى» وبين السكير؟»(٦)، فأجابه «يوحنا» بقوله: «لا يفرق بينهما إلا مائدة العشاء»؛ ومات الملك سنة ٨٧٧، وبعد هذا التاريخ لا نعلم شيئًا عن «يوحنا» فيذهب بعض القائلين إلى أنه هو أيضًا مات فى السنة نفسها؛ وتذهب روايات أخرى إلى أن «ألفرد الأكبر» قد دعاه إلى إنجلترا، وهنالك أصبح رئيسًا لدير «مامزبرى» أو دير «أثلنى» وبعدئذ قتله الرهبان؛ غير أن الحقيقة، فيما يظهر، هى أن هذا القضاء المنحوس قد نزل برجل آخر اسمه «يوحنا».

وقام «يوحنا» بعد ذلك بترجمة كتاب فيه محاكاة لـ «ديونيسوس» من اللغة اليونانية، وقد كان لهذا الكتاب شهرة عظيمة فى العصور الوسطى؛ ذلك أنه لما جعل القديس بولس يعظ فى أثينا، «تعلق به بعض الناس وآمنوا به، وبينهم رجل يدعى (ديونيسوس الأريوباجيتى)» (الأفعال فصل ١٧، ٣٤).

ولسنا نعرف اليوم عن هذا الرجل شيئا غير هذا، لكن العصور الوسطى عرفت عنه كثيرًا جدًا؛ فقيل إنه سافر إلى فرنسا وأنشأ دير «القديس دنيس» - أو

هكذا مايرويه على الأقل «هلدوين» الذى كان رئيسًا للدير قبيل وصول «يوحنا» إلى فرنسا - فضلاً عن أنه كان المؤلف المعروف لكتاب مهم، يوفق بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية؛ وتاريخ هذا الكتاب مجهول، لكنه لاشك يقع قبل سنة ٥٠٠ وبعد أفلوطين؛ وقد انتشر ذكره والإعجاب به فى بلاد الشرق، وأما فى الغرب فلم يكن معروفًا على نطاق واسع، حتى جاء الإمبراطور اليونانى ميخائيل، وأرسل سنة ٨٢٧ نسخة منه إلى «لويس التقى»، الذى أعطاه بدوره لرئيس الدير «هلدوين» الذى أسلفنا ذكره؛ ولما كان «هلدوين» هذا يؤمن بأن كاتب الكتاب هو تلميذ القديس بولس، ذلك الرجل المشهور الذى أنشأ الدير الذى كان «هلدوين» رئيسا له، فقد أحب أن يعلم ما يحويه ذلك الكتاب، غير أن أحدًا لم يستطع أن يترجم عن اليونانية، حتى جاء «يوحنا» فقام بالترجمة التى لابد أن يكون قد أداها مغتبطا، لأن آراءه الخاصة كانت قريبة الشبه جدًا بآراء «محاكى ديونيسوس» الذى أصبح منذ ذلك الحين فصاعدًا، ذا أثر قوى فى الفلسفة الكاثوليكية فى الغرب.

وأرسلت الترجمة التى قام بها «يوحنا» إلى «البابا نقولا» سنة ٨٦٠؛ فأساء ذلك إلى البابا، لأنه لم يستأذن قبل نشر الكتاب؛ ،أمر «شارل» أن يرسل «يوحنا» إلى روما - وهو أمر كان نصيبه الإهمال؛ أما عن مادة الكتاب، وعن القدرة بصفة خاصة، التى أبداها «يوحنا» فى الترجمة، فلم يجد البابا شيئًا يعاب؛ فقد عرض البابا الترجمة على «أناستاسيوس» أمين مكتبته - وهو عالم باليونانية ممتاز - عرضها عليه ليرى رأيه فيها، فدهش «أناستاسيوس» أن يرى رجلاً من قطر بعيد همجى، قد ألم بهذه المعرفة العميقة باللغة اليونانية.

وأعظم مؤلفات «يوحنا» كتاب اسمه (باليونانية) «فى تقسيم الطبيعة»، وهو كتاب لوجاء فى العصور الأسكولائية، لوصف بأنه «واقعى»، ومعنى ذلك حينئذ، هو أنه يذهب إلى ما ذهب إليه أفلاطون من أن المعانى الكلية تأتى قبل الجزئيات؛ وقد أدخل فى الطبيعة ماليس له وجود إلى جانب ماهو موجود؛

فالطبيعة كلها تقع فى اربعة اقسام: (١) ما يخلق ولا يخلق. (٢) مايخلق ويخلق. (٣) ما يخلق لكنه لا يخلق. (٤) مالا يخلق ولا يخلق؛ وبديهى أن القسم الأول هو الله؛ والقسم الثانى هو المثل (الأفلاطونية) الكائنة فى الله ، والثالث هو الأشياء التى تقع فى المكان والزمان؛ والعجيب أنه يجعل القسم الرابع دالاً على الله كذلك، لا باعتباره «خالقا»، بل باعتباره «نهاية» و«غاية» للأشياء جميعًا؛ فكل شىء يفيض عن الله بالإشعاع، يجاهد أن يعود إليه، وعلى ذلك تكون نهاية هذه الأشياء كلها، هى نفسها بدايتها؛ والقنطرة التى تصل «الواحد» بالكثرة، هى «الكلمة» (اللوغوس).

وهو يدخل أشياء متنوعة فى عالم اللاوجود، ممثل الأشياء المادية التى لاتنتمى إلى العالم المعقول؛ والخطيئة، لأنها تعنى فقدان النموذج الإلهى؛ وليس يتمتع بالوجود الكيانى إلا ذلك الذى يخلق ولا يخلق؛ فهو جوهر كل شىء؛ إذ الله هو بداية الأشياء ووسطها ومنتهاها؛ ولا يعلم الناس، بل لايعلم الملائكة شيئًا عن جوهر الله، بل إنه مجهول لنفسه بمعنى من معانى هذه الكلمة: «إن الله لا يعرف نفسه، هو لا يعرف ماهو، لأنه ليس مما يسأل عنه بكلمة «ما»؛ فمن وجه من الوجوه، تراه غير معلوم لنفسه وغير معلوم لأى عقل كائنًا ما كان»[٧] ويمكن رؤية وجود الله فى وجود الأشياء ويمكن رؤية حكمته فى النظام الذى ينظم الأشياء وفى حركة الأشياء يمكن رؤية حياته، ووجوده هو «الأب»؛ وحكمته هى «الابن»؛ وحياته هى «الروح القدس»؛ لكن «ديونيسوس» على صواب فى قوله باستحالة إطلاق اسم كائنًا ماكان على الله إطلاقًا صحيحًا؛ وثمة ضرب من اللاهوت الإيجابى، الذى يرى أن «الله» هو الحق وهو الخير وهو الجوهر إلخ؛ غير أن هذه الألفاظ التى تثبت صفات إيجابية لله، ليست صوابًا إلا على سبيل الرمز، وذلك لأن كل هذه المحمولات لها أضداد، مع أن الله لاضد له.

وطائفة الأشياء التى تخلق وتخلق، تشمل كل العلل الأولى، أو النماذج الأولى، أو المثل الأفلاطونية، ومجموعة هذه العلل الأولى هى «الكلمة» (اللوغرس)؛ وعالم المثل أزلى ومع ذلك فهو مخلوق؛ فبفعل «الروح القدس» تكون هذه العلل الأولى

سببًا فى نشأة الأشياء الجزئية، على أن مادية هذه الأشياء الجزئية، وهم من الأوهام؛ وحين يقال إن الله خلق الأشياء من «لا شىء» فهذا اللاشىء لابد أن يفهم على أنه الله نفسه، بمعنى أنه يسمو على كل معرفة.

والخلق عملية أزلية؛ والعنصر الذى منه تتكون الأشياء المحدودة بحدود المكان والزمان، هو الله؛ وليس المخلوق كائنًا متميزًا عن الله ، بل إن المخلوق كائن فى الله ، والله يبدى نفسه فى المخلوق على نحو يجل عن الوصف؛ «إن الثالوث المقدس يحب نفسه فيناو فى نفسه[8]؛ وهو يرى نفسه ويحرك نفسه».

ومصدر الخطيئة هو الحرية: إذ نشأت الخطيئة لما اتجه الإنسان إلى نفسه بدل أن يتجه نحو الله ، وليس للشر أسباب من الله ، لأن الله لا يحتوى على فكرة الشر؛ فالشر هو لا كائن وليس له أساس، لأنه لو كان ذا أساس يصدر عنه، لكان ضرورة محتومة؛ إنما الشر حرمان من الخير.

و«الكلمة» (اللوغوس) هى المبدأ الذى يرجع الكثرة إلى «الواحد» ويرجع الانسان إلى الله؛ فهى إذًا «مخلص» العالم؛ وباتحاد الإنسان بالله ، يصير جزؤه الذى يحدث هذا الاتحاد جزءًا إلهيًا.

ولا يوافق «يوحنا» أتباع المذهب الأرسطى فى إنكاره العنصرية على الأشياء الجزئية؛ ويصف أفلاطون بأنه ذروة الفلاسفة؛ غير أن الثلاثة الأنواع الأولى من أقسام الطبيعة كما يذكرها، مستمدة بطريق غير مباشر من مبادىء أرسطو التى يسميها: المحرك الذى لايتحرك، والمحرك الذى يتحرك، والمتحرك الذى لايحرك؛ وأما القسم الرابع فى تقسيم «يوحنا» - وهو قسم مالا يخلق ولا يخلق - فمستمد من مذهب «ديونيسوس» القائل بأن كل الأشياء ترجع إلى الله .

وواضح من الخلاصة السابقة أن «يوحنا الإسكتلندى» لم يكن متمسكا بالدين فى أصوله الأولى؛ فمذهبه فى وحدة الوجود الذى يرفض به أن يجعل للمخلوقات حقيقة عنصرية، مناف للعقيدة المسيحية؛ وتفسيره للخلق الصادر من «لا

شىء» يستحيل ان يقبله اى لاهوتى عاقل؛ و«ثالوثه» الذى يشبه ثالوث افلوطين شبهًا قريبًا، لا يحتفظ بالمساواة بين «الأشخاص الثلاثة»، ولو أنه يحاول أن يتحوط فى هذه النقطة؛ هذه الزندقات تبين استقلال عقله، وإن الإنسان ليدهش أن يراها فى القرن التاسع؛ ويجوز أن قد كانت نظرته «الأفلاطونية الجديدة» شائعة فى أيرلندا، كما كانت شائعة بين «الآباء اليونان» فى القرنين الرابع والخامس؛ ومن الجائز لو عرفنا أكثر مما نعرفه الآن عن المسيحية الأيرلندية من القرن الخامس إلى القرن التاسع، لوجدنا «يوحنا» أقل إثارة لدهشتنا منه الآن؛ ومن جهة أخرى، يجوز أن يكون معظم ماورد لديه من أنواع الزندقة، راجعًا إلى تأثير «محاكى ديونيسوس» الذى ظنه الناس خطأ أنه متمش مع أصول الدين، بسبب علاقته المزعومة بالقديس بولس.

ولاشك فى أن رأيه عن الخلق بأنه لم يقع فى الزمان، هو كذلك من قبيل الزندقة، وهو رأى يضطره إلى القول بأن ماورد فى سفر «التكوين» عن الخلق إنما أريد به التشبيه؛ فلا ينبغى أن نأخذ الجنة وخروج آدم بالمعنى الحرفى؛ وهو يصادف مشكلات فى موضوع الخطيئة، شأنه فى ذلك شأن سائر موحدى الوجود؛ فهو يرى أن الإنسان لم يكن فى الأصل مخطئًا؛ ولما كان خلوا من الخطيئة كان بغير تميز بين الذكر والأنثى؛ وهذا القول يناقض بالطبع العبارة القائلة بأن الله . «خلق الذكر والأنثى»؛ ويذهب «يوحنا» إلى أن انقسام البشر ذكورا وإناثا، إنما جاء نتيجة لاقتراف الخطيئة؛ ففى المرأة تتجسد الطبيعة البشرية الشهوانية الساقطة؛ وسيعود هذا التميز بين الذكر والأنثى فيمحى فى نهاية الأمر، وسيكون لنا جسد روحانى خالص[٩]؛ وما الخطيئة إلا إرادة انحرف مجراها عن جادة الصواب؛ بحيث افترضت الخير فى شىء، فأخطأت لأنه لم يكن خيرًا؛ وعقابها على ذلك طبيعى؛ وهو عبارة عن الكشف عن حقيقة شهواتها الآثمة، لتتبين كم هى عبث وغرور، على أن العقاب لا يمتد إلى الأبد؛ فمن رأى «يوحنا» - وهو فى ذلك مثل «اوريجن» - أنه حتى الشياطين ستجد خلاصها فى النهاية، ولو أنها ستتأخر فى ذلك عن سائر

الناس.

كان لترجمة «يوحنا» لكتاب «محاكى ديونيسوس» تأثير كبير فى الفكر الوسيط، مع أن كتابه "Magnum Opus" فى تقسيم الطبيعة، لم يكن له إلا تأثير طفيف جدا؛ ووجهت إليه تهمة الزندقة مرارًا؛ ثم انتهى الأمر سنة ١٢٢٥ بأن أمر «البابا أونوريوس الثالث» بأن تحرق كل نسخة من هذا الكتاب؛ وشاء حسن الحظ، الا ينفذ أمره هذا تنفيذًا يحقق له كل ما أراد.

الهوامش

١ - إضافة هذا الاسم هى من قبيل اللغو الذى لا يفيد جديدا، لأنها تجعل اسمه «يوحنا» الأيرلندى الذى هو من أيرلندا» ذلك أن لفظة «إسكتلندى» كانت تعنى «أيرلندى» فى القرن التاسع.

٢ - تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى، ج ٢، ص ٥٠١.

٣ - هذا الموضوع مبحوث بعناية فى تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى ج ٣، فصل ١٩، والنتيجة التى ينتهى إليها البحث تؤيد معرفة الأيرلنديين لليونانية.

٤ - المرجع المذكور آنفا، ص ٥٠٧ - ٨.

٥ - المرجع المذكور آنفا، ص ٥٢٤.

٦ - «الأسكتلندى» فى الإنجليزية معناها "Scot" (وهو اسم يوحنا الأسكتلندى) و«سكير» معناها "Sot" والعلاقة اللفظية واضحة بين الكلمتين فى الإنجليزية، لكنها بالطبع غير ظاهرة فى الترجمة العربية (المعرب).

٧ - راجع «برادلى» Bradley فى قصور كل عمليات الإدراك؛ فهو يرى ألا حقيقة تكون صوابا كل الصواب، على أن خير حقيقة يمكن الوصول إليها، ليست مما يخضع فى تصويبه للعقل.

٨ - قارن ذلك بمذهب سبينوزا.

٩ - قارن ذلك بما يقوله القديس أوغسطين.

الفصل التاسع

إصلاح الكنيسة فى القرن الحادى عشر

للمرة الأولى منذ سقوط الإمبراطورية الغربية، نرى أوروبا إبان القرن الحادى عشر، تتقدم تقدمًا سريعًا، لا تبدده الأيام فيما بعد: فقد كان ثمة تقدم ما أثناء النهضة أيام شارلمان، لكنه أثبت انه لم يكن تقدمًا على اساس متين : وأما فى القرن الحادى عشر، فقد كان الإصلاح ثابتًا ومتعدد الجوانب؛ بدأ بإصلاح الأديرة، ثم امتد بعدئذ حتى شمل البابوية وإدارة الكنائس؛ ولما دنا القرن من ختامه، أثمرت حركة الإصلاح بواكير الفلاسفة الأسكولائيين؛ وطرد العرب من صقلية على أيدى النورمانديين، واعتنق الهنجاريون الديانة المسيحية، فأقلعوا عن أعمال النهب وقطع الطرق؛ وأدى الغزو النورماندى لفرنسا وإنجلترا إلى إنقاذ هذين القطرين من عودة الأسكندنافيين إلى اجتياحهما؛ وبلغ فن العمارة حدًا بعيدًا من السموبغتة، بعد أن كان بربريًا إلا فى الجهات التى انتشر فيها النفوذ البيزنطى؛ وارتفع مستوى التعليم ارتفاعًا عظيمًا بين رجال الدين، كما ارتفع إلى درجة ملحوظة فى الطبقة الأرستقراطية من غير رجال الدين.

كانت حركة الإصلاح فى أولى مراحلها، لا تجد فى عقول القائمين بها من الحوافز إلا الدوافع الأخلاقية؛ ذلك أن رجال الدين، من انخرط منهم فى سلك الطوائف ومن لم ينخرط، قد تدهوروا فى عاداتهم؛ فنهض رجال مخلصون للعمل على أن يسلك رجال الدين سلوكًا يتفق مع مبادئهم؛ لكن كان يكمن وراء هذا الدافع الخلقى الخالص، دافع آخر، ربما كان لا شعوريًا فى بادئ الأمر، لكنه أخذ

فى العلانية شيئا فشيئًا؛ وأعنى به الدافع إلى إتمام الفصل بين رجال الدين ورجال الدنيا، وبهذا الفصل تزداد قوة الفريق الأول؛ فكان من الطبيعى أن يؤدى انتصار الإصلاح فى «الكنيسة» إلى نتيجة مباشرة، وهى النزاع العنيف بين الإمبراطور والبابا.

كان الكهنة يؤلفون طبقة قوية قائمة بذاتها فى مصر وبابل وفارس، لكنهم لم يكونوا كذلك فى اليونان أو روما؛ ونشأت التفرقة بين رجال الدين ورجال الدنيا نشأة تدريجية فى أولى مراحل «الكنيسة المسيحية»؛ فإذا قرأنا عن «الأساقفة» فى «العهد الجديد» وجدنا الكلمة لا تعنى ما تعنيه الآن لنا؛ وقد كان للفصل بين رجال الدين وسائر الناس مظهران، مظهر مذهبى وآخر سياسى؛ وكان هذا المظهر السياسى ـ مرتكزًا على المظهر المذهبى؛ فاختص رجال الدين بطائفة من القدرات العجيبة، خصوصًا فيما يتعلق بالأسرار المقدسة ـ باستثناء التعميد، الذى كان فى مستطاع أهل الدنيا القيام به؛ أما الزواج والغفران والدعاء قبيل الموت، فقد كانت مستحيلة بغير معونة رجال الدين؛ بل كان موضوع استحالة القربان إلى لحم المسيح ودمه أهم من ذلك كله فى العصور الوسطى، ولم يكن غير القسيس يستطيع أن يقوم بمعجزة القداس؛ وإنما أصبح مبدأ تحويل القربان إلى لحم المسيح ودمه جزءًا من العقيدة الدينية فى القرن الحادى عشر، لا قبله، ولو أنه كان قبل ذلك موضع إيمان عند الناس بصفة عامة.

وكان فى مستطاع القساوسة ـ بما لهم من قدرات معجزة ـ أن يقرروا إن كان الفرد من الناس قد كتب عليه أن يقيم إلى الأبد فى الجنة أو فى النار؛ فلو مات وهو محروم من حق التبعية للكنيسة، وجبت عليه النار؛ أما إذا مات بعد أن قام له القسيس بأداء الطقوس الواجبة كلها، فمصيره النهائى إلى الجنة، على شرط أن يكون قد تاب توبة صحيحة، واعترف بخطاياه اعترافًا صادقًا؛ ومع ذلك، فعليه قبل دخول الجنة أن يقضى بعض الوقت – وقد يكون هذا الوقت أمدًا بالغًا فى الطول حدًا بعيدًا ـ يعانى فيه آلام التطهير؛ وفى مقدور القساوسة أن

يقصروا أمد هذه الفترة، لو قاموا بصلاة القداس على روحه، وقد كانوا على استعداد للقيام بهذه الصلاة لو دفع لهم فى أدائها أجر مالى مناسب.

وليكن معلومًا ان هذا كله كان موضع إيمان حقيقى راسخ، لدى القساوسة ولدى كافة الناس على السواء؛ ولم يكن مجرد مذهب دينى يعبرون عنه تعبيرًا صوريًا رسميًا؛ وكم من مرة أتيح للقساوسة بفضل قواتهم المعجزة أن يظفروا بالنصر على الأمراء العتاة وهم على رءوس جيوشهم؛ ومع ذلك، فقد كانت قوة الإعجاز عند القساوسة محدودة بشيئين؛ فهى أولا محدودة إزاء غضبات طوائف الناس من غير رجال الدين، إذا انطلقت غضباتهم غير آبهة بالأوضاع المقررة فحطمتها؛ وهى محدودة ثانيًا بما كان بين رجال الدين أنفسهم من انقسام؛ فأهل روما لم يكونوا يضمرون من الاحترام لشخص البابا إلا القليل، قبل عهد جريجورى السابع؛ فلم يكن ثمة مايردعهم عن اختطافه وسجنه، وتجريعه السم، ومناصبته القتال، كلما أغرتهم بمثل هذه الأفعال منازعاتهم الحزبية الصاخبة؛ فكيف نوفق بين هذه الروح فيهم وبين ما كانوا يؤمنون به من عقائد؟ لاشك أن تعليل هذا التعاون بين الفعل والعقيدة، يرجع إلى حد ما، إلى ضعفهم فى ضبط أنفسهم؛ كما يرجع كذلك من ناحية أخرى، إلى فكرة عندهم بأن التوبة مستطاعة عند الاحتضار؛ وسبب آخر، كان اقل ظهورًا فى روما منه فى سائر الأنحاء، وهو أن الملوك كانوا قادرين على طى الأساقفة فى بلادهم تحت إراداتهم، وبذلك يظفرون لأنفسهم من السحر الكهنونى بمقدار يكفى لنجاتهم من اللعنة والعذاب، ولذلك كان لا مناص من تنظيم الكنيسة وإيجاد حكومه موحدة تضم رجالها جميعًا، لكى تكون لرجال الدين قوة ونفوذ؛ ولقد تحققت هذه الأهداف خلال القرن الحادى عشر، باعتبارها جزءًا لايتجزأ من إصلاح رجال الدين إصلاحًا خلقيًا.

وقد كان يستحيل أن تتحقق لرجال الدين قوتهم باعتبارهم طائفة واحدة، إلا على حساب تضحيات كبيرة من جانب أفراد منهم؛ والرذيلتان الكبريان اللتان

توجه نحوهما المصلحون الكنسيون جميعًا بمجهوداتهم، هما بيع المناصب الدينية، وتسرى الغانيات؛ ولابد أن نقول كلمة فى كل منهما.

أثرت «الكنيسة» من صدقات المحسنين الأتقياء؛ فأصبح كثيرون من الأساقفة يملكون الضياع الفسيحة، بل كان لقساوسة الأبراشيات - على وجه الإجمال - ماهيأ لهم فى تلك العصور حياة رغيدة؛ وكان تعيين الأساقفة عادة - من الوجهة العملية - فى أيدى الملك؛ غير أنه كان أحيانا يترك لأحد أشراف الأقطاع التابعين للملك؛ وكان من المألوف أن يبيع الملك مناصب الأسقفيه حتى لقد أصبح هذا المورد فى الحقيقة جزءًا مهمًا من موارده فكان الأسقف بدوره يبيع كل مايملك بيعه من امتيازات الكنيسة التى تخضع لسلطته؛ ولم يكن ذلك سرًا يدور فى الخفاء؛ فهذا هو «جربرت» (سلفستر الثانى) يمثل الأساقفة حين يتصورهم يقولون : «لقد دفعت ذهبًا وظفرت بالأسقفية؛ ولست أخشى شيئًا إذا أنا تصرفت على النحو الذى يرد لى ذهبى؛ فهأنذا أعين القسيس فى مقابل الذهب؛ وأعين شماس الكنيسة فى مقابل كومة من الفضة؛ فأنظر إلى الذهب الذى كنت دفعته قد عاد موفورًا إلى كيس نقودى كما كان»[1] ولقد وجد «بطرس دميان» فى ميلان سنة ١٠٥٩ أن كل رجل من رجال الكنيسة فى المدينة - من كبير الأساقفة فنازلا - متهم ببيع مناصب الكنيسة، ولم تكن هذه الحالة فى ميلان شذوذا بالنسبة لغيرها من المدن، فالكل فى ذلك سواء.

كان بيع المناصب الدينية خطيئة بالطبع، لكن ذلك لم يكن الاعتراض الوحيد الذى يوجه إليه؛ فهو فضلاً عن ذلك قد جعل اختيار الرجال للمناصب الدينية يقوم على أساس الثروة لا الجدارة؛ وأكد سلطة غير رجال الدين فى تعيين الأساقفة، وخضوع الأساقفة للحكام الدنيويين؛ كما كان من شأنه أن يجعل الأسقفية جزءًا من النظام الإقطاعى؛ أضف إلى ذلك كله أن الرجل إذا ما اشترى منصبًا لنفسه، وجه اهتمامه بطبيعة الحال إلى استرداد ما دفعه، وذلك من شأنه أن يشغله بأمور الدنيا أكثر مما يشتغل بالأمور الروحانية؛ فلهذه الأسباب، لم يكن

بد من شن الحملة على بيع المناصب الدينية، لأنه جانب لا غنى عنه فى جهاد الكنيسة فى سبيل القوة.

وقل شيئًا شبيهًا جدًا بهذا عن عزوبة رجال الكنيسة؛ فكثيرًا ماتحدث مصلحو القرن الحادى عشر عن «التسرى»، مع أن الدقة فى التعبير كانت تقتضيهم أن يتحدثوا عن «الزواج»؛ نعم إن رهبان الأديرة بالطبع كانوا محرومين من الزواج بحكم عهدهم الذى أخذوه على أنفسهم بالطهر؛ لكن لم يكن ثمة منع ظاهر للزواج بالنسبة لرجال الدين العلمانيين؛ فقساوسة الأبراشيات فى «الكنيسة الشرقية» يباح لهم حتى اليوم أن يتزوجوا؛ وكان معظم أساقفة الأبراشيات فى الغرب حتى القرن الحادى عشر متزوجين؛ وأما الأساقفة فقد استندوا إلى عبارة قالها القديس بولس، وهى : «إذًا فلا مندوحة للأسقف عن بعده عما يعاب، فيكون زوجًا لزوجة واحدة»[٢]؛ فالجانب الخلقى فى هذا لم يكن واضحًا وضوحه فى مسألة بيع المناصب الدينية؛ غير أن الإصرار على عزوبة رجال الدين، كان يستهدف غايات سياسية شبيهة جدًا بالغايات التى قصدت إليها الحملة ضد بيع المناصب الدينية[٣].

إذا تزوج القساوسة، حاولوا بطبيعة الحال أن يورثوا أبناءهم أملاك «الكنيسة»؛ وكان فى وسعهم أن يحققوا هذه الغاية بطريقة شرعية، إذا أصبح أبناؤهم قساوسة دورهم؛ ولذلك كان من أول الإجراءات التى اتخذها حزب الإصلاح - حين آلت إليه السلطة - أن يحرم تنصيب أبناء القساوسة[٤]؛ غير أن الفوضى الضاربة فى تلك العصور، جعلت من الممكن للقساوسة، إذا كان لهم أبناء، أن يلتمسوا وسائل غير مشروعة لاقتطاع أجزاء من أراضى «الكنيسة» لأنفسهم؛ أضف إلى هذا العامل الاقتصادى حقيقة أخرى، وهى أنه لو كان القسيس رب أسرة كجيرانه، فإن ذلك لا يصوره فى أعينهم متميزًا منهم، كما تكون الحال لو امتنع عن الزواج؛ فقد كان الناس يعجبون إعجابًا شديدًا بالعزوبة منذ القرن الخامس على الأقل فصاعدًا؛ ولو أراد رجال الدين أن يظفروا باحترام

الناس لهم احتراماً يتوقف عليه نفوذهم، فمن المفيد لهم جداً أن يختلفوا عن سائر الناس اختلافاً واضحاً، وذلك يكون بامتناعهم عن الزواج؛ وليس من شك فى أن رجال الإصلاح أنفسهم، كانوا يؤمنون بإخلاص أن الحياة الزوجية - ولو أنها ليست فى الحقيقة بالحياة الآثمة - إلا أنها أحط منزلة من حياة العزوبة، فإن هى إلا نزول عند رغبات البدن الضعيف أمام شهواته؛ ويقول القديس بولس فى ذلك : «إذا لم يستطيعوا العفة، فليتزوجوا»[٥] لكن رجل الدين الحق، ينبغى أن يستطيع «الامتناع مع العفة»؛ ولهذا كانت عزوبة رجال الدين ضرورة محتومة لكى تكون للكنيسة سلطة أدبية.

ولننتقل بعد هذه المقدمات العامة إلى التاريخ الفعلى لحركة الإصلاح التى تناولت «الكنيسة» فى القرن الحادى عشر.

ترجع بداية الحركة إلى إنشاء دير «كلونى» سنة ٩١٠، على يدى «وليم التقى» دوق أكويتانيا؛ فقد كان هذا الدير منذ بدايته مستقلاً عن كل سلطة خارجية اللهم إلا سلطة البابا؛ فضلاً عن أن رئيسه قد جعل له نفوذ على الأديرة الأخرى التى تدين بفضل إنشائها إلى ذلك الدير؛ ولئن كانت الكثرة الغالبة من الأديرة فى ذلك العصر غنيه متراصية، فإن دير «كلونى» - على الرغم من اجتنابه التطرف فى الزهد - قد حرص على أن يحتفظ لنفسه بالوقار والحشمة؛ ولما ذهب رئيسه الثانى «أودو» إلى إيطاليا، أعطيت له الرقابة على أديرة رومانية كثيرة؛ ولو أنه لم يوفق إلى النجاح فى كل حالة : «فدير فارفا، الذى انقسم على نفسه شعبتين تتبعان رئيسين متنافسين، كانا قد قتلا سلفهما، اعترض على «أودو» إدخاله رهباناً من دير «كلونى» فى ديرهم؛ كما أنه تخلص من الرئيس الذى عينه «البيرك» بقوة السلاح، بأن قتله بالسم»[٦] (البيرك هو حاكم روما الذى دعا «أودو» للحضور إليها)؛ وفى القرن الثانى عشر بردت حماسة «كلونى» نحو الإصلاح؛ واعترض «القديس برنارد» على جمال بنائه؛ لأنه كان كمعظم الجادين فى عصره، يعتقد أن المبانى الفخمة لرجال الكنيسة علامة من علامات الزهو الآثم.

وأنشأ المصلحون خلال القرن الحادى عشر طوائف دينية أخرى كثيرة؛ فأنشأ «روميوالد» الراهب المتقشف «طائفة كما لدوليسى» سنة ١٠١٢، وكان من أتباعه «بطرس دميان» الذى سنتحدث عنه بعد قليل؛ وأنشأ «برونو الكولونى» سنة ١٠٨٤ «طائفة الكرثوسيين» التى لم تقلع قط عن صرامتها فى التقشف؛ ونشأت «طائفة ستركيا» سنة ١٠٩٨، وهى التى التحق بها «القديس برنارد» سنة ١١١٣ وقد التزمت «قاعدة بندكت» التزامًا لا يحيد، فحرمت استخدام النوافذ ذات الزجاج الملون؛ واستعانت فى أعمالها بإخوان من غير رجال الدين، كانوا يطالبونهم بقطع العهود على أنفسهم، لكنهم يحرمون عليهم تعلم القراءة والكتابة؛ وأهم ما كانوا يستخدمون فيه، هو أعمال الزراعة، لكنهم كانوا يستخدمون فى أعمال أخرى كذلك، مثل البناء، ومن هذه الطائفة «الستركية» دير «فونتيز» فى يوركشير (بإنجلترا) - وهو بناء يستوقف النظر، بالنسبة إلى كونه يتبع طائفة ظنت أن كل جمال من فعل الشيطان.

ولقد تطلب إصلاح الأديرة شجاعة ونشاطًا عظيمين، كما سيتبين من حادثة «فارفا» التى لم تكن حادثة فريدة فى نوعها بأية حال من الأحوال؛ وحيث نجح المصلحون فى إصلاحهم، كان أصحاب السلطة الدنيوية يؤيدونهم؛ فكان هؤلاء المصلحون وأتباعهم هم الذين مهدوا السبيل لإصلاح البابوية أولا، ثم لإصلاح «الكنيسة» فى جملتها ثانيًا.

على أن إصلاح البابوية كان معظمه أول الأمر من عمل الإمبراطور؛ فآخر بابا من البابوات الوراثيين هو «بندكت التاسع» الذى اختير سنة ١٠٣٢ وقيل إنه لم يكن عندئذ يتجاوز عامه الثانى عشر؛ وهو ابن «ألبيرك» حاكم «تسكولم» الذى صادفناه فيما سلف حين تحدثنا عن «أودو رئيس الدير»؛ فكان كلما ازدادت سنه، ازداد فجورًا، حتى لقد جزع الرومان أنفسهم لفجوره؛ وأخيرًا بلغت فظاعته حدًا لم يسعه معه إلا أن يقرر الاستقالة من البابوية لكى يتزوج؛ فباع البابوية لأبيه فى العماد، الذى أصبح فيما بعد «جريجورى السادس»، وعلى الرغم من أن هذا

الرجل قد ظفر بالبابوية عن طريق الشراء، إلا أنه كان من رجال الإصلاح؛ وكان صديقًا لـ «هلدبراند» (جريجورى السابع) ومع ذلك فطريقة حصوله على البابوية قد جاوزت من البشاعة الحد الذى يمكن معه التسامح؛ فجاء الإمبراطور الشاب «هنرى الثالث» (١٠٣٩ - ٥٦) ـ وهو المصلح التقى الذى أبى أن يبيع المناصب الدينية، رغم فداحة ذلك بالنسبة إلى موارده، محتفظًا لنفسه بحق تعيين الأساقفة - جاء هذا الإمبراطور إلى إيطاليا سنة ١٠٤٦، وكان عندئذ فى عامه الثانى والعشرين، وخلع «جريجورى السادس» متهمًا إياه ببيع المناصب الدينية وشرائها.

احتفظ هنرى الثالث لنفسه طوال حكمه بحق تعيين البابوات وخلعهم، غير أنه استخدم هذا الحق استخدامًا حكيمًا جاء فى صالح حركة الإصلاح؛ فبعد أن تخلص من «جريجورى السادس»، عين أسقفًا ألمانيًا، هو «سويدجر البامبرجى»؛ وتنازل الرومان عن حقوقهم فى الانتخاب، تلك الحقوق التى كانوا يطالبون بها، والتى كثيرًا ماتمتعوا بها فعلاً، فكانوا يسيئون استعمالها فى كل حالة تقريبا؛ ومات البابا الجديد فى السنة التالية لذلك، ثم مات مرشح الإمبراطور للبابوية بعد ذلك مباشرة - مات مسمومًا كما أشيع؛ فاختار هنرى الثالث أحد أقربائه، وهو «برونو التولى» الذى أصبح «ليو التاسع» (١٠٤٩ - ٥٤)، وقد كان مصلحا جادًا، سافر كثيراً، وعقد مجامع كثيرة؛ وأراد محاربة النورمانديين فى جنوبى إيطاليا، لكنه لم يكن فى ذلك موفقًا؛ وكان «هلدبراند» صديقًا له، بل تستطيع أن تقول إنه كان تلميذه؛ وعند موته، عين الإمبراطور بابا آخر، وكان آخر من عينه من البابوات، وهو «جبهارد الايخستانى» الذى أصبح «فكتور الثانى» سنة ١٠٥٥؛ ومات الإمبراطور فى السنة التالية، ثم مات البابا فى السنة التى بعدها؛ ومنذ ذلك الحين فصاعداً، لم تعد العلاقات بين الإمبراطور، والبابا كما كانت عليه من الود فبعد أن اكتسب البابا سلطة أدبية بمساعدة هنرى الثالث راح يطالب أولاً باستقلاله عن الإمبراطور ثم يطالب ثانيًا بتفوقه عليه؛ وبهذا بدأ الصراع العظيم الذى دام مائتى عام، وانتهى بهزيمة الإمبراطور؛ وعلى ذلك فإن سياسة هنرى الثالث فى إصلاح البابوية؛ ربما كانت سياسة قصيرة النظر، إذا وضعنا النتائج البعيدة فى حسابنا.

وحكم الإمبراطور التالى - هنرى الرابع - مدى خمسين عاما (١٠٥٦ - ١١٠٦، وكان بادى أمره قاصرًا، فتولت الوصاية عنه أمه «الإمبراطورة آجنيز»؛ واعتلى «ستيفن التاسع» كرسى البابوية عامًا واحدًا؛ فلما مات، اختار الكرادلة بديلاً له، بينما استعاد الرومان حقوقهم الانتخابية التى كانوا قد تنازلوا عنها، واختاروا بديلاً آخر؛ ووقفت الإمبراطورة فى صف الكرادلة، وقد اتخذ مرشحهم اسم «نقولا الثانى»؛ وقد كان عهده مهمًا على الرغم من أنه لم يدم أكثر من ثلاثة أعوام؛ ذلك أنه عقد صلحًا مع النورمانديين، وبهذا جعل البابوية أقل اعتمادا على الإمبراطور؛ وقد حدد الطريقة التى ينتخب بها البابوات فجعلها تتم بمرسوم، يقتضى أن يقوم بالانتخاب أولاً الأساقفة الكرادلة، ثم يتلو ذلك انتخاب يقوم به سائر الكرادلة، ثم يجىء بعد ذلك انتخاب يقوم به رجال الكنيسة عامة وشعب روما؛ الذى كان اشتراكه فى الانتخاب ـ كما نعتقد ـ صوريا خالصا؛ وأما من يقوم بعملية الانتخاب الحقيقية، فهم الأساقفة الكرادلة؛ وجعل مقر الانتخاب هو روما إذا أمكن ذلك؛ على أنه يجوز إجراء الانتخاب فى مكان آخر، إذا كانت الظروف تجعل إتمام الانتخاب فى روما متعذرًا أو غير مرغوب فيه؛ ولم يكن للإمبراطور قسط فى عملية الانتخاب؛ فجاء هذا المرسوم - الذى لم يقبل إلا بعد جهاد - خطوة جوهرية فى سبيل تحرير البابوية من رقابة غير رجال الدين.

واستصدر «نقولا الثانى» مرسوما يقضى ببطلان التعيينات فى المناصب الدينية فى المستقبل، إذا كان المعينون ممن ثبتت عليهم تهمة بيع المناصب الدينية؛ ولم يجعل للمرسوم قوة رجعية لأنه لو فعل ذلك، لأبطل الأغلبية العظمى من تعيينات القساوسة القائمين عندئذ.

وبدأت معركة مهمة فى ميلان؛ أثناء بابوية نقولا الثانى؛ وذلك أن رئيس الأساقفة اقتفى أثر التقاليد الإمبروزية (نسبة إلى القديس أمبروز) وطالب بشىء من استقلاله عن البابا؛ وكان هو وأتباعه من رجال الكنيسة على تحالف مع الطبقة الأرستقراطية، كما كانوا جميعا من أشد المعارضين لحركة الإصلاح؛ على

حين تمنت طبقات التجار والطبقات الدنيا، أن ينصرف رجال الكنيسة للتقوى؛ فقامت لذلك اضطرابات شعبية، طالب فيها الناس بامتناع رجال الكنيسة عن الزواج، وتألفت حركة قوية للإصلاح، تدعى «باتارين» لمناهضة رئيس الأساقفة ومؤيديه؛ وكان البابا من أعوان الإصلاح، فأرسل سنة ١٠٥٩ إلى ميلان قاصداً رسوليًا، هو «القديس بطرس دميان» المشهور؛ وكانت «لدميان» رسالة ألفها وأسماها «فى قدرة الله التى لاتحدها الحدود» ذهب منها إلى أن الله فى مستطاعه أن يفعل أشياء تضاد قانون التناقض، وأن يلغى الماضى (وهى نظرة رفضها القديس توما، وأصبحت تعد منذ عهده مخالفة لأصول الدين)؛ وعارض الطريقة الديالكتية، وقال عن الفلسفة إنها خادمة للاهوت؛ وقد كان ـ كما رأينا ـ من أتباع الراهب «رميوالد» ولم يأخذ بنصيب فى تسيير الشئون العامة إلا كارها؛ وذلك أن وقوف قداسته فى جانب البابوية، كان يعتبر كسبا عظيما مما جعل أنصار الإصلاح يبذلون جهوداً متواصلة قوية لحمله على تأييد حركة الإصلاح، حتى أذعن أخيرا لتمثيل البابا؛ وذهب ممثلا له فى ميلان، وهناك سنة ١٠٥٩ ألقى خطابا على جمع من رجال الكنيسة فى مضار بيع المناصب الدينية؛ فثارت ثائرة رجال الكنيسة أول الأمر، حتى باتت حياته فى خطر؛ لكن بلاغته الخطابية استمالتهم إليه آخر الأمر، وراحوا يعترفون بإثمهم واحداً واحداً، والدموع تنساب من محاجرهم؛ بل أضافوا إلى ذلك استعدادهم للإذعان إلى ماتأمر به روما؛ وفى عهد البابا التالى، قامت منازعة بين البابا وبين الإمبراطور حول أسقفية ميلان، انتصر فيها البابا آخر الأمر، بمعاونة أعضاء الجمعية الإصلاحية «باتارين».

ولما مات «نقولا الثانى» سنة ١٠٦١، كان «هنرى الرابع» قد بلغ رشده، فقام بينه وبين الكرادلة نزاع حول انتخاب رجل لمنصب البابوية؛ إذ أن الإمبراطور لم يوافق على مرسوم انتخاب البابا، ولم يكن مستعدا للتنازل عن حقوقه فى ذلك الانتخاب؛ واستمر النزاع بين الفريقين ثلاثة أعوام، وانتهى بتغليب اختيار الكرادلة، دون أن يقتضى الموقف استخدام القوة استخدامًا صريحًا بين

الإمبراطور ورجال الكنيسة؛ وإنما تقرر الأمر ورجحت كفة على كفة، لما كان يتمتع به البابا الذى اختاره الكرادلة من حسنات واضحة للعيان، لأنه كان رجلا يجمع بين الفضيلة وخبرة الحياة، وتلميذًا سابقًا لـ «لانفرانك» (الذى أصبح فيما بعد رئيسًا لأسقفة كانتربرى) ولما مات هذا البابا ـ وهو إسكندر الثانى ـ أعقبه انتخاب «هلدبراند» (جريجورى السابع).

و«جريجورى السابع» (١٠٧٣ - ٨٥) من أبرز البابوات مكانة؛ وقد كان بارزًا قبل ذلك بزمن طويل، وكان له تأثير قوى فى توجيه السياسة البابوية : فإليه هو يرجع الفضل فى أن بارك «البابا إسكندر الثانى» «وليم الفاتح» فى غزوته لإنجلترا؛ وكان يؤيد النورمانديين فى إيطاليا وفى الشمال معًا؛ وكان يتمتع برعاية «جريجورى السادس» الذى اشترى البابوية ليقاوم بيع المناصب الدينية؛ حتى لقد لبث «هلدبراند» بعد خلع هذا البابا عامين فى مطارح النفى؛ ثم أنفق الشطر الأكبر من بقية حياته فى روما؛ ولم يكن واسع الاطلاع، لكنه كان يستلهم الوحى الأعظم من القديس أوغسطين، وكان قد تلقى تعاليمه لا من تآليف أوغسطين مباشرة، بل بواسطة بطله «جريجورى الأكبر»؛ وبعد توليه منصب البابوية، اعتقد فى نفسه أنه اللسان المعبر عن «القديس بطرس» وأكسبه ذلك درجة من الثقة بالنفس، لم يكن ثمة مايبررها. لو وزناها بموازين الأمور الدنيوية؛ وقد اعترف بأن سلطة الإمبراطور هى الأخرى مستمدة من أصل إلهى؛ وكان بادئ ذى بدء يشبه البابا والإمبراطور معا بالعينين؛ لكنه لما اعتدل مع الإمبراطور فيما بعد، أخذ يشبههما بالشمس والقمر - والبابا بالطبع هو الشمس، ولابد للبابا أن يكون متفوقًا على زميله فى الأخلاق، وعلى ذلك وجب أن يكون له حق خلع الإمبراطور إذا خرج الإمبراطور على قواعد الأخلاق وليس ثمة خروج على الأخلاق أبشع من مقاومة البابا؛ كل هذا كان يقع عنده موقع الإيمان الصادق العميق.

عمل «جريجورى السابع» على إقرار عزوبة رجال الدين، أكثر مما عمله فى هذا السبل أى بابا من سابقيه؛ وقد عارض رجال الكنيسة فى ألمانيا، وعلى هذا

الأساس وغيره، مالوا نحو تأييد الإمبراطور؛ على أن عامة الشعب من غير رجال الدين كانوا فى كافة أرجاء البلاد يؤثرون لقساوستهم العزوبة؛ وأثار «جريجورى» شغبا واضطرابا بين عامة الشعب ضد القساوسة المتزوجين وزوجاتهم، وكثيرًا ما عانى هؤلاء وأولئك من ذلك أفظع القسوة فى سوء المعاملة؛ ودعا الشعب ألا يحضر القداس إذا قام به قسيس متمرد؛ وقرر أن الطقوس المقدسة على أيدى القساوسة المتزوجين باطلة، وأن أمثال هؤلاء القساوسة لا يجوز لهم دخول الكنائس؛وكان كل ذلك يثير المعارضة بين القساوسة، والتأييد من جانب الشعب؛ وهكذا أصبح البابا حبيب الشعب، حتى فى روما التى كثيرًا ماتعرضت فيها حياة البابوات للخطر.

وبدأت فى عهد «جريجورى» المشكلة الكبرى الخاصة «بطقوس التنصيب» وذلك أنه حين كان الأسقف ينصب فى أسقفيته، كان يخلع عليه خاتم وعصا ليكونا رمزين لمنصبه؛ وكانت العادة أن يخلعهما عليه الإمبراطور أو الملك (حسب حالة الإقليم الذى يقع فيه التنصيب)، لأن الإمبراطور أو الملك هو السيد الإقطاعى للأسقف؛ فجاء جريجورى» وأصر على أن يخلعهما البابا؛ وكان هذا النزاع جزءًا من الجهاد فى سبيل فصل السلم الكنسى عن السلم الإقطاعى، ودام النزاع أمدًا طويلاً، لكن البابوية قد ظفرت فيه آخر الأمر بنصر حاسم.

ووقع خلاف على منصب كبير الأساقفة فى ميلان أدى إلى حادثة «كانوسا» ففى سنة ١٠٧٥ عين الإمبراطور كبير الأساقفة، بموافقة معاونيه؛ فاعتبر البابا ذلك اعتداء على حقوقه، وهدد الإمبراطور بإخراجه من التبعية للكنيسة وبالخلع؛ فرد الإمبراطور على ذلك بجمع مجلس من الأساقفة فى «ورمز»، وهناك أعلن الأساقفة خروجهم على الولاء للبابا، وكتبوا إليه خطابا يتهمونه فيه بالزنا والحنث فى اليمين، وبما هو شر من هذا وذاك، وهو سوء معاملته للأساقفة، وكذلك أرسل إليه الإمبراطور خطابا، يزعم فيه أنه فوق كل قضاء على هذه الأرض؛ وأعلن الإمبراطور وأساقفته خلع البابا؛ فقرر البابا إخراج الإمبراطور

واساقفته من التبعية للكنيسة، وأعلن أنهم أصبحوا مخلوعين عن مناصبهم وبهذا تم إعداد المسرح للحوادث.

وكان النصر فى الفصل الأول من الرواية، للبابا؛ فالسكسون الذين كانوا من قبل قد ثاروا على «هنرى الرابع» ثم عادوا فعقدوا معه الصلح، ثاروا عليه من جديد، وتحالف الأساقفة الألمان مع «جريجورى»، واهتز العالم كله هزة عنيفة للطريقة التى عامل بها الإمبراطور البابا؛ ونتيجة لهذا كله، قرر هنرى فى العام التالى (١٠٧٧) أن ينشد الغفران لدى البابا؛ وفى أعماق الشتاء، راح هو وزوجته وابنهما الرضيع، ومعهم طائفة قليلة من الأتباع، يعبرون ممر «مونت سنيس» ووقف ضارعًا أمام قلعة كانوسا، حيث كان البابا مقيما، فتركه البابا أمام القلعة ثلاثة أيام، حافى القدمين، مرتديًا رداء التوبة؛ وأخيرًا سمح له بالدخول؛ فلما تاب وحلف اليمين بأن يتبع فى مقبل الأيام ما يأمر به البابا، فى علاقته بمعارضيه من الألمان، غفر له وقبل من جديد عضوًا فى الجماعة المسيحية.

على أن نصر البابا كان نصرًا موهومًا، لأنه وقع فى شرك القواعد التى يفرضها اللاهوت كما يعتقده هو؛ ومن هذه القواعد قاعدة تقضى بالغفران للتائبين والعجيب أن ينخدع هنا بحيلة هنرى، فيفرض أن توبته صادقة؛ وسرعان ما أدرك خطأه، ولم يعد فى مستطاعه بعدئذ أن يؤيد أعداء هنرى من الألمان، الذين أحسوا كأنما خانهم البابا؛ ومن ثم أخذت الحوادث تجرى فى غير صالحه.

انتخب أعداء هنرى من الألمان إمبراطورًا آخر، يدعى «رودلف» ورفض البابا أول الأمر أن يتخذ فى أمر المنافسة بين «هنرى» و«رودلف» قرارًا، حاسبًا عندئذ أن القرار فى ذلك يكون هو مصدره؛ وأخيرًا لما تبين خديعة هنرى فى توبته، وعانى من ذلك ماعانى، قرر سنة ١٠٨٠ قرارا فى صالح «رودلف» غير أن «هنرى» فى ذلك الوقت كان قد تغلب على معظم معارضيه فى ألمانيا؛ واستعان بمؤيديه من رجال الكنيسة على انتخاب بابا آخر؛ واستصحبه سنة ١٠٨٤ فى

حملة له دخل بها روما؛ وهناك توجه البابا صنيعته تتويجا صحيح الطقوس؛ غير أنهما معا اضطرا إلى التقهقر السريع أمام النورمانديين الذين جاءوا لإنقاذ «جريجورى»؛ وعندئذ اجتاح النورمانديون روما بأعمال السلب اجتياحًا فظيعًا، وأخذوا «جريجورى» معهم وغادروا المدينة، وظل البابا بمثابة السجين بين أيديهم، حتى جاءه الموت فى العام التالى.

وهكذا بدا كأنما انتهت سياسته بالكوارث؛ لكن الحقيقة الواقعة هى أن خلفاءه نهجوا على منواله، بشىء من الاعتدال أدخلوه على سياسته؛ وكان الخلاف قد انتهى إلى حل وسط مؤقت فى صالح البابوية؛ غير أن النزاع فى جوهره كان يعز على التوفيق؛ وسنعود فى فصول تالية إلى ذكر مراحله التى جاءت بعد ذلك.

وبقى علينا أن نقول كلمة عن النهضة العقلية فى القرن الحادى عشر؛ فقد كان القرن العاشر خلوا من الفلاسفة، إذا استثنينا «جربرت» (البابا سلفستر الثانى ٩٩٩ - ١٠٠٣) وحتى هذا كان أقرب إلى عالم الرياضة منه إلى الفيلسوف؛ لكنه لما تقدم القرن الحادى عشر، أخذ يظهر رجال ذوو شهرة فلسفية بالمعنى الصحيح؛ وأهم هؤلاء هما «أنسلم» و«روسلين» غير أن هنالك طائفة من الفلاسفة غيرهما تستحق الذكر، وكانوا جميعا رهبانا على صلة بحركة الإصلاح.

ولقد أسلفنا ذكر «بطرس دميان» الذى كان أكبرهم سنًا؛ ومن الشخصيات المهمة «برنجار التورى» (مات ١٠٨٨) وأهميته راجعة إلى كونه ينتمى إلى المذهب العقلى فى الفلسفة إلى حدما؛ فقد ذهب إلى أن العقل فوق النقل، ولما أراد أن يؤيد رأيه هذا، استند إلى «يوحنا الأسكتلندى»؛ الذى وجهت إليه الاتهامات فى هذه المناسبة بعد موته؛ وأنكر «برنجار» تحول القربان إلى دم المسيح ولحمه، ثم أجبر مرتين على نقض ماقرر من قبل إنكاره ونهض «لانفرانك» يحارب زندقاته، فى كتاب له عنوانه «جسد المسيح ودمه» (De Corpore et Sanguine Domono)؛ وقد ولد «لانفرانك» فى «بافيا»، ودرس القانون فى «بولونيا»، وأصبح ديالكتيا من

الطراز الأول غير أنه ترك الديالكتيك ليشتغل باللاهوت، ودخل دير «بك» فى نورمانديا، حيث كان على رأس مدرسة هناك؛ وهو الذى عينه «وليم الفاتح» رئيسًا لأساقفة كانتربرى سنة ١٠٧٠.

كان «القديس أنسلم» - مثل «لانفرانك» - إيطاليا وراهبًا فى «بك» ورئيسا لأساقفة كانتر برى (١٠٩٣ - ١١٠٩)؛ وكان وهو رئيس لأساقفة كانتر برى، يتبع مبادئ «جريجورى السابع» وعندئذ وقع فى نزاع مع الملك؛ وأشهر مايشتهر به هو أنه مبتكر «الحجة الوجودية» برهانا على وجود الله ؛ وهى كما يأتى فى صورتها التى وضعها فيها: إننا نعرف الله بأنه أعظم موضوع للفكر ممكن؛ وإذا كان ثمة موضوع للفكر لا يقابله مسمى موجود، كان هنالك موضوع للفكر آخر، شبيه به تمامًا، يتصف بالوجود فيكون أعظم؛ وإذًا فلابد أن يكون أعظم مايطرأ على الفكر من موضوعات متصفًا بالوجود، وإلا لأمكن أن يكون هناك ماهو أعظم منه؛ وإذًا فالله موجود.

ولم يحدث قط أن قبل رجال اللاهوت هذه الحجة؛ ووجه إليها النقد حينئذ، ثم أسدل عليها ستار النسيان حتى جاء النصف الثانى من القرن الثالث عشر؛ وعندئذ دحضها «توما الأكوينى»، ومنذ ذلك الحين كان لرأيه الشيوع بين رجال اللاهوت؛ لكن الحجة صادفت حظا أوفر بين الفلاسفة. فأحياها «ديكارت» فى صورة أدخل فيها بعض التعديل، وظن «ليبنتز» أنه من الممكن تصحيحها بإضافة ملحق لها يبرهن على أن الله «ممكن»؛ واعتقد «كانت» أنه قد هدمها هدمًا لاقيام لها بعده؛ ومع ذلك تراها - من بعض وجوهها - تكمن أساسًا لفلسفة «هجل» وأتباعه، وهى تظهر فى مبدأ «برادلى» القائل : «إن مايمكن وجوده، وما يتحتم وجوده، موجود».

وواضح أن حجة لها مثل هذا التاريخ البارز، لابد من أخذها بالاحترام، سواء كانت صحيحة أو باطلة؛ والمسألة على حقيقتها هى هذه؛ هل هناك أى شىء يمكننا أن نضعه موضع التفكير، بحيث نستطيع أن نبرهن على وجوده خارج تفكيرنا، معتمدين فى البرهان على مجرد كوننا نفكر فيه؟ لو سئل أى فيلسوف

هذا السؤال، لود أن يجيب عنه بقوله نعم، لأن مهمة الفيلسوف هى أن يقول أشياء عن العالم، معتمداً فى قوله على مجرد التفكير، أكثر منه على الملاحظة؛ ولو كان الجواب بـ «نعم» هو الجواب الصحيح، لم يكن هنالك مثل هذا الجسر؛ وترى أفلاطون فى مثل هذه الصورة التى تتناول الموضوع بصفة عامة؛ يستخدم ضربًا من ضروب الحجة الوجودية ليبرهن على أن للمثل حقيقة موضوعية؛ لكن أحداً قبل «أنسلم» لم يضع الحجة فى صورتها المنطقية الخالصة؛ وهى إذ كسبت فى الصفاء المنطقى، خسرت إعجاب الناس بها، لكن حتى هذا يعد حسنة من حسنات «أنسلم».

وأما بقية فلسفة «أنسلم» فمستمدة من «القديس أوغسطين» ومنه اكتسبت كثيرًا مما بها من العناصر الأفلاطونية؛ فهو مؤمن بالمثل الأفلاطونية ومنها يستمد برهاناً آخر على وجود الله ؛ وباستخدامه بعض الحجج «الأفلاطونية الجديدة» يزعم أنه لا يبرهن على وجود الله وحده، بل يبرهن كذلك على صحة «الثالوث» (ولنذكر أن أفلوطين كان له «ثالوث» ولو أنه ليس مما يعده المسيحى متمشيًا مع أصول دينه)؛ ويعتبر «أنسلم» العقل خاضعًا للإيمان، وهو يقول فى ذلك «إننى أؤمن لكى أفهم» فهو يتبع أوغسطين فى العقيدة بأنه بغير إيمان يستحيل على الإنسان أن يفهم، ويقول عن الله إنه ليس عادلا ولكنه هو العدالة؛ ولنذكر أن «يوحنا الأسكتلندى» يقول أشياء كهذه، ومصدرهما المشترك هو أفلاطون «فالقديس أنسلم» - كسابقيه فى الفلسفة المسيحية - يجرى مع النزعة الأفلاطونية، أكثر مما يتجه مع النزعة الأرسطية؛ ولهذا السبب تراه لا يتصف بالخصائص المميزة للفلسفة التى تسمى «بالأسكولائية» وهى الفلسفة التى بلغت ذروتها فى «توما الأكوينى»؟ ويمكن اعتبار «روسلين» هو البادئ بمثل هذا الضرب من الفلسفة، وقد كان معاصرا لـ «أنسلم» ولو أنه يصغر عنه بسبعة عشر عاما، ولذا فـ «روسلين» يحدد بداية طريق جديد، وسنتناوله بالحديث فى فصل تال.

حين يقال عن الفلسفة الوسيطة إنها كانت حتى القرن الثالث عشر أفلاطونية فى جوهرها، فلابد لنا أن نتذكر أن أفلاطون ـ باستثناء نتف من محاورة «طماوس» ـ لم يكن معروفًا لديها إلا عن طريق وسيط أو وسيطين؛ فمثلا كان

يستحيل على «يوحنا الأسكتلندى» أن يعتنق الآراء التى اعتنقها، لولا أفلاطون، لكن معظم العناصر الأفلاطونية فى فلسفته، تأتى من «محاكى ديونيسوس» وتاريخ هذا المؤلف محاط بالشكوك، لكنه قد يكون من المحتمل أن يكون تلميذاً لـ «بروكلوس» التابع للأفلاطونية الجديدة؛ ومن المحتمل كذلك ألا يكون «يوحنا الأسكتلندى» قد سمع قط «بيروكلوس» أو قرأ سطراً واحداً «لأفلوطين»؛ وإلى جانب «محاكى ديونيسوس» كان «بيئيوس» مصدراً آخر للأفلاطونية فى العصور الوسطى؛ وهى أفلاطونية تختلف من وجوه كثيرة عن الأفلاطونية التى يستمدها الباحث الحديث من كتابات أفلاطون مباشرة؛ فهى تكاد تسقط من حسابها كل ماليس له علاقة ظاهرة بالدين؛ ثم هى فى الفلسفة الدينية قد أخذت توسع بعض النواحى وتزيد من أهميتها على حساب النواحى الأخرى؛ وكان «أفلوطين» قد بدأ بالفعل قبل ذلك يحدث هذا التغير فى الصورة التى صورها عن أفلاطون؛ وكذلك كان العلم بأرسطو متقطعاً يقوم على نتف متناثرة، لكنه سار فى اتجاه مضاد للاتجاه الذى سار فيه علمهم بأفلاطون؛ فكل ماكانوا يعلمونه عن أرسطو حتى القرن الثانى عشر، هو ترجمة «بيثيوس» «للمقولات» و«التعديلات»؛ وهكذا كانت فكرتهم عن أرسطو أنه ديالكتيكى خالص، وفكرتهم عن افلاطون أنه فيلسوف دينى وصاحب نظرية المثل لا أكثر؛ ثم أخذوا خلال الشطر الثانى من العصور الوسطى، يعدلون شيئًا فشيئًا من هاتين الفكرتين الناقصتين، خصوصًا فكرتهم عن أرسطو؛ أما فكرتهم عن أفلاطون فلم يتم تعديلها لديهم إلى أن جاءت النهضة.

الهوامش

١ - تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى، ج ٥، فصل ١٠.

٢ - تيموثاوس (الأول) إصحاح ٣:٢.

٣ - راجع كتاب «تاريخ عزوبة رجال الدين» لمؤلفه Henry C. Lea

٤ - تقرر فى سنة ١٠٤٦ أن ابن رجل الكنيسة لا يكون أسقفا، ثم بعدئذ تقرر ألا يكون عضوا فى الطوائف الدينية.

٥ - الكورنثيين (أول) أصحاح ٩،٧.

٦ - تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى، ج ٥، ٦٦٢.

الفصل العاشر

الثقافة والفلسفة عند المسلمين

اختلف الهجمات التى هوجمت بها الإمبراطورية الشرقية وافريقيا وأسبانيا، عن تلك الهجمات التى هاجم بها البرابرة الشماليون بلاد الغرب، وذلك فى وجهين : الأول هو أن الإمبراطورية الشرقية لبثت قائمة حتى سنة ١٤٥٣، أى لبثت قائمة بعد الهجوم عليها أكثر مما لبثته الإمبراطورية الغربية بألف سنة تقريبًا؛ والثانى هو أن الهجات الرئيسية على الإمبراطورية الشرقية، قام بها مسلمون، لم ينقلبوا مسيحيين بعد الغزو، بل طوروا مدنية مهمة خاصة بهم.

ويبدأ العصر الإسلامى بالهجرة[1]، سنة ٦٢٢ ميلادية؛ ومات محمد بعدها بعشر سنوات؛ فبدأت الفتوحات العربية بعد موته مباشرة، وسارت بسرعة خارقة لكل مألوف؛ أما فى الشرق، فقد غزيت سوريا سنة ٦٣٤، وخضعت خضوعًا تامًا فى مدى عامين؛ وغزيت فارس سنة ٦٣٧، وتم فتحها سنة ٦٥٠؛ وغزيت الهند سنة ٦٦٤؛ وحوصرت القسطنطينية سنة ٦٦٩ (ثم حوصرت مرة أخرى فى ٧١٦ - ١٧)؛ وأما حركة الفتوحات فى الغرب فلم تكن مباغتة على هذا النحو بعينه الذى حدث فى الشرق، ففتحت مصر سنة ٦٤٢، ولم تفتح قرطاجنة إلا سنة ٦٩٧؛ واستولوا على أسبانيا سنة ٧١١ - ١٢، إلا ركنًا صغيرًا منها فى الشمال الغربى؛ وجاءت واقعة ثورة سنة ٧٣٢ فكانت بمثابة الختام لحركة التوسع ناحية الغرب (ماعدا فى صقلية وجنوبى إيطاليا)، وهى الموقعة التى هزم فيها المسلمون، وكانت

بعد موت النبى بمائة عام كاملة (أما الأتراك العثمانيون الذين وفقوا أخيرًا إلى فتح القسطنطينية، فينتمون إلى فترة متأخرة عن الفترة التى نحن الآن بصدد الحديث فيها).

وعملت ظروف مختلفة على تيسير هذا التوسع؛ ففارس والإمبراطورية الشرقية كانتا منهوكتين بحروبهما الطويلة؛ وكان السوريون نسطوريين فى كثرتهم الغالية، فعانوا من اضطهاد الكاثوليك، وأما المسلمون فقد أفسحوا صدورهم تسامحًا لكل المذاهب المسيحية، مقابل جزية تفرض على معتنقيها؛ وكذلك رحب «موحدو طبيعة المسيح» فى مصر بالغزاة، وكان هؤلاء «الموحدون لطبيعة المسيح» يؤلفون الجزء الأكبر من أهل البلاد؛ وفى أفريقيا تحالف العرب مع البربر الذين لم يكن الرومان قد أفلحوا قط فى إخضاعهم إخضاعًا كاملا؛ وتعاون العرب والبربر معًا على غزو أسبانيا، وساعدهم على ذلك اليهود الذين كانوا قد ذاقوا المر من اضطهاد الفيسيقوطيين.

كانت ديانة «النبى» توحيدًا بسيطًا، ليس فيه التعقيد الذى تراه فى عقيدتى «الثالوث» و«التجسيد»؛ ولم يزعم «النبى» لنفسه أنه إلهى، ولا زعم أتباعه له هذه الطبيعة الإلهية نيابة عنه؛ وقد أعاد تحريم ماكان اليهود قد حرموه من قبل، وأعنى به نحت التماثيل، كما حرم كذلك شرب الخمر؛ وجعل واجبًا على المؤمنين أن يفتحوا من العالم ما وسعهم فتحه فى سبيل الإسلام، على ألا يسمح خلال ذلك باضطهاد المسيحيين أو اليهود أو الزرادشتيين ـ وهم «أهل الكتاب» كما يسميهم القرآن، أى أولئك الذين اتبعوا تعاليم كتاب من الكتب المنزلة.

كانت شبه الجزيرة العربية أرضًا صحراوية فى معظم أجزائها، وأخذت تزداد شيئًا بعد شىء فى عجزها عن تهيئة سبيل العيش لسكانها؛ فكانت أولى فتوحات العرب مجرد إغارات للنهب، ولم تتقلب الفتوحات احتلالا دائمًا إلا بعد أن تبينوا بالخبرة ضعف أعدائهم؛ وما هو إلا أن وجد هؤلاء الناس - خلال مايقرب من عشرين عامًا - وقد اعتادوا كل صنوف الصعاب التى يلاقيها الإنسان في العيش

الشظف على حدود الصحراء، ما هو إلا أن وجدوا أنفسهم فجأة سادة على بعض المناطق التى هى أغنى مناطق العالم، وفى أيديهم وسائل التمتع بكل ضروب الترف وكل ألوان التهذيب التى كانت قوام حضارة من الحضارات القديمة؛ فكانوا أقوى من معظم برابرة الشمال فى مقاومة الإغراء الناجم عن هذا التحول؛ ولما كانوا قد ظفروا بإمبراطور يتهم بغير كثير من شديد القتال، فلم يقع من التدمير إلا قليل، وظلت الحكومة المدنية قائمة كما كانت، لا يكاد يصيبها شىء من التغيير؛ إذ كانت الحكومة المدنية فى فارس وفى الإمبراطورية البيزنطية، على درجة عالية من التنظيم؛ ولم يفهم رجال القبائل من العرب - أول الأمر - شيئًا على الإطلاق من دقائق تلك الحكومة؛ فاضطروا بطبيعة الحال أن يقبلوا معونة الرجال المدربين الذين وجدوا مقاليد الأمور فى أيديهم؛ ولم يبد معظم هؤلاء الرجال شيئًا من النفور من القيام بمناصبهم تحت سادتهم الجدد؛ بل إن التغير فى السادة قد يسر عليهم مهامهم لأن الضريبة قد خفت بدرجة كبيرة جداً؛ أضف إلى ذلك أن الشطر الأعظم من أهالى البلاد قد تركوا المسيحية واعتنقوا الإسلام، تخلصًا من دفع الجزية.

كانت الإمبراطورية العربية ملكية مطلقة تحت إمرة الخليفة، الذى كان خلفًا «للنبى» وورث عنه كثيرًا من قداسته؛ وكانت الخلافة انتخابية اسمًا، لكنها سرعان ما أصبحت وراثية؛ فأسس الأسرة المالكة الأولى، أسرة الأمويين الذين دام حكمها حتى سنة ٧٥٠، رجال آمنوا بمحمد لغايات سياسية خالصة؛ ولبثت تلك الأسرة دائمًا معارضة للفريق الأكثر تزمتًا فى الدين من بين فريق المؤمنين؛ فلم يكن العرب سلالة تتصف بالإمعان فى التدين، على الرغم من أنهم فتحوا جزءًا كبيرًا من العالم باسم دين جديد؛ فالدافع لهم على فتوحاتهم، هو النهب والثراء، أكثر منه العقيدة الدينية؛ ومايسر لنفر قليل من المقاتلين حكم مجموعات كبيرة من السكان فى بلاد أرقى مدنية، وتدين بغير دينهم، حكمًا لم يلاقوا فيه صعوبة كبيرة، إلا نقص التعصب الدينى فيهم.

وعلى نقيض ذلك كان الفرس منذ أقدم العصور عميقى الشعور الدينى، ضاربين فى التأمل الفكرى بسهم موفور؛ فبعد أن اعتنقوا الإسلام، جعلوا منه شيئًا احق بالاهتمام، واعمق فى الصبغة الدينية، وأبعد أغوارًا فى الفلسفة، مما كان قد ارتسم فى خيال «النبى» وعشيرته؛ وقد انقسم المسلمون منذ وفاة على - زوج ابنة محمد - سنة ٦٦١، وما زالوا حتى اليوم منقسمين فريقين من حيث المذهب الدينى : هما أهل السنة والشيعة؛ والفريق الأول أكبر عددًا، والفريق الثانى يتبع عليًا، ويعتبر الأسرة الأموية مغتصبة للحكم؛ وكان الفرس دائمًا من انصار المذهب الشيعى؛ ويرجع سقوط الأمويين آخر الأمر، إلى تأثير الفرس إلى حد كبير، فجاء العباسيون بعدهم، يمثلون مصالح الفرس، واقترن هذا التغير بنقل العاصمة من دمشق إلى بغداد.

وكان العباسيون ـ من الوجخة السياسية .- أقرب إلى تأييد المتعصبين الدينيين، مما كان الأمويون؛ ومع ذلك فلم يظفر العباسيون بكل أجزاء الإمبراطورية، إذ فر عضو من الأسرة الأموية، فلم تصبه المذبحة التى شملت أفراد الأسرة جميعًا؛ وهرب إلي إسبانيا، فاعتُرف به هناك حاكما شرعيًا، ومنذ ذلك التاريخ أصبحت إسبانيا بلدًا مستقلا عن بقية العالم الإسلامي.

وبلغت الخلافة أعظم مجدها فى ظل العباسيين الأولين، واشهرهم اسمًا هو هارون الرشيد (مات سنة ٨٠٩) الذى كان معاصرًا «لشرلمان» وللإمبراطورة «ايرين»؛ وهو معروف للناس جميعًا على صورة أسطورية جاءتهم عن طريق «ألف ليلة وليلة»؛ وكان بلاطه مركزًا لامعًا لحياة الترف والشعر والعلوم؛ وكان دخله عريضًا، إذ امتدت إمبراطوريته من بوغاز جبل طارق إلى نهر السند؛ وكانت إرادته مطلقة، فيصبحه عادة جَلاَّدُه، الذى كان يؤدى مهمته بإيماءة من الخليفة؛ غير أن هذا المجد لم يدم طويلا؛ وجاء خلفه فأخطأ حين كون الجانب الأعظم من جيشه من الأتراك، الذين لم يكونوا ينطوون تحت لواء الطاعة، فسرعان ما جعلوا من الخليفة صفرًا، يفقدونه البصر أو يذبحونه، كلما نفر منه رجال

الجيش؛ ومع ذلك كله، فقد ظلت الخلافة قائمة تجر قدميها، حتى جاء المغول، فقتلوا آخر خلفاء العباسيين، سنة ١٢٥٦، وقتلوا معه ثمانين ألفًا من أهل بغداد.

كان النظام السياسى والاجتماعى عند العرب معيبًا بمثل ما عيبت به الإمبراطورية الرومانية، ثم أضاف إلى ذلك عيوبًا أخرى؛ فالملكية المطلقة مع تعدد الزوجات، قد انتهيا - كما ينتهيان عادة - إلى حروب تنشب بين أفراد الأسرة المالكة، كلما مات حاكم؛ وكانت الحروب تنتهى بانتصار أحد أبناء الحاكم الذى قضى، وموت بقية الأبناء جميعًا؛ وكان ثمة عدد ضخم من العبيد، لسبب رئيسى وهو انتصاراتهم فى الحروب؛ حتى لقد حدثت أحيانًا ثورات من هؤلاء العبيد كان لها خطرها؛ وتطورت التجارة تطورًا عظيما؛ وكان أهم العوامل لذلك أن احتلت الخلافة مكانًا بين الشرق والغرب : «فلم يقتصر الأمر على أن جعلتهم ثروتهم الطائلة يطلبون السلع الثمينة كأنواع الحرير من الصين، والفراء من أوروبا الشمالية؛ بل ارتقت التجارة كذلك لظروف خاصة معينة، كاتساع الإمبراطورية الإسلامية اتساعًا عظيما، وانتشار العربية لغة عالمية؛ وعلو مكانة التاجر فى النظر الأخلاقى عند المسلمين؛ فقد جعل الناس نصب أعينهم أن «النبى» نفسه كان تاجرًا، وأنه أوصى بالتجارة إبان الحج إلى مكة»[٢]؛ وقد كانت هذه التجارة - كما كان التماسك الحربى - معتمدة على الطرق العظيمة التى ورثها العرب من الرومان والفرس؛ والتى حافظوا عليها من عوامل الإهمال، مختلفين بذلك عن الفاتحين الذين جاءوا من الشمال؛ ومع ذلك فقد انفصمت عرى الإمراطورية تدريجًا، وأصبحت أجزاء: إسبانيا وفارس وشمالى أفريقيا ومصر، أخذت على التوالى تنسلخ وتستقل بنفسها استقلالا تامًا أو يوشك أن يكون تامًا.

ومن أفضل جوانب الاقتصاد العربى، جانب الزراعة، وبخاصة استخدام الرى استخدامًا ماهرًا، تعلموه من العيش فى بلاد يندر فيها الماء؛ وإن إسبانيا حتى يومنا هذا، لتستفيد فى زراعتها من منشئات العرب للرى.

وأما الثقافة المميزة للعالم الإسلامى، فعلى الرغم من أنها بدأت فى سوريا، إلا أنها سرعان ما ازدهرت أعظم ازدهار لها، فى طرفى هذا العالم: الشرقى والغربى، أعنى فى فارس وإسبانيا؛ وكان السوريون أيام الغزو، معجبين بأرسطو، الذى آثره النسطوريون على أفلاطون، الفيلسوف الذى فضله الكاثوليك؛ وكان أول معرفة العرب بالفلسفة اليونانية، مستمدًا من السوريين؛ ولذا، فقد حسبوا منذ البداية، أن أرسطو أهم من أفلاطون؛ على أن إرسطو لديهم قد لبس حلة «أفلاطونية جديدة»؛ فقد ترجم الكندى (مات حوالى ٨٧٣) - وهو أول من كتب الفلسفة بالعربية، والفيلسوف المهم الوحيد الذى كان هو نفسه عربيًا - ترجم أجزاء من «تاسوعات» أفلوطين، ونشر ترجمته بعنوان «الربوبية عند أرسطو» فأحدث هذا خلطًا عظيما فى أفكار العرب عن أرسطو، لم يزيلوه عن أنفسهم إلا بعد قرون طويلة.

وحدث إذ ذاك أن اتصل مسلمو فارس بالهند؛ فاستمدوا فى القرن الثامن أول معرفتهم بالفلك من مؤلفات سنسكريتية؛ وفى سنة ٨٣٠ تقريبًا، نشر محمد بن موسى الخوارزمى - وهو مترجم لبعض الكتب فى الرياضة والفلك عن السنسكريتية - نشر كتابًا ترجم إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر بعنوان "Algoritimi de numero Indorum"؛ وهذا الكتاب هو أول مصدر استقى منه الغرب مانسميه بالأعداد «العربية» وكان ينبغى أن تسمى بالأعداد «الهندية»؛ وكتب المؤلف نفسه كتابًا فى الجبر، استخدمه الغرب متنًا فى هذه المادة حتى القرن السادس عشر.

ظلت الحضارة الفارسية موضع إعجاب من الوجهتين العقلية والفنية، حتى جاءت غزوة المغول فى القرن الثالث عشر، فقضت عليها قضاء لم تقم لها بعده قائمة؛ والرجل الوحيد الذى أعرفه هو عمر الخيام، كان شاعرًا ورياضيًا معًا، وقد أصلح التقويم سنة ١٠٧٩؛ والعجيب أن أقرب أصدقائه إلى نفسه، هو الرجل الذى أنشأ مذهب «الحشاشين»، الذى اشتهر على ألسنة الرواة باسم «شيخ الجبل»؛ وكان الفرس شعراء نوابغ؛ فيقول من قرءوا «الفردوسى» (حوالى ٩٤١)

مؤلف «الشاهنامة» إنه قرين لهومر؛ وكذلك كانوا معروفين بنزعتهم التصوفية، التى لم تظهر فى غيرهم من المسلمين؛ وقد استباح رجال المذهب «الصوفى» الذى لايزال قائمًا، أن يذهبوا إلى مدى بعيد فى التأويلات التصوفية والرمزية لقواعد الدين الأصلية؛ وكانت هذه التأويلات أقرب شىء إلى الروح «الأفلاطونية الجديدة».

لم يكن النسطوريون الذين تسربت عن طريقهم المؤثرات اليونانية إلى العالم الإسلامى بادىء ذى بدء، باليونان الخلص فى وجهة نظرهم بأية حال من الأحوال وكان الإمبراطور زينون قد أغلق مدرستهم فى «الرها» سنة ٤٨١؛ فهاجر علماؤها على إثر ذلك إلى فارس، وهناك واصلوا عملهم، لكنهم لم يخلصوا من المؤثرات الفارسية؛ وكانت قيمة أرسطو عند النسطوريين محصورة فى منطقه، وكان منطق أرسطو هذا هو الذى ظنه الفلاسفة العرب أول الأمر ذا أهمية، لكنهم فيما بعد، درسوا كذلك لأرسطو «الميتافيزيقا» و«النفس»؛ والفلاسفة العرب بصفة عامة تغلب عليهم الروح الموسوعية: فهم يهتمون بالكيمياء والتنجيم والفلك والحيوان اهتمامهم بما نسميه نحن بالفلسفة، سواء بسواء؛ وقد كانت عامة الناس المتعصبة المتزمتة فى الدين، تنظر إليهم نظرة ارتياب؛ وإنما يرجع الفضل فى نجاتهم من الخطر (حين نجوا منه) إلى حماية أمراء أحرار الفكر نسبيًا.

وبين الفلاسفة المسلمين فيلسوفان جديران بالاهتمام الخاص، أحدهما فارسى، والآخر اسبانى، وهما ابن سينا وابن رشد؛ وأولهما أشهر من زميله بين المسلمين، على أن ثانيهما أشهر من الأول بين المسيحيين.

قضى ابن سينا حياته (٩٨٠ - ١٠٣٧) فى أمكنة كان يخيل للإنسان أنها لاتوجد إلا فى عالم الشعر؛ فقد ولد فى إقليم بخارى؛ وفى سن الرابعة والعشرين ذهب إلى «خيوه» ـ «خيوه المنعزلة فى القفر» ـ ثم قصد إلى خراسان - «شاطىء خراسان المنعزل» ـ؛ وقضى فترة فى أصفهان يعلم الطب والفلسفة، ثم ألقى عصاه فى طهران؛ وكان فى الطب أشهر منه فى الفلسفة، مع أنه لم يضف

إلى طب جالينوس إلا قليلاً؛ وظل فى أوروبا مرشداً فى الطب من القرن الثانى عشر إلى القرن السابع عشر؛ ولم تكن له شخصية القديس، بل على نقيض ذلك كان به ميل شديد إلى الخمر والنساء؛ وكان موضع ارتياب المتمسكين بأصول الدين، لكنه كان محببًا إلى الأمراء لمهارته فى الطب؛ وكان أحيانًا يتعرض للخطر بسبب عداوة الجنود المرتزقة من الأتراك؛ فقضى حينا من دهره متخفيًا، وحينًا آخر فى السجن؛ وله موسوعة ألفها، يكاد الشرق لا يعرف عنها شيئًا، لعداوة رجال الدين له، لكنها ذات أثر قوى فى الغرب، عن طريق ترجماتها إلى اللاتينية؛ وهو فى بحوثه النفسية يميل إلى الاتجاه التجريبى.

وفلسفته أقرب إلى ارسطو، وأقل اصطباغًا بالأفلاطونية الجديدة من فلسفة أسلافه المسلمين؛ وقد شغلته مشكلة المعانى الكلية، التى شغلت الإسكولاتيين المسيحيين فيما بعد؛ فقد ذهب أفلاطون فى تلك المعانى السكلية إلى أنها سابقة لوجود الأشياء؛ وأما أرسطو فله فيها رأيان، رأى يقوله وهو يفكر، وآخر يقوله وهو يناهض أفلاطون، وذلك يجعل منه مادة مثلى للشارح.

وابتكر ابن سينا عبارة، كررها بعده ابن رشد وألبرت الكبير وهى : «الفكر يحدث التجريد فى الصور الكلية»[٣] ومن ذلك يمكن القول بأنه لم يؤمن بوجود الكليات مستقلة عن الفكر؛ لكن هذا القول يبسط الأمر تبسيطًا يشوه حقيقة الموقف؛ فهو يقول إن الأجناس ـ وهى الكليات ـ قبل الأشياء، وفى الأشياء، وبعد الأشياء فى آن واحد؛ ويشرح ذلك كمايلى : فهى قبل الأشياء فى عقل الله (فالله يقرر مثلا أن يخلق القطط، فيقتضى هذا أن يكون لديه مثال «للقط»، وبهذا يكون هذا المثال العقلى سابقًا للقطط الجزئية) والأجناس كائنة فى الأشياء، فى حالة الكائنات الطبيعية (فبعد أن تخلق القطط تشتمل كل قطة منها على صفات القط). والأجناس تكون بعد الأشياء فى أفكارنا (فبعد أن نشاهد عدداً من القطط، نلاحظ مابينها من تشابه، فنصل من ذلك إلى الفكرة العامة «قط») ومن الواضح أن هذه النظرة قد أريد بها أن توفق بين النظريات المختلفة فى هذا الموضوع.

وأما ابن رشد (١١٢٦ - ٩٨) فقد عاش فى الطرف الآخر من طرفى العالم الإسلامى؛ فكان هو فى طرف وابن سينا فى الطرف الآخر؛ ولد فى قرطبة حيث كان أبوه وجده قاضيين، وكان هو نفسه قاضيًا فى أشبيلية أولا، ثم فى قرطبة؛ وبدأ بدراسة الدين والفقه، ثم الطب والرياضة والفلسفة؛ وقد أوصى به «للخليفة» أبى يعقوب يوسف، على أنه رجل قادر على تحليل مؤلفات أرسطو (ومع ذلك فالظاهر أنه لم يكن يعرف اليونانية) فقربه هذا الحاكم إليه؛ وفى سنة ١١٨٤ جعله طبيبه؛ لكن شاء سوء الحظ للطبيب أن يموت مريضه بعد ذلك بعامين؛ وجاء خلفه يعقوب المنصور، فلبث أحد عشر عامًا يواصل خطة أبيه فى رعايته لابن رشد؛ لكنه فزع لمعارضة المتمسكين بأصول الدين لابن رشد فجرده من منصبه، ثم نفاه إلى مكان صغير بالقرب من قرطبة أول الأمر، ثم إلى مراكش، وكانت تهمته أنه يرعى فلسفة الأقدمين على حساب الديانة الحق؛ واصدر المنصور مرسومًا يقول فيه إن الله قد أعد نار الجحيم لأولئك الذين يحسبون العقل وحده قادرًا على بلوغ الحقيقة؛ وألقى فى النار كل ماوجده من كتب فى المنطق والميتافيزيقا[٤].

ولم يمض على ذلك إلا وقت قصير، حتى أخذت أرض المسلمين فى أسبانيا تتقلص بنسبة كبيرة أمام غزوات المسيحيين، فانتهت الفلسفة الإسلامية فى أسبانيا بابن رشد، وطغت على بقية العالم الإسلامى موجة من التعصب الجامد لأصول الدين، فانتهى بذلك التأمل الفكرى.

ويحاول «أوبروج Ueberweg» محاولة أقرب إلى الدعابة، أن يدافع عن ابن رشد ضد تهمة الخروج على مبادئ الدين - وهو أمر كان يحسن أن يترك الحكم فيه للمسلمين؛ يقول «أوبروج» إن المتصوفة يذهبون إلى أن كل آية من آيات القرآن، لها سبع طبقات من التفسير، أو سبعون أو سبعمائة؛ وأما المعنى الحرفى للآية فيقصد به إلى العامة الجاهلة وحدها؛ ويظهر أن النتيجة التى تلزم عن ذلك، هى استحالة أن تجىء تعاليم الفيلسوف متعارضة مع القرآن؛ لأنك لابد

واجد بين سبعمائة تفسير تفسيرًا واحدًا على الأقل، يلائم مايذهب إليه الفيلسوف؛ على أن الجهلة فى العالم الإسلامى، قد عارضوا ـ فيما يبدو ـ كل بحث علمى يجاوز معرفة الكتاب المقدس؛ فمجاوزة الكتاب أمر خطير، حتى ولو لم يكن فى المستطاع إثبات زندقة معينة فيما يقوله الباحث؛ فقد كان من البعيد جدًا أن يلقى راى المتصوفة شيوعًا واسعًا بين عامة الناس، اعنى رايهم القائل بأن سواء الناس عليهم أن يفهموا القرآن بمعناه الحرفي، أما الحكماء فلا حاجة بهم إلى ذلك.

عنى ابن رشد بإصلاح الشرح العربى لأرسطو، ذلك الشرح الذى كان قد تأثر خطأ بالأفلاطونية الجديدة؛ فخلع على أرسطو ذلك اللون من التبجيل الذى يخلعه الناس على مؤسس العقيدة الدينية - وهو تبجيل جاوز فيه القدر الذى خلعه ابن سينا نفسه على أرسطو؛ وهو يذهب إلى أن البرهنة على وجود الله ممكنة بالعقل وحده دون الوحى، وهو رأى أخذ به «توما الأكوينى» كذلك؛ وأما عن خلود الروح، فالظاهر انه قد أخذ فيه برأى ارسطو اخذًا حرفيًا، زاعمًا ان الروح ليست خالدة، أما العقل (ناوس) فخالد؛ لكن خلود العقل لا يحقق الخلود الشخصى للأفراد، وذلك لأن العقل شىء واحد بعينه لا يختلف باختلاف الأفراد الكثيرين الذين يتمثل فيهم؛ وطبيعى أن يتصدى الفلاسفة المسيحيون لمناهضة هذا الراى.

فعلى الرغم من أن ابن رشد كان مؤمنًا، إلا أنه لم يكن متمسكا بالقواعد الدينية تمسكا جامدًا، وهو فى ذلك شبيه بمعظم الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا بعدئذ؛ فقد كان هنالك مذهب يأخذ به رجال الدين الذين لم يتهاونوا قط فى الاستمساك بأهداب الدين فى أصوله، وهو معارضة الفلسفة كلها، باعتبارها وخيمة العواقب على العقيدة الدينية؛ وكان من هذا الفريق رجل يدعى الغزالى، كتب كتابًا عنوانه «تهافت الفلاسفة» يقول فيه إنه ما دام القرآن قد ذكر كل الحقيقة الضرورية، فلا حاجة بنا للتأمل الذى لا ينبنى على الوحى؛ فرد عليه

ابن رشد بكتاب أسماه «تهافت التهافت»؛ وكان من أهم المبادىء الدينية التى نادى بها الغزالى فى وجه الفلاسفة، مبدأ خلق العالم فى الزمان من لاشىء، ومبدأ وجود صفات الله وجودًا حقيقًا، ومبدأ نشور الجسد؛ وأما ابن رشد فيعتبر الدين مشتملا على حقيقة فلسفية صبت فى قالب رمزى؛ وهذا يصدق بصفة خاصة على الخلق، الذى يفسره بطريقة أرسطية مستخدمًا فى ذلك قدرته الفلسفية.

وابن رشد أهم فى الفلسفة المسيحية منه فى الفلسفة الإسلامية؛ فهو فى الفلسفة الإسلامية نهاية طريق مغلق، بينا هو فى الفلسفة المسيحية بداية الطريق؛ فقد ترجمه «ميخائيل سكوت Michael Scott» إلى اللاتينية فى أوائل القرن الثالث عشر، وفى ذلك مايثير دهشتنا، لأن تآليفه ترجع إلى النصف الثانى من القرن الثانى عشر؛ وكان تأثيره فى أوروبا عظيما جدًا، لا على الأسكولائيين وحدهم، بل كذلك على طائفة كبيرة من أحرار الفكر من غير المحترفين، أنكرت خلود الروح، وأطلق عليها اسم «أتباع ابن رشد»؛ أما المعجبون به بين الفلاسفة المحترفين، فقد كانوا بادىء ذى بدء، يتركزون بصفة خاصة فى «الفرنسكيين وفى جامعة باريس، لكننا سنعود إلى هذا الموضوع فى فصل تال.

ليست الفلسفة العربية بذات خطر من حيث أصالة الفكر؛ فرجال كابن سينا وابن رشد، لايزيدون فى جوهرهم على شراح؛ وإذا أطلقنا القول على وجه التعميم، قلنا إن آراء الفلاسفة المصطبغين بقدر أوفر من الروح العلمية، مستمدة من أرسطو ومن أتباع الأفلاطونية الجديدة، فى المنطق والميتافيزيقا، وهى مستمدة من جالينوس فى الطب؛ ومن مصادر يونانية وهندية فى الرياضة والفلك؛ وكذلك ترى الفلسفة الدينية عند المتصوفة مزيجًا من العقائد الفارسية القديمة؛ وقد أبدى المؤلفون باللغة العربية بعض الأصالة فى الرياضة والكيمياء ـ وأصالتهم فى الكيمياء إنما جاءت نتيجة عرضية لأبحاثهم فى استخراج الذهب من المعادن الخسيسة؛ فقد كانت المدنية الإسلامية أيام مجدها تدعو إلى

الإعجاب فى الفنون وفى كثير من الأساليب الفنية؛ لكنها لم تبين شيئًا من القدرة على التفكير التأملى المستقل فى الأمور النظرية؛ فأهميتها التى لا ينبغى أن يقلل من شأنها، هى أهمية الناقل، ذلك أن العصور المظلمة توسطت الطريق بين المدنية الأوروبية القديمة والحديثة، فجاء المسلمون والبيزنطيون، وعملوا ـ رغم عجزهم فى النشاط العقلى الضرورى للابتكار ـ على صيانة جهاز المدنية ـ وهو التعليم والكتب والفراغ الذى يقضى فى تحصيل العلوم؛ وحفز المسلمون والبيزنطيون كلاهما بلاد الغرب على النهوض بعد أن زالت عنها غمرة البرابرة ـ وكان حفز المسلمين إياها متركزًا أغلبه فى القرن الثالث عشر، وحفز البيزنطيين لها متركزًا معظمه فى القرن الخامس عشر؛ على أن الحافز فى كلتا الحالين، انتج فكرًا جديدًا افضل من اى فكر انتجه النقلة انفسهم ـ فأنتج حافز المسلمين الفلسفة الأسكولائية، وانتج حافز البيزنطيين النهضة (التى كان لها أيضًا أسباب أخرى غير ذلك).

وكان اليهود حلقة اتصال مفيدة بين مسلمى اسبانيا والمسيحيين، فقد كان فى أسبانيا عدد كبير من اليهود، ظلوا بها حين عاد المسيحيون إلى فتحها من جديد؛ ولما كانوا يعرفون العربية، ثم اقتضتهم الضرورة كذلك أن يعرفوا لغة المسيحيين، كان فى مستطاعهم القيام بترجمة المؤلفات العربية؛ وكذلك نشأ عامل آخر عمل على دمج اليهود بالمسلمين، وذلك حين اضطهد المسلمون أشياع أرسطو فى القرن الثالث عشر، مما أدى بالفلاسفة المسلمين فى اسبانيا ان يلوذوا باليهود فرارًا، خصوصًا فى إقليم بروفانس.

وظهر بين اليهود الأسبانيين فيلسوف واحد ذو أهمية، وهو ابن ميمون؛ الذى ولد فى قرطبة سنة ١١٣٥، لكنه قصد إلى القاهرة فى سن الثلاثين، حيث أقام بقية حياته؛ وكتب ماكتبه بالعربية، لكنه نقل فورًا إلى العبرية، ثم لم تمض بعد موته بضع عشرات من السنين، حتى ترجم إلى اللاتينية؛ وربما تم ذلك استجابة لطلب الإمبراطور فردريك الثانى؛ ومن كتبه كتاب عنوانه «دليل الحائرين» وجهه

إلى الفلاسفة الذين أضاعوا إيمانهم؛ والغاية المقصودة منه، هى التوفيق بين أرسطو وبين اللاهوت اليهودى فإذا كان أرسطو هو الحجة فى العالم الذى يقع أسفل القمر، فإن الوحى هو المرجع فى العالم السماوى؛ على أن الفلسفة والوحى يلتقيان معًا فى معرفة الله ؛ والبحث عن الحقيقة واجب دينى؛ وهو يرفض التنجيم؛ ويرى ألا تؤخذ الأسفار الخمسة الأولى من التوراة بمعناها الحرفى؛ فإذا ماتضارب المعنى الحرفى مع العقل، وجب أن نلتمس تأويلا رمزيًا؛ وهو يعارض رأى أرسطو فى الخلق، فيذهب إلى أن الله لم يخلق الصورة وحدها، بل خلق كذلك المادة من لاشىء؛ وهو يلخص محاورة «طماوس» (التى قرأها فى الترجمة العربية) مفضلاً إياها فى بعض النقط على أرسطو؛ وعنده أن جوهر الله لا تلم به المعرفة، لأنه فوق كل أنواع الكمال التى يوصف بها موصوف؛ ولقد عده اليهود زنديقًا، وأسرفوا فى ذلك إلى الحد الذى جعلهم يستعدون عليه سلطات الكنيسة المسيحية؛ ويظن البعض أن سبينوزا قد تأثر به، غير أن ذلك موضع لشك كبير.

الهوامش

١ - الهجرة هى فرار محمد من مكة إلى المدينة.

٢ - تاريخ كيمبردج للعصور الوسطى، ج ٤، ٢٨٦.

٣ - أقرب عبارة لهذا المعنى عند ابن سينا - فيما نعرف - هى قوله: «القوة النظرية... تصير الصور الكلية مجردة» (النجاة ص ٢٦٩) (المعرب).

٤ - يقال إن ابن رشد استعاد مكانته عند الحاكم قبل موته بأمد قصير.

الفصل الحادى عشر

القرن الثانى عشر

يهمنا بصفة خاصة أربعة وجوه من القرن الثانى عشر، هى :

١ - الصراع المستمر بين الإمبراطورية والبابوية.

٢ - نشأة المدن اللمباردية.

٣ - الحروب الصليبية.

٤ - نمو الفلسفة الإسكولائية.

وهذه الوجوه الأربعة كلها لم تزل قائمة فى القرن التالى؛ أما الحروب الصليبية فقد بلغت ختامها المشين بخطوات تدريجية، وأما الحركات الثلاث الأخرى، فتراها قد بلغت فى القرن الثالث عشر ذروة طريق لم يكن فى القرن الثانى عشر قد تجاوز مرحلته الانتقالية؛ إذ حدث فى القرن الثالث عشر أن ظفر البابا بنصر محقق على الإمبراطور، وحصلت المدن اللمباردية على استقلال آمن؛ ووصلت الفلسفة الإسكولائية أعلى ذراها؛ على أن هذه كلها كانت نتائج لما كان القرن الثانى عشر قد مهد له وسائل الإعداد.

وليست الحركة الأولى من هذه الحركات الأربع وحدها، بل كانت الحركات الثلاث الأخرى كذلك، كلها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بازدياد القوة البابوية والكنسية؛ فقد كان البابا فى تحالف مع المدن اللمباردية على الإمبراطور؛ وافتتح البابا «إربان الثانى» أولى حملات الحروب الصليبية، كما كان البابوات الذين جاءوا

بعده أقوى معين للحملات الأخيرة من الحروب الصليبية، كذلك كان الفلاسفة الإسكولاييون جميعًا من رجال الدين؛ وحرصت مجالس الكنائس على أن تمسك بهؤلاء الفلاسفة حتى لايجاوزوا حدود الدين الأصيل، فإذا ما ضلوا سبيلهم ارجعوهم إلى حظيرة الطاعة؛ ولا شك أن إحساسهم بالنصر السياسى الذى ظفرت به الكنيسة، والذى شعروا بأنفسهم شركاء فيه، قد حفز فيهم أصالة التفكير العقلى.

إن من بين الغرائب التى تقال عن العصور الوسطى، أنها كانت مبتكرة مبدعة دون أن تعلم أنها كذلك؛ فكل الطوائف عندئذ كانت تبرر سياساتها بحجج قديمة عتيقة؛ فالإمبراطور قد استند ـ فى ألمانيا ـ إلى المبادئ الإقطاعية التى سادت عهد شرلمان، واستند ـ فى إيطاليا ـ إلى القانون الرومانى وسلطة الأباطرة الأقدمين؛ وعادت المدن اللمباردية إلى ما هو أبعد من ذلك فى القدم، إذ عادت إلى أنظمة روما الجمهورية؛ واستند حزب البابوية فى مطالبه إلى «هبة قنسطنطين» المزورة من جهة وإلى العلاقات بين شاؤول وصموئيل كما وردت فى العهد القديم من جهة أخرى؛ واعتمد الإسكولائيون إما على الكتاب المقدس، وإما إلى الفلسفة كما تتمثل فى أفلاطون أولا، ثم فى أرسطو ثانيًا؛ وحيثما كانوا مبتكرين، حاولوا إخفاء ابتكارهم؛ وكانت الحروب الصليبية محاولة يراد بها إرجاع الأمور إلى ما كانت عليه قبل ظهور الإسلام.

لكننا لا ينبغى أن ننخدع بهذه الرجعية الظاهرة؛ فهى لم تكن رجعية تطابق الوقائق إلا فى حالة الإمبراطور؛ فالنظام الإقطاعى كان فى مرحلة التدهور وبخاصة فى إيطاليا؛ ولم تكن الإمبراطورية الرومانية إلا ذكرى؛ ولذلك هزم الإمبراطور؛ وأما مدن شمالى إيطاليا، فبينما كانت تبدى شبهًا قويًا فى مراحل تطورها الأخيرة، بمدن اليونان القديمة، إلا أنها كانت تكرر الصورة نفسها لا عن تقليد، بل نتيجة لتشابه الظروف: وأعنى بذلك وجود مجتمعات صغيرة غنية جمهورية تجارية عالية المدنية، تحيط بها ملكيات ذات مستوى أحط من الثقافة؛

وكذلك ترى الأسكولائيين رغم تبجيلهم لأرسطو، قد أبدوا من ضروب الابتكار ما لم يبده أي فيلسوف من العرب ـ بل قل أكثر من أي فيلسوف منذ أفلوطين، أو منذ أوغسطين على أقل تقدير؛ وإنك لتصادف في عالم السياسة أيضًا ما صادفته في عالم الفكر، من أصالة ممتازة.

صراع الإمبراطورية والبابوية

يتركز التاريخ الأوروبي منذ عهد «جر يجوري السابع» حتى منتصف القرن الثالث عشر، حول الصراع في سبيل السلطان، بين «الكنيسة» من جهة والملوك العلمانيين من جهة أخرى - وأقصد بهؤلاء أولا الإمبراطور، وكذلك ملوك فرنسا وإنجلترا في مناسبات مختلفة؛ وكانت بابوية «جريجوري» قد انتهت بكارثة في ظاهر الأمر، غير أن سياسته قد استؤنفت بشيء من التعديل، على يدي «إربان الثاني» (١٠٨٨ - ٩٩) الذي أعاد إصدار الأوامر التي تحرم غير رجال الدين من تنصيب الأساقفة؛ وأراد للانتخابات الأسقفية أن تتم حرة من رجال الدين والشعب (وبالطبع كان المفروض في القسط الذي يناله الشعب في الانتخابات أن يكون صوريًا خالصًا) ومع ذلك، فمن الناحية العملية لم يناهض تعيينات السلطات العلمانية إذ رآها قائمة على أساس سليم.

ولم يكن «إربان» بادىء ذي بدء آمنًا إلا في الأراضي النورماندية؛ لكن حدث في سنة ١٠٩٣ أن شق «كنراد» بن هنري الرابع، عصا الطاعة على أبيه، وتحالف مع البابا في غزو شمالي إيطاليا، حيث وقفت «عصبة لمبارد» - وهي تحالف من المدن وعلى رأسها مدينة ميلان - إلى جانب البابا؛ وفي سنة ١٠٩٤، سار «إر بان» في موكب الظفر خلال شمالي إيطاليا وفرنسا؛ إذ انتصر على «فليب» ملك فرنسا، الذي رغب في طلاق زوجته، فأخرجه البابا من الكنيسة، لكنه عاد فخضع، وفي «مجمع كليرمونت» سنة ١٠٩٥، أعلن «إربان» الحرب الصليبية الأولى، التي أحدثت موجة من الحماسة الدينية فأدت إلى ازدياد سلطة البابا، كما أدت كذلك إلى مذابح فظيعة أطاحت بجماعات اليهود وقضى «إربان» آخر سنة من حياته آمنًا في روما، وهي البلد الذي قلما يكون فيه البابوات آمنين.

وجاء البابا التالى «باسكال الثانى» من «كلونى» مثل «إربان» ومضى فى بذل الجهود فى مسألة تنصيب الأساقفة، وأصاب النجاح فى فرنسا وإنجلترا؛ غير أنه بعد موت «هنرى الرابع» سنة ١١٠٦، تغلب الإمبراطور الذى تلاه، وهو «هنرى الخامس» على البابا، الذى لم يكن رجلاً من رجال الدنيا، فسمح لجانب القداسة فيه أن يرجح على جانب الحس السياسى؛ واقترح البابا أن يكون للإمبراطور حق تنصيب الأساقفة، على أن يتنازل الأساقفة ورؤساء الأديرة مقابل ذلك عن أملاكهم الدنيوية؛ وتظاهر الإمبراطور بالقبول؛ لكن هذا التوفيق المقترح لم يكد يعلن، حتى ثارت ثائرة رجال الكنيسة على البابا؛ فانتهز الإمبراطور هذه الفرصة، وكان عندئذ فى روما، وقبض على البابا الذى استسلم للوعيد، وسلم فى مشكلة تنصيب الأساقفة، وتوج هنرى الخامس؛ لكنه حدث بعد أحد عشر عامًا، أن تمت «اتفاقية ورمز» سنة ١١٢٢، وبمقتضاها أرغم البابا «كالكستس الثانى» «هنرى الخامس» على التنازل عن حق التنصيب، وحق الرقابة على الانتخابات الأسقفية فى برجندى وفى إيطاليا.

وإلى هنا كانت النتيجة الختامية للمعركة هى أن البابا الذى كان فيما مضى خاضعا لـ «هنرى الثالث» قد أصبح مع الإمبراطور على قدم المساواة؛ وفى الوقت نفسه زاد استقلال سلطانه فى «الكنيسة» التى حكمها بمعونة مندوبين عنه؛ فعملت هذه الزيادة فى القوة البابوية على تقليل الأهمية النسبية للأساقفة؛ وأصبحت الانتخابات البابوية الآن حرة من رقابة غير رجال الدين، وبات رجال الكنيسة على وجه الإجمال أكثر فضيلة مما كانوا عليه قبل حركة الإصلاح.

نشأة المدن اللمباردية

وكانت المرحلة الثانية مرتبطة بالإمبراطور «فردريك بارباروسا» (١١٥٢ - ٩٠) وهو رجل قادر نشيط، يحقق النجاح فى أى مشروع يكون النجاح فيه فى حدود المستطاع؛ وكان رجلاً مثقفًا يقرأ اللاتينية متمتعًا بما يقرأ، ولو أنه يتكلمها فى مشقة؛ وكان عريض الثقافة الكلاسيكية، ومعجبا بالقانون الرومانى ورأى نفسه

وارثًا للأباطرة الرومانيين؛ وتعلقت آماله بالحصول على سلطانهم؛ غير أنه باعتباره ألمانيا لم يكن محببًا إلى نفوس الإيطاليين؛ فبينما كانت المدن اللمباردية راغبة فى الاعتراف بسيادته الصورية، نهضت تعارضه حين أراد التدخل فى شئونها - اللهم إلا المدن التى أوجست خيفة من ميلان، فطلبت حماية «فردريك» من عدوانها؛ واستمرت فى ميلان حركة «باتارين» وامتزجت بميل إلى الديمقراطية يقل حينًا ويزيد حينًا؛ وقامت معظم المدن فى شمالى إيطاليا - وليس كلها - تناصر ميلان، وتحالفها فى موقف واحد ضد الإمبراطور.

وبعد اعتلاء «باربااروسا» العرش بعامين، ظفر بمنصب البابوية «هادر يان الرابع» - وهو إنجليزى قوى الحيوية، كان يقوم بالتبشير فى النرويج؛ فكان بادىء ذئ بدء على حسن تفاهم مع «بار باروسا»؛ لأن اشترا كهما فى عدو واحد قد سوى مابينهما من خلاف؛ ذلك أن مدينة روما طالبت باستقلالها عنهما معا واستعانت فى جهادها بزنديق قديس هو «آرنلد البريشى»[1]؛ وكانت زندقته ذات خطر بالغ؛ إذ ذهب إلى أن «رجال الكنيسة الذين يملكون الضياع، والأساقفة الذين يملكون الإقطاعيات، والرهبان الذين يملكون الأملاك الخاصة يستحيل خلاصهم»؛ وإنما أخذ بهذا الراى لأنه اعتقد أن رجال الكنيسة لابد لهم أن يكرسوا أنفسهم كاملة للأمور الروحانية؛ ولم يشك شاك فى زهده الصادر عن طوية خالصة، لكنه عد شريرًا على أساس زندقته، فقال «القديس برنارد» الذى عارضه معارضة شديدة مايأتى : «إنه لا يأكل ولا يشرب، لكنه كالشيطان يجوع ويظمأ طالبا دماء النفوس»؛ وكان سلف «هادريان» فى البابوية قد كتب إلى «باربااروسا» يشكو إليه من «آرنلد» أنه يؤيد الحزب الشعبى الذى أراد أن ينتخب مائة عضو فى الشيوخ، وقنصلين، وأن يكون له إمبراطور خاص بهم؛ فطبيعى أن يشعر «فردريك» الذى كان فى طريقه إلى إيطاليا، بأن سمعته قد نيل منها؛ وكانت مطالبة الرومانيين بالحرية الجماعية، وهى المطالبة التى أيدها «آرنلد»، قد أدت إلى شغب بين الناس قتل فيه أحد الكرادلة؛ فما عتم «هادريان» الذى تم انتخابه للبابوية منذ قريب، أن أعلن روما بلدًا محرمًا؛ وكان ذلك خلال «الأسبوع

المقدس» فسادت الخرافات فى نفوس الرومانيين، وخضعوا للبابا، ووعدوا بنفى «آرنلد» الذى اختفى، لكن جنود الإمبراطور قبضوا عليه؛ وأحرق وقذف برماد جسده فى نهر «تيبر» خشية أن يحتفظ به الناس أثرًا مقدسًا؛ وانقضت مدة لم يتوج فيها «فردريك» إمبراطورًا، بسبب نفوره من أن يمسك للبابا لجام جواده وموضع قدمه من السرج حين يترجل عن صهوته، ثم توجه البابا سنة ١١٥٥ وسط مظاهر من سخط الشعب، الذى لم تقمع ثائرته إلا بمذبحة كبرى.

أما وقد تخلصوا من الرجل النزيه، فلم يعد ثمة ما يعوق الساسة العمليين من استئناف تنازعهم.

فما إن عقد البابا صلحًا مع النورمانديين، حتى غامر سنة ١١٥٧ بالخروج على تحالفه مع الإمبراطور؛ ولبثت الحرب قائمة، توشك ألا تنقطع مدى عشرين عامًا، بين الإمبراطور من جانب، والبابا ومعه المدن اللمباردية من جانب آخر؛ وكانت كثرة النورمانديين تناصر البابا؛ غير أن معظم القتال مع الإمبراطور، قامت به «عصبة لمبارديا» التى كانت تتحدث عن «الحرية» وتستلهم الشعور الشعبى العميق؛ وحاصر الإمبراطور عدة مدن، حتى لقد تمكن سنة ١١٦٢ من الاستيلاء على ميلان التى دكها دكًا، وأرغم أهلها أن يلتمسوا لأنفسهم مقامًا فى غيرها من البلاد، غير أنه مامضت سنوات خمس، حتى أعادت «العصبة» بناء ميلان فعاد إليها سكانها الأولون؛ وفى السنة نفسها اعتمد الإمبراطور على بابا آخر (٢) نصب منافسًا للبابا القائم، واستصحبه إلى روما بجيش عظيم؛ وفر البابا، وبدا كأنما أصبح نجاحه أمرًا عسيرًا، لكن الوباء تفشى فى جيش «فردريك» وعاد إلى ألمانيا وحده هاربًا وعلى الرغم من أن صقلية، وكذلك الإمبراطور اليونانى قد انحازا إلى جانب «عصبة لمبارديا» فقد حاول «بار باروسا» محاولة أخرى، انتهت بهزيمته فى معركة «لنيانو» سنة ١١٧٦؛ واضطر بعدئذ إلى عقد السلم، مسلمًا للمدن بكل مقومات حريتها؛ على أن شروط الصلح لم تفد نصرًا كاملاً لا للإمبراطور ولا للبابا فى النزاع القائم بينهما.

وكانت خاتمة «باربـاروسا» ظاهرية، إذ أنه سنة ١١٨٩ ذهب فى الحرب الصليبية الثالثة، ومات فى السنة التالية.

كانت نشأة المدن الحرة هى التى تبين أن لها أعظم الأهمية فى النهاية، بالنسبة إلى هذا الجهاد الطويل؛ فقد كانت سلطة الإمبراطور مرتبطة بالنظام الإقطاعى المتداعى؛ وسلطة البابا، على الرغم من أنها كانت لم تزل فى ازدياد، إلا أنها كانت معتمدة إلى حد كبير على حاجة العالم إليه ليقف مناهضًا للإمبراطور؛ ولذلك فقد أخذ ينهار حين لم تعد الإمبراطورية خطرًا يخاف بأسه؛ أما سلطة المدن فقد كانت مستحدثة جاءت نتيجة لتطور اقتصادى، ومصدرًا لهيئات سياسية جديدة؛ ولم يمض طويل وقت على المدن الايطالية، حتى طورت لونًا من الثقافة غير الدينية، ولو أن ذلك التطور لم تظهر آثاره فى القرن الثانى عشر؛ وبلغ هذا اللون الجديد من الثقافة أسمى ذراه فى الأدب والفن والعلم، وإنما تمكنت من أداء هذا كله بمقاومتها الموفقة لـ «باربـاروسا».

كانت المدن الكبرى كلها فى شمالى إيطاليا تعتمد فى حياتها على التجارة، وقد عملت الظروف الأكثر استقرارًا فى القرن الثانى عشر على أن يزداد التجار ثراء عن ذى قبل؛ ولم تضطر المدن البحرية: البندقية وجنوا وبيزا، إلى المقاتلة فى سبيل حريتها؛ ولذلك كانت أقل عداوة للإمبراطورية من المدن القائمة على سفح الألب، وهى المدن التى كانت تهمه، لأنها الطرق المؤدية إلى إيطاليا؛ ومن أجل هذا كانت ميلان أهم المدن الإيطالية فى ذلك العصر، وأجدرها بالنظر.

كان أهل ميلان حتى عهد هنرى الثالث، يرضيهم عادة أن يتبعوا رئيس أساقفتهم؛ لكن حركة «باتارين» التى ذكرناها فى فصل سابق، قد غيرت هذا: فرئيس الأساقفة كان يناصر طبقة الأشراف، بينما قامت حركة شعبية قوية تناهضه وتناهض الأشراف معًا؛ ونتج عن ذلك بدايات للديمقراطية، ونشأ

دستور، كان حكام المدينة بمقتضاه ينتخبهم أهل المدينة؛ وظهرت فى كثير من المدن الشمالية - وبخاصة فى بولونيا - طبقة متبحرة فى العلم من رجال القانون العلمانيين، كانت عليمة بالقانون الرومانى؛ أضف إلى ذلك أن الطبقة الغنية من غير رجال الدين، كانت أكثر جدًا فى درجة ثقافتها من طبقة الأشراف الإقطاعيين فيما يقع شمالى جبال الألب؛ وعلى الرغم من أن المدن التجارية الغنية قد ناصرت البابا على الإمبراطور، فإنها لمْ تكن تنظر إلى الأمور نظرة دينية؛ نعم إن كثيرًا منها اصطنع ألوانًا من الزندقة كزندقة «التزمت الدينى» كما فعل التجار فى إنجلترا وهولندا بعد حركة الإصلاح الدينى، وقد كان ذلك إبان القرنين الثانى عشر والثالث عشر؛ إلا أنها مالت فيما بعد نحو أن تكون حرة التفكير، تتعصب للكنيسة بمجرد الكلام، وتخلو من كل ورع بمعناه الحقيقى؛ وكان «دانتى» آخر رجل من النمط القديم، و«بوكاتشو» أول رجل من النمط الجديد.

الحروب الصليبية

ليست تعنينا الحروب الصليبية هنا باعتبارها حروبًا، لكن لها أهمية خاصة فيما يتصل بالثقافة؛ فقد كان طبيعيًا من البابوية أن تتزعم حركة الحروب الصليبية من حيث تحريكها فى النفوس، لأن هدفها دينى (فى الظاهر على الأقل)؛ وهكذا ازدادت قوة البابوية بالدعاوة للحرب، وبما استثير فى أنفس الناس من حماسة دينية؛ ونتيجة مهمة أخرى لتلك الحروب، هى ذبح عدد كبير من اليهود؛ ومن لم يذبح منهم، كان فى الغالب يجرد من أملاكه ويرغم على التنصر إرغامًا؛ ففى زمن الحرب الصليبية الأولى، كان هنالك اغتيالات لليهود فى ألمانيا على نطاق واسع؛ وحدث ذلك نفسه فى إنجلترا فى زمن الحرب الصليبية الثالثة، عند اعتلاء «رتشارد قلب الأسد» العرش؛ وكانت يورك - حيث بدأ أول إمبراطور مسيحى عهده فى الحكم - مشهدًا للفظائع التى تقع على نطاق

واسع ضد اليهود، فترتاع لها النفوس على نحو منقطع النظير؛ وقد كان لليهود قبل الحروب الصليبية مايكاد يكون احتكارًا للتجارة فى البضائع الشرقية خلال أوروبا كلها؛ أما بعد الحروب الصليبية، فقد تحولت هذه التجارة تحولا كبيرًا إلى أيدى المسيحيين، نتيجة لاضطهاد اليهود.

وكذلك كان للحروب الصليبية نتيجة أخرى من نوع مختلف عن النتيجتين السابقتين كل الاختلاف، وهى تشجيعها الاتصال الأدبى مع القسطنطينية؛ فنتج عن هذا الاتصال إبان القرن الثانى عشر وأوائل القرن الثالث عشر، ترجمات كثيرة من اليونانية إلى اللاتينية؛ فلئن كان هنالك من قبل تجارة كثيرة لم تنقطع أسبابها مع القسطينية، وبخاصة مع أهل البندقية، إلا أن التجار الإيطاليين لم يعنوا قط بدراسة الآداب اليونانية القديمة؛ فشأنهم فى ذلك شأن التجار الإنجليز أو الأمريكان فى شنغهاى، لم يعنوا أبدًا بالآداب الصينية (يلاحظ أن ما تعلمه أوروبا عن الأدب الصينى مستمد أساسًا من المبشرين).

نمو الفلسفة الإسكولائية

تبدأ الإسكولائية بمعنى الكلمة الضيق، فى أوائل القرن الثانى عشر؛ وهى تتميز - باعتبارها مدرسة فلسفية - بمميزات معينة محددة؛ فأولا حصرت نفسها فى حدود ما يظنه المؤلف متمشيًا مع أصول الدين الصحيح؛ فإذا ما هاجم مجلس دينى آراءه، رأيته فى الأغلب ميالا إلى التراجع فيها؛ ولا ينبغى أن نعزو هذا إلى الجبن وحده، إذ هو شبيه بخضوع القاضى لقرار محكمة الاستئناف؛ وثانيًا، كان أرسطو - فى حدود الدين الصحيح - يزداد رجحانًا على أنه حجة عليا، وذلك لأنهم أخذوا يزدادون به علمًا إبان القرنين الثانى عشر والثالث عشر؛ ولم يعد أفلاطون يحتل عندهم المكانة الأولى؛ والثالث، هو العقيدة القوية فى «الديالكتيك» وفى التدليل القياسى؛ فالمزاج العام للإسكولائيين مزاج

يهتم بالدقة فى التفصيلات والمنازعة فيها، أكثر من اهتمامه بالغموض التصوفى؛ ورابعًا، ازدادت مشكلة الكليات أهمية، حين وجدوا أن أرسطو وأفلاطون لايتفقان على الرأى فيها؛ على أنه من الخطأ أن نظن بأن مشكلة الكليات كانت هى المهمة الرئيسية التى عنى بها الفلاسفة فى تلك الفترة من الزمن.

كان القرن الثانى عشر - فى هذا الأمر وفى أمور أخرى - يمهد السبيل للقرن الثالث عشر الذى تنتمى له أعظم الأسماء؛ ومع ذلك فالرجال الأولون لهم أهمية الرائدين الذين شقوا الطريق؛ فكنت ترى عندئذ ثقة عقلية جديدة، كما ترى - على الرغم من احترامهم لأرسطو - تدريبًا حرًا قويًا للعقل، حيثما وجدوا أن القواعد الجامدة لا تجعل التأمل الفكرى مصدرًا للخطر؛ وعيوب الطريقة الإسكولائية، هى العيوب التى لا مندوحة عن حدوثها نتيجة للاهتمام الزائد «بالديالكتيك»؛ وهذه العيوب هى: عدم الاهتمام بالحوادث الواقعة وبالعلم؛ والإيمان بالتدليل العقلى فى الأمور التى لا يفصل فيها غير المشاهدة؛ والوقوف أطول مما ينبغى عند الفوارق والدقائق اللفظية؛ وقد انتهزنا فرصة سابقة فذكرنا هذه العيوب بالنسبة لأفلاطون؛ غير أنها عند الإسكولائيين أكثر تطرفًا منها عند أفلاطون.

وأول فيلسوف يمكن اعتباره إسكولائيًا بالمعنى الدقيق، هو «روسلان»، ولسنا نعلم عنه شيئًا كثيرًا؛ فقد ولد فى «كوميين» حوالى ١٠٥٠، وتعلم فى «لوش» ببريطانيا، حيث تتلمذ عليه «أبلار»؛ واتهم بالزندقة أمام مجمع انعقد فى «ريمز» سنة ١٠٩٢؛ وتراجع عن أقواله خوفًا من رجمه بالحجارة بأيدى رجال الكنيسة، الذين كانوا يتعطشون لمثل هذا الاعتداء؛ وفر إلى إنجلترا، لكنه هناك بلغ من التهور حدًا أباح له أن يهاجم «القديس انسلم»، وفر هذه المرة إلى روما، حيث تودد إلى «الكنيسة»، وقد اختفى من وجه التاريخ حوالى ١١٢٠، وتاريخ وفاته ضرب من التخمين الخالص.

ولم يبق لدينا من كتابات «روسلان» إلا خطاب أرسله إلى «ابلار» فى مسألة «الثالوث»؛ وهو فى هذا الخطاب يصفر من شأن «ابلار» ويسخر من خصيه؛ حتى لترى «أوبر دج Ueberweg» الذى قلما يعبر عن شعوره، مضطرًا أن يقول إنه لم يكن فى أغلب الظن رجلا ظريفًا؛ وباستثناء هذا الخطاب، نعتمد فى العلم بآراء «روسلان» قبل كل شىء على المناظرات الكتابية بين «انسلم» و«ابلار»؛ فبناء على مايقوله «انسلم» ذهب «روسلان» إلى أن الكليات هى مجرد «انفاس الصوت» فلو أخذنا هذه العبارة حرفيًا، كان رأيه هو أن الكليات حادث جسدى، يحدث حين ننطق بكلمة؛ لكنه يتعذر علينا أن نفرض بأن «روسلان» قد ذهب إلى رأى فيه كل هذا الحمق؛ ويقول «انسلم» إن «روسلان» من رأيه أن كلمة إنسان لاتدل على وحدة، بل هى مجرد اسم مشترك؛ ولما كان «انسلم» افلاطونيًا صميما، فقد عزا هذا الرأى لـ «روسلان» على اعتبار أن هذا الأخير لايعترف بالوجود الحقيقى إلا لما هو محسوس؛ والظاهر أنه قد ذهب بصفة عامة إلى أن الكل الذى يحتوى على أجزاء، ليس له وجود حقيقى إلى جانب وجود أجزائه؛ وأن اسمه مجرد لفظة، إذ الوجود الحقيقى هو للأجزاء وحدها؛ وقد كان ينبغى لهذا الرأى أن ينتهى به - وربما انتهى به فعلاً - إلى فلسفة ذرية متطرفة؛ وعلى كل حال فقد أدى به إلى مشاكل فى مسألة «الثالوث»؛ إذ اعتبر أن «الأشخاص الثلاثة» عناصر ثلاثة متميزة بعضها عن بعض؛ وليس سوى الاستعمال اللفظى هو الذى يمنعنا من القول بأن ثمة «آلهة ثلاثة»؛ والبديل الآخر لهذا الرأى - وهو البديل الذى لايقبله - هو - على حد رأيه - أن تقول إن التجسيد ليس «للابن» وحده، بل كذلك «للأب» و«الرح القدس»؛ غير أنه سحب كل هذا التفكير لدى مجمع ريمز سنة ١٠٩٢، بالقدر الذى قيل إنه يحتوى على زندقة؛ ويستحيل علينا أن نعلم علم اليقين ماذا ارتأى فى موضع الكليات، غير أنه من الواضح أنه كان على الأقل أقرب إلى أن يكون من فريق الاسميين فى هذا الموضوع.

وكان تلميذه «ابلار» (وتكتب بالإفرنجية إما Abelard أو Abailard) أقدر منه وأبرع؛ ولد بالقرب من «نانت» سنة ١٠٧٩ وكان تلميذًا لـ «وليم شامبو» (وهو واقعى) فى باريس؛ ثم أصبح معلمًا فى المدرسة الكاتدرائى بباريس حيث ناهض آراء «وليم» واضطره إلى تعديلها؛ وبعد أن قضى فترة خصصها لدراسة اللاهوت تحت إشراف «انسلم اللاوونى» (وهو غير انسلم كبير الأساقفة) عاد إلى باريس نسة ١١١٣، واكتسب سمعة نادرة باعتباره معلمًا؛ وعندئذ أحب «هلواز» ابنة أخت «الكاهن فولبيرت»؛ فأمر الكاهن بخصيه، وألزمه كما ألزم «هلواز» أن ينسحبا من العالم، أما هو فيلجأ إلى دير «القديس دنيس» وأما هى فإلى دير للراهبات فى «أرجنتيل»؛ ويقول عالم ألمانى يدعى «شميدلر» إن الرسائل المشهورة التى تبادلاها، قد خلقها «ابلار» خلقا بخياله الأدبى؛ وليس فى وسعى أن أحكم على صدق هذه النظرية، غير أنى أقول إن شخصية «ابلار» ليس فيها ما يجعل هذه النظرية مستحيلة؛ فقد كان دائمًا مغرورًا مجادلا مزدريًا لغيره؛ وأضاف إلى هذه الصفات بعد أن حلت به كارثته صفتى الغضب والذلة؛ وخطابات «هلواز» تنم عن إخلاص أعمق مما تنم عليه رسائل هو، وليس بعيدًا أن يكون قد أنشأ رسائله لتكون بلسمًا لكبريائه الجريح.

ولم يزل معلما ناجحًا نجاحًا عظيمًا حتى وهو فى عزلته، فقد أحب الشباب براعته ومهارته الجدلية وعدم تبجيله لمعلميهم الأقدمين؛ وأما الرجال المتقدمون فى السن فقد أحسوا نحوه بكراهية تقابل حب الشبان له؛ وفى سنة ١١٢١ وجهت إليه فى «سواسون» تهمة كتاب عن الثالوث خارج على أصول الدين؛ ولما استسلم استسلامًا أرضى ذوى الأمر، جعلوه رئيسًا لدير «القديس جلداس» فى بريطانيا، حيث وجد الرهبان أجلافًا متوحشين؛ وبعد أن قضى أربع سنوات تعسة فى هذا المنفى، عاد إلى مكان فيه مدنية بالنسبة إلى ما كان فيه من قبل؛

وتاريخه بعد ذلك يكتنفه الغموض، فلا نعلم إلا أنه مضى فى حرفة التعليم موفقا فيها أعظم التوفيق، وذلك بناء على مايقوله «يوحنا السالسبرى»؛ وفى سنة ١١٤١ وجهت إليه تهمة أخرى فى حادثة «القديس برنار» وكان اتهامه هذه المرة فى «سانس»، فاعتزل فى «كلونى» ومات فى السنة التالية.

وأشهر كتاب لـ «أبلار» هو كتاب «نعم ولا» (Sic et non) الذى أنشأه فى عامى ١١٢١ ـ ٢٢؛ فهو فى هذا الكتاب يقدم مناقشات جدلية تؤيد ونعارض عددًا كبيرًا من المسائل، ولم يحاول فى أغلب هذه الحالات أن يصل فى المسألة المبحوثة إلى نتيجة حاسمة؛ فواضح أنه يحب الجدل لذاته، ويعده أداة نافعة لإرهاف القوى العقلية؛ وكان للكتاب أثر عميق فى إيقاظ الناس من نعاسهم تحت معتقداتهم الجامدة؛ فرأى «أبلار» القائل بأن الديالكتيك (بغض النظر عن الكتاب المقدس) هو الطريق الوحيد إلى الحقيقة، قد كان له فى زمانه أثر مفيد فى تخليص الناس من تلون أفكارهم بلون التعصب، وفى تشجيع استخدام العقل استخداما جريئا؛ نقول ذلك عنه، على الرغم من أننا نعتقد أنه رأى لا يمكن لفيلسوف تجريبى أن يقبله؛ وهو يقول الا شىء ـ فيما عدا الكتاب المقدس ـ صوابه لا يقبل الخطأ، «فالرسل» و«الآباء» أنفسهم معرضون للخطأ.

وكان تقديره للمنطق مبالغًا فيه، من وجهة النظر الحديثة؛ وذلك لأنه اعتبره العلم المسيحى الذى لا علم سواه إطلاقًا؛ واستغل اشتقاق كلمة "Looic" (منطق) من كلمة "Logos" (الكلمة)؛ ففى إنجيل القديس يوحنا قد ورد «فى البداية كانت الكلمة»، وذلك ـ فى رأيه ـ برهان على عظمة المنطق.

وأهميته الكبرى هى فى المنطق ونظرية المعرفة؛ وفلسفته تحليل نقدى لغوى إلى حد كبير، ورأيه فى الكليات ـ وأعنى بالكلى مايمكن حمله على أشياء كثيرة مختلفة ـ هو أننا لا نحمل (من المحمول فى المنطق) شيئًا إنما نحمل لفظا وهو

بهذا القول من فريق الاسميين؛ لكنه يعارض «روسلان» حين يذكر أن «مجرد الصوت» (عند نطق اللفظة) هو فى ذاته شىء؛ فنحن حين نقول عن محمول القضية إنه لفظة، فلسنا نريد بذلك الحادثة الجسدية التى تحدث عند نطقها، بل نريد اللفظة باعتبارها معنى؛ وهو هنا يستند إلى أرسطو؛ ويقول إن الأشياء يشبه بعضها بعضا، وهذه المشابهات بين الأشياء هى التى تصدر عنها الكليات لكن نقطة الشبه بين شيئين شبيهين، ليست هى فى ذاتها شيئا، وتلك هى غلطة المذهب الواقعى؛ ثم يهاجم الواقعية بما هو أشد من ذلك، مثال ذلك قوله إن المدركات العامة ليست تدل على طبائع الأشياء، إنما هى صور ذهنية لأشياء كثيرة اختلط بعضها ببعض؛ ومع ذلك كله فهو لا ينكر المثل الأفلاطونية إنكارًا تامًا: فهى موجودة فى العقل الإلهى نماذج للخلق، وهى فى حقيقة أمرها مدركات الله العقلية.

وسواء كان هذا كله صوابًا أو خطأ، فهو بغير شك دليل على قدرة عظيمة، وأحدث المناقشات فى موضوع الكليات، لم تزد على ذلك كثيرًا.

ولم يستطع «القديس برنار» - الذى لم يكن له من القداسة مايكفى أن يجعل منه رجلا ذكيًا[٢] ـ أن يفهم «أبلار» فوجه إليه إتهامات ظالمة؛ إذ قرر أن «أبلار» يعامل «الثالوث» بمثل ما عامله به «آريوس»؛ وينظر إلى رحمة الله نظرة «بلاجيوس»؛ ويرى فى «شخص المسيح» رأى نسطور؛ وهو حين يجاهد فى البرهنة على أن افلاطون مسيحى، يقيم الدليل على وثنيته هو؛ وفضلا عن ذلك، فهو يهدم كل فضل للعقيدة المسيحية، حين يذهب إلى أن العقل البشرى فى وسعه أن يفهم الله فهمًا كاملاً؛ والحقيقة أن «أبلار» لم يذهب إلى هذا الرأى الأخير إطلاقًا، وكان دائمًا يترك مجالا فسيحًا للإيمان الدينى، ولو أنه ـ مثل القديس أنسلم - قد ذهب إلى أن «الثالوث» يمكن البرهنة عليه بالعقل، دون رجوع إلى

الوحى؛ نعم قد حدث له ذات مرة أن جعل «الروح القدس» هو نفسه «الروح الأفلاطونى» للعالم، لكنه سرعان ماتخلى عن هذا الرأى لما تبين له مافيه من زندقة؛ وليس ببعيد أن يكون اتهامه بالزندقة راجعًا إلى روح التحدى فيه، أكثر منه راجعًا إلى تعاليمه؛ وذلك لأن ماجرى عليه من نقد العلماء، قد جعله بغيضًا بغضًا عنيفًا لدى أصحاب النفوذ جميعًا.

كان معظم علماء ذلك العصر أقل تحمسًا للديالكتيك من «أبلار»؛ فقد كان ثمة حركة إنسانية – وبخاصة فى «مدرسة شارتر» ـ تعجب بالعصر القديم، وتتبع أفلاطون و«بيتيوس»؛ وتجدد عند الناس إهتمامهم بالرياضة : فذهب «أدلارد من اهل باث» إلى أسبانيا فى أوائل القرن الثانى عشر، ونتج عن رحلته تلك أن ترجم «إقليدس».

وكانت هنالك حركة صوفية قوية، تخالف الطريقة الإسكولائية الجافة، وزعيم تلك الحركة الصوفية هو «القديس برنار» الذى كان أبوه فارسًا، مات فى حرب الصليبية الأولى وكان هو نفسه راهبًا من رهبان «سستر»، وفى سنة ١١١٥ أصبح رئيسًا لدير «كليرفو» الذى كان حديث النشأة؛ وكان ذا أثر قوى جدًا فى السياسة الكنسية ـ يقاوم البابوات المصطفين، ويناهض الزندقة فى شمالى إيطاليا وجنوبى فرنسا؛ ويعرقل جموح الفلاسفة المغامرين بكل ما وسع الدين الأصيل من حجة، ويحفز الناس على القيام بالحرب الصليبية الثانية؛ وكان غالبًا موفقًا فى مهاجمته للفلاسفة؛ لكنه بعد أن منيت حربه الصليبية بالفشل، لم يستطع إقناع «جلبرت دى لابوريه» الذى وافق «بيثيوس» موافقة بدت مجاوزة للحد المقبول فى رأى هذا القديس الذى راح يتصيد الزنادقة؛ وهو على الرغم من تعصبه واشتغاله بالسياسة، كان رجلاً ذا مزاج دينى أصيل، وضع ترانيم باللاتينية ذات جمال رائع[٤]؛ وأخذ التصوف يزداد استيلاء على نفوس أولئك الذين تأثروا «بالقديس

برنار»، حتى انقلب التصوف شيئًا يشبه الزندقة لدى «يواقيم الفلورى» (مات ١٢٠٢)، على أن نفوذ هذا الرجل قد ظهر فى عصر تال لذلك العصر؛ و«القديس برنار» واتباعه ينشدون الحقيقة الدينية، لا عن طريق التدليل العقلى، بل فى التجربة الذاتية والتأمل؛ وربما كان «أبلار» و«برنار» متشابهين فى نظرهما إلى الأمر من جانب واحد.

وأحس «برنار» بحسرة - باعتباره متصوفًا متدينًا - لانغماس البابوية فى شئون دنيوية، وكره السلطة العلمانية؛ وعلى الرغم من أنه راح يبشر بحرب صليبية، إلا أنه فيما يظهر لم يعلم بأن الحرب تتطلب نظامًا، ويستحيل على الحماسة الدينية وحدها أن تتولى أمرها؛ وآلمه أن يرى الناس قد اتجهوا بانتباههم كله إلى «قانون جستنيان لا إلى قانون الله»؛ وارتاع حين علم بأن البابا يحمى منطقة نفوذه مستعينًا بقوة عسكرية؛ فمهمة البابا روحية، ولا ينبغى له أن يحاول توجيه دفة الحكم توجيهًا فعليًا؛ ولكنه يمزج بهذه النظرة تبجيلاً لا حد له للبابا، الذى يسميه «أميرا لأساقفة، ووارث الرسل، ووارث نفوذ هابيل، وسلطة نوح، وأبوة إبراهيم، ونظام «ملك الصدق»، Melchizedek، ووقار هارون، وقوة موسى وقضاء صموئيل، ونفوذ بطرس، وشفاعة المسيح»؛ وطبعًا كانت النتيجة النهائية لنشاط «القديس برنار» هى ازدياد سلطة البابا فى الشئون الدنيوية.

ولئن لم يكن «يوحنا السالسبرى» مفكرًا مهمًا، إلا أن له قيمة فى علمنا بعصره، لأنه كتب تاريخًا لذلك العصر هو أقرب إلى أحاديث الشائعات، فقد كان أمينا للسر عند ثلاثة رؤساء لأساقفة كانتر برى، كان «بكت» أحدهم؛ وكذلك كان صديقًا لـ «هادر يان الرابع»؛ وعين فى اواخر حياته أسقفًا لـ «شارتر» حيث مات سنة ١١٨٠؛ وهو رجل له مزاج المتشككين، إذا استبعدت أمور العقيدة الدينية؛ وهو يطلق على نفسه صفة «الأكاديمى» (بالمعنى الذى يستخدم به القديس اوغسطين

هذه الكلمة)؛ ولم يكن احترامه للملوك مفرطًا: «فالملك الجاهل حمار متوج»؛ وهو شديد الاحترام «للقديس برنار» لكنه كان على بينة تامة بأن محاولته التوفيق بين أفلاطون وارسطو لابد منتهية إلى فشل؛ وأعجب بـ «ابلار» لكنه سخر من رأيه فى الكليات كما سخر كذلك من رأى «روسلان» فيها؛ وعنده أن المنطق مقدمة مفيدة للعلوم، لكنه فى حد ذاته خال من دم الحياة وعقيم؛ وهو يقول إنه من الممكن التقدم على ما أنتجه أرسطو، حتى فى المنطق؛ فاحترامنا للمؤلفين الأقدمين، لايجوز أن يقف حجر عثرة فى سبيل تدريب عقولنا على النقد؛ وكان أفلاطون فى رأيه لايزال هو «أمير الفلاسفة»؛ وقد كان على صلة شخصية بمعظم علماء عصره، وشارك مشاركة ودية فى المجالات الإسكولائية؛ وحدث أن عاد إلى مدرسة فلسفية يزورها بعد انقطاع دام ثلاثين عاما، فابتسم إذ رأى أصحابها مايزالون يناقشون المسائل عينها؛ وإن المحيط الاجتماعى الذى كان يتحرك فيه، لشديد الشبه بحجرات جلوس الطلبة فى جامعة أكسفورد منذ ثلاثين عاما؛ وعندما دنت حياته من ختامها، كانت المدارس الكاتدرائية قد أفسحت مكانها للجامعات؛ ولبث حبل الجامعات ـ على الأقل فى إنجلترا ـ موصولا منذ ذلك اليوم حتى الآن، على نحو يستوقف النظر.

أخذ المترجمون إبان القرن الثانى عشر، يزيدون شيئًا بعد شىء من عدد الكتب اليونانية التى يستطيع الباحثون الغربيون أن يتناولوها؛ وكان ثمة ثلاثة مصادر رئيسية لمثل هذه الترجمات: القسطنطينية، وبالرمو، وطليطلة؛ وكانت طليطلة اهمها جميعًا، غير أن الترجمات الواردة منها كانت فى أغلب الأحيان ترجمة عن العربية، لا عن اليونانية مباشرة؛ ففى الربع الثانى من القرن الثانى عشر، أنشأ «رئيس الأساقفة ريموند» فى طليطلة كلية المترجمين، وكان عمل هؤلاء غزير الثمر؛ ففى ١١٢٨ ترجم «جيمز البندقى» لأرسطو كتاب «الأناليطيقا»

وكتاب «الطوبيقا» و«السفسطة»؛ ووجد الفلاسفة الغربيون كتاب «التحليلات الثانية» عسيراً؛ وترجم «هنرى أرستبوس» من أهل كاتانيا (مات سنة ١١٦٢) «فيدون» و«مينون» لكن ترجماته لم يكن لها أثر مباشر؛ فعلى الرغم من أن معرفة العلماء بالفلسفة اليونانية فى القرن الثانى عشر كانت ناقصة، إلا انهم أدركوا فى وضوح أنه لايزال كثير من تلك الفلسفة ينتظر الغرب ليستكشفه؛ ونشأ لدى الناس شغف بتحصيل معرفة أوفى عن القدماء؛ ولم يكن نير الأرثوذكسية حينئذ من القسوة بحيث يظن أحياناً، فقد كان فى وسع أى إنسان أن يكتب كتابه، ثم يسحب منه أجزاءه الخارجة على الدين إذا ألزمته الضرورة بذلك، بعد مناقشة علنية وافية؛ وكان معظم فلاسفة ذلك العصر من الفرنسيين، وكانت فرنسا ذات أهمية عند الكنيسة، لأنها ثقل تقاوم به الإمبراطورية؛ وأما من الوجهة السياسية فقد كانت كثرة رجال الكنيسة العلماء يميلون إلى الجمود، مهما يكن ماظهر فيهم من زندقات فى عالم اللاهوت؛ وذلك هو مازاد من فظاعة «آرنولد البريشى» الذى كان شذوذاً لتلك القاعدة؛ وتستطيع أن تنظر إلى الإسكولائية الأولى كلها من الوجهة السياسية، نظرتك إلى نتيجة تفرعت عن جهاد «الكنيسة» فى سبيل السلطان.

الهوامش

١ - قيل عنه إنه تلميذ لـ «أبيلار» لكن ذلك مشكوك فى صحته.

٢ - كان هناك بابا منافس فى معظم فى معظم الأحيان إذ ذاك؛ فلما مات هادريان الرابع، طالب بالبابوية رجلان هما إسكندر الثالث وفكتور الرابع، وأخذا يتجاذبان فيما بينهما عباءتها، ولما فشل فكتور الرابع (وكان هو البابا المعارض) فى اختطاف العباءة، حصل من أعوانه على بديل لها، كان قد أمر بإعدادها لكنه فى عجلته لبسها مقلوبة بطنا لظهر.

٣ - «ليست عظمة القديس برنار كائنة فى صفاته العقلية، بل فى مقومات شخصيته» - الموسوعة البريطانية.

٤ - الترانيم اللاتينية فى العصر الوسيط بقوافيها وأوزانها، فيها تعبير - يتصف بالسموق أحيانًا وبالوداعة والرقة أحيانًا - عن خير جوانب الشعور الدينى فى تلك العصور.

الفصل الثانى عشر

القرن الثالث عشر

بلغت العصور الوسطى ذروتها فى القرن الثالث عشر؛ فالأجزاء التى أخذت شيئًا فشيئًا تتجمع ليتكون منها بناء متكامل منذ سقوط روما، قد بلغت أبعد ما كان فى مقدورها أن تبلغه من مدى السكمال؛ حتى إذا ما جاء القرن الرابع عشر بعد ذلك، استصحب معه انحلالاً للنظم والفلسفات؛ وأما القرن الخامس عشر فقد جاء ببدايات لنظم أخرى وفلسفات أخرى لانزال نعدها اليوم نظمًا وفلسلفات حديثة؛ وكان أعلام القرن الثالث عشر بالغين من العظمة حداً بعيداً: «إنوسنت الثالث» و «القديس فرانسس» و «فردريك الثانى» و «توما الأكوينى »؛ فهؤلاء على اختلاف مناصبهم يمثلون الأنماط التى ينتسبون لها تمثيلاً رائعًا؛ وكذلك تمت فى القرن الثالث عشر أعمال ضخام لم ترتبط ارتباطًا واضحًا بأسماء رجال أعلام: الكاندرائيات القوطية فى فرنسا، والأدب الابتداعى الخاص «بشرلمان» و «آرثر» و «أغانى الظلام» (نيبلنچن) وبداية الحكومة الدستورية فى «العهد العظيم» (ماجنا كارتا) ومجلس العموم (فى إنجلترا)؛ غير أن الأمر الذى يعنينا هنا بطريق مباشر، هو الفلسفة الإسكولائية، خصوصًا على النحو الذى وضعها فيه «الأكوينى»؛ لكنى سأترك هذا الجانب للفصل التالى، لكى أحاول أولاً رسم تخطيط علم للحوادث التى كان لها أبلغ الأثر فى تكوين الجو العقلى الذى ساد ذلك العصر.

كان البابا «إنوسنت الثالث» (١١٩٨ ـ ١٢١٦) هو الشخصية الرئيسية فى بداية القرن؛ فهو سياسى بارع، ذو حيوية لا تنفد، ويؤمن إيمانًا راسخًا بمطالب البابوية

المتطرفة، لكنه لم يكن يتحلى مع ذلك بالتواضع المسيحى؛ وعند تنصيبه، وعظ الناس بآية من الإنجيل: «انظر، إنى نَصَّبْتُك اليومَ على الأمم والممالك، لتسحق وتحطم وتبيد وتخلع، ثم لتبنى وتزرع»؛ وأطلق على نفسه «ملك الملوك، وأمير الأمراء، وقسيسًا إلى أبد الآبدين بناء على أمر «ملك الصدق»؛ ولم يدع فرصة مواتية تفلت من يده، مما عساه أن يحقق له هذا الرأى الذى ارتآه فى نفسه؛ وكان الملك الجديد فى صقلية هو فردريك، الذى كان له من العمر ثلاث سنوات عند ما تولى «إنوسنت» منصب البابوية، وكانت صقلية هذه قد فتحها الإمبراطور هنرى السادس (مات ١١٩٧) الذى تزوج من «كنستانس» وارثة الملوك النورمانديين؛ وعندئذ اضطربت المملكة وأحست «كنستانس» الحاجة إلى معونة البابا، فجعلته وصيًا على الملك الطفل فردريك؛ وظفرت منه باعتراف بحقوق ابنها فى صقلية، نظير اعترافها له بالسيادة للبابوية؛ وقامت بمثل هذا الاعتراف كذلك البرتغال وأراجون؛ وأما فى إنجلترا، فقد اضطر الملك يوحنا بعد مقاومة عنيفة أن يُسلِّم مملكته لـ «إنوسنت» لكى يعود فيتلقاها منه إقطاعية بابوية.

واستطاع أهل البندقية إلى حد ما أن يغلبوه على أمره فى موضوع الحرب الصليبية الرابعة؛ ذلك أن جنود «الصليب» كانوا سيبحرون من البندقية غير أن عقبات نشأت فى هذا الصدد من حيث الحصول على ما يكفى من السفن؛ فكان أهل البندقية وحدهم هم الذين يملكون السفن الكافية؛ لكنهم رأوا (لأسباب تجارية خالصة) أن فتح القسطنطينية أفضل جدًا من فتح أورشليم ـ فهى على كل حال تصلح أن تكون مكانًا متوسطًا يمكن الهجوم منه؛ ولم تكن الإمبراطورية الشرقية أبدًا على صفاء تام مع الصليبيين؛ فوجد أولو الأمر أن الضرورة تقتضى الاستسلام لما تريده البندقية، وأخذت القسطنطينية ونُصِّب عليها إمبراطور من اللاتين؛ وكان «إنوسنت» بادئ ذى بدء مغيظًا لهذا المسلك، لكنه عاد ففكر بأنه قد حانت الفرصة عندئذ لإعادة الاتحاد بين الكنيستين الشرقية والغربية (وتبين أن هذا الأمل هباء)؛ وإذا استثنيت هذا المثل وحده، فلست أعرف أحدًا استطاع قط أن يغلب «إنوسنت الثالث» على أمره بأية صورة من الصور؛ فقد أمر بحملة صليبية كبرى على «البيجنسيين» فاقتلعت الزندقة واستأصلت جذور السعادة

والازدهار والثقافة من جنوبى فرنسا؛ وخلع «ريموند» أمير تولوز لعدم تحمسه لهذه الحملة الصليبية؛ وظفر بمعظم إقليم «البيجنسيين» لقائد تلك الحملة وهو «سيمون دى مونتفورت» والد أبى البرلمان؛ واعترك مع الإمبراطور «أتو» وفزع إلى الألمان أن يخلعوه، فاستجاب له الألمان، وعملوا بما أشار عليهم به فانتخبوا مكانه فردريك الثانى، الذى كان قد بلغ لتوه سن الرشد؛ لكنه لقاء تأييده لفردريك، اقتضاه ثمنًا باهظًا من الوعود ـ وهى وعود قد اعتزم فردريك على نكثها فى أقرب فرصة مستطاعة.

كان «إنوسنت الثالث» أول بابا عظيم، خلا من عنصر القداسة؛ فقد أدى إصلاح «الكنيسة» إلى اطمئنان رجالها على سلامة مكانتهم الأدبية، ولذلك رأوا أنه لم تعد بهم حاجة إلى إتعاب أنفسهم بصفات القداسة؛ وأخذ، الدافع إلى قوة السلطان، منذ عهد «إنوسنت» فصاعدًا، يتحول شيئًا فشيئًا بحيث يصبح هو أقوى عامل يسود البابوية، ولو أنه استثار مقاومة بعض رجال الدين حتى فى عهده؛ وقد وضع قانون الكنيسة فى صيغة تزيد من سلطة رجالها؛ ويقول «وولتر ڤون درڤوجلويد» إن هذا التشريع هو «أسود كتاب أخرجته الجحيم»؛ وعلى الرغم من أن البابوية كان لا يزال أمامها انتصارات باهرة تظفر بها، إلا أنه أمكن التنبؤ بالطريقة التى ينتظر لتدهورها المقبل أن يتخذها، استنتاجًا من الحوادث التى وقعت بالفعل.

وذهب فردريك الثانى ـ وهو من كان «إنوسنت الثالث» وصيًا عليه، إلى ألمانيا سنة ١٢١٢، وانتخب بمعونة البابا خلفًا «لأوتو»؛ ولم يعش «إنوسنت» ليرى كيف كان هذا الرجل الذى رفعه، عدوًا لدودًا للبابوية.

أنفق فردريك ـ وهو من ألمع الحكام الذين شهدهم التاريخ ـ طفولته وصباه فى ظروف عسيرة شاقة؛ فكان أبوه «هنرى السادس» (بن بارباروسا) قد هزم النورمانديين فى صقلية، وتزوج من «كنستانس» وارثة المملكة؛ وأقام حامية ألمانية كرهها الصقليون، لكنه لقى حتفه سنة ١١٩٧ حين كان فردريك قد بلغ الثانية من عمره؛ وعندئذ انقلبت «كنستانس» على الألمان، وحاولت أن تحكم بغيرهم مستعينة بالبابا؛ فقاوم الألمان ذلك وحاول «أوتو» افتتح صقلية، فكان ذلك سببًا

لاعتراكه مع البابا وكانت «بالرمو» التى قضى فيها فردريك طفولته، فريسة ضروب أخرى من المتاعب، فكان هناك ثورات إسلامية، وحارب أهل پيزا وأهل چنوا بعضهم بعضا، كما حاربوا سواهم سعيا للحصول على الجزيرة؛ وكنت ترى ذوى المكانة العالية فى صقلية لا يفتأون يغيرون من مواقفهم، فهم ينصرون هذا الحزب مرة وذلك مرة، تبعا لأى الحزبين سيدفع لهم ثمنا أغلى لقاء خيانتهم؛ ومع ذلك كله، فقد كانت صقلية ذات حسنات من الوجهة الثقافية، إذ تلاقت فيها الحضارات الإسلامية والبيزنطية والإيطالية والألمانية وامتزجت على نحو لم يشهده أى مكان آخر؛ وكانت اللغتان اليونانية والعربية ما زالتا لغتين حيتين فى صقلية؛ وتعلم فردريك الكلام الطلق بست لغات، كان فيها جميعا حاضر البديهة فى فكاهته؛ وكان ملما بالفلسفة العربية خير إلمام، كما كانت تربطه بالمسلمين صلات من الود، مما آذى أصحاب التقوى من المسيحيين؛ وهو سليل «هوهنستوفن» وكان يمكن حسبانه ألمانيا وهو فى ألمانيا؛ لكنه كان من الوجهة الثقافية والعاطفية إيطاليا مصطبغا بعض الشىء بلون بيزنطى وعربى؛ ونظر إليه معاصروه نظرة الدهشة التى أخذت تتحول تدريجا إلى فزع، فأطلقوا عليه «عجيبة الدنيا والمجدد العجيب»؛ ودارت حوله الأساطير وهو لم يزل بعد على قيد الحياة، فقيل إنه هو مؤلف كتاب عنوانه «المخادعون الثلاثة» De Tribus Impostoribus - والمخادعون الثلاثة هم موسى والمسيح ومحمد؛ وقد نسب هذا الكتاب الذى لم يكن له وجود، إلى كثيرين من أعداء الكنيسة واحداً بعد واحد، وآخر هؤلاء هو سپينوزا.

وبدأ استعمال اللفظتين «Guelf» و «Ghibelline» فى عهد الخلاف الذى نشب بين «فردريك» و «الإمبراطور أوتو»؛ وهما لفظتان محورتان من لفظتى «Welf» و «Waiblingen» وهما اسمان لأسرتى الرجلين المتحاربين؛ (كان ابن أخى أوتو سلفا من أسلاف الأسرة المالكة البريطانية).

مات «إنوسنت الثالث» سنة ١٢١٦، وفى سنة ١٢١٨ مات «أوتو» الذى كان «فردريك» قد هزمه؛ وكان البابا الجديد «أونوريوس الثالث» بادئ الأمر على صفاء مع «فردريك» لكن الصعاب سرعان ما نشأت؛ فأولا أبى «فردريك» أن يقوم

بحملة صليبية، ثم اشتبك فى خلاف مع المدن اللمباردية التى تعاقدت مع بعضها سنة ١٢٢٦ فى تحالف دفاعى هجومى يدوم خمسة وعشرين عاما؛ وقد كرهت الألمان، كتب أحد شعرائها أبياتًا من نار فى هجائهم: «لا تحب أهل ألمانيا، وأبعد عنك هذه الكلاب المجنونة» والظاهر أن هذا القول فيه تعبير عن الشعور العام الذى ساد لمبارديا؛ فأراد «فردريك» أن يظل فى إيطاليا لينظر فى أمر المدن، لكن «أونوريوس» مات سنة ١٢٢٧، وخلفه «جريجورى التاسع»، وهو زاهد مشتعل بالحماسة، أحب القديس فرانسس، وأحبه القديس (وقد اعترف بقداسة القديس فرانسس بعد موته بعامين)؛ ولم يكن ثمة شىء يعدل فى أهمية الحرب الصليبية، فى نظر جريجورى، ولذا أخرج «فردريك» من حظيرة الكنيسة لعدم قيامه بتلك الحرب؛ وكان «فردريك» ـ الذى تزوج من ابنة ملك أورشليم ووارثة ملكها ـ راغبًا فى الذهاب إلى هناك حينما يستطيع، وأطلق على نفسه اسم ملك أورشليم؛ وقد ذهب فعلا إليها سنة ١٢٢٨ وهو لم يزل طريد الكنيسة؛ فأغاظ ذلك «جريجورى» أكثر مما كان قد أغاظه عدم ذهابه أولا؛ إذ كيف يمكن لجماعة الصليبيين أن يلقوا بزمام قيادتهم إلى رجل قد حرمه البابا من التبعية للدين؟ ولما وصل فردريك أرض فلسطين صادق المسلمين؛ وبين لهم أن المسيحيين يهتمون بأورشليم على الرغم من أن أهميتها الحربية قليلة، ونجح فى إقناعهم برد المدينة إليه فى سلام؛ فزاد ذلك البابا غضبًا على غضب - فواجب المؤمن أن يحارب الكافر لا أن يفاوضه؛ ومهما يكن من أمر، فقد توج «فردريك» فى أورشليم، ولم يستطع أحد قط إنكار ما بلغه من نجاح، وزالت الخصومة بين البابا والإمبراطور عام ١٢٣٠.

وجاءت بعد ذلك سنوات قلائل من سلام، فكرس الإمبراطور نفسه فيها لشئون مملكة صقلية؛ واستعان برئيس وزرائه «بييرو دلا فنيا» فى إذاعة تشريع جديد، استمده من القانون الرومانى، وهو يضرب به مثلاً أعلى من المدنية للجزء الجنوبى من ملكه، وسرعان ما ترجم هذا التشريع إلى اللغة اليونانية لفائدة السكان المتكلمين بهذه اللغة؛ وأنشأ جامعة مهمة فى نابلى، وسك النقود الذهبية التى سميت بـ «الأوجستال» وهى أول نقود ذهبية عرفها الغرب لعدة قرون؛ وجعل

التجارة أكثر حرية، وألغى رسوم الجمارك فى داخل البلاد، بل ذهب إلى حد أن دعا ممثلين منتخبين عن المدن إلى مجلسه، الذى لم يكن له إلا سلطة استشارية على كل حال.

وانتهت فترة السلم حين عاد «فردريك» إلى صراعه مع «عصبة لمبارديا» سنة ١٢٣٧، ووقف البابا إلى جانب «العصبة» وأخرج الإمبراطور مرة ثانية من حظيرة الكنيسة؛ ولبثت الحرب قائمة لا تكاد تنقطع لحظة، منذ ذلك الحين حتى موت «فردريك» سنة ١٢٥٠، تزداد شيئًا فشيئًا عند كلا الفريقين مرارة وقسوة وخيانة؛ وكانت سجالا، ينتصر فيها هذا الفريق مرة وذلك مرة، ولم تنته إلى خاتمة حاسمة حين مات الإمبراطور؛ غير أن من حاولوا أن يخلفوه، لم تكن لهم قوته، ومنوا بالهزيمة تدريجًا، بحيث تركوا فى النهاية إيطاليا مقسمة والبابا ظافرًا.

ولم يكن الصراع ليتأثر إلا قليلاً بموت البابوات، لأن كل بابا جديد كان يستأنف سياسة سلفه لا يكاد يدخل فيها شيئا من التبديل؛ فلما مات «جريجورى التاسع» سنة ١٢٤١، انتخب عام ١٢٤٣ «إنوسنت الرابع» الذى كان عدوًا لدودًا لـ «فردريك»؛ وقد حاول «لويس التاسع» ـ رغم صلابته الدينية التى لم تعرف هوادة ـ أن يخفف من غضب «جريجورى» و «إنوسنت الرابع» لكن ذهبت محاولته هباء؛ إذ رفض «إنوسنت» بصفة خاصة كل تقرب من جهة الإمبراطور، واستخدم ضده كل الوسائل التى لا تعرف لذع الضمير؛ فأعلن أنه مخلوع، وشن عليه حربًا صليبية، وأخرج من حظيرة الكنيسة كل مؤيديه؛ وراح الكهنة يعظون الناس بالتنكر له، وثار المسلمون، ودبت مؤامرات بين كبار المتظاهرين بتأييده؛ فزاد هذا كله من قسوة «فردريك» وأنزل أليم العذاب بالمتآمرين، وفقئت للأسرى أعينهم اليمنى وقطعت أيديهم اليمنى.

وحدث مرة فى هذا الصراع الجبار، أن فكر «فردريك» فى إنشاء دين جديد، يكون هو فيه «المسيح» ويكون وزيره «بييرو دلا فنيا» فى مكان القديس بطرس[1]؛ فلئن أجفل من إعلان مشروعه هذا، فقد كتب فى شأنه إلى «دلا فنيا»؛ لكنه آمن فجاة ـ حقًا أو باطلاً ـ بأن «بييرو» يتآمر عليه، فأعماه، وعرضه على ملأ من الناس فى قفص؛ غير أن «بييرو» أنقذ نفسه مما عسى أن ينزل به غير ذلك من عذاب، فانتحر.

كان النجاح مستحيلاً على «فردريك» بالرغم من مواهبه، لأن القوى المناهضة للبابوية فى عصره كانت تتصف بالتقوى والديمقراطية، على حين كانت غايته تشبه أن تكون إحياء للإمبراطورية الرومانية الوثنية؛ فلئن كان مستنيرًا من الناحية الثقافية، إلا أنه كان رجعيًا من الوجهة السياسية؛ وكان بلاطه يشيع فيه الروح الشرقى، فله حريم وخصيان؛ لكن بلاطه هذا هو الذى شهد نشأة الشعر الإيطالى، وكان هو نفسه ذا موهبة شعرية إلى حد؛ وفى صراعه مع البابوية، نشر عبارات تثير الجدل حول خطر إطلاق الحكم لرجال الكنيسة؛ وهى عبارات لو قيلت فى القرن السادس عشر، للقيت استحسانًا، لكنها وقعت على آذان صماء فى عصره؛ وأما الزنادقة الذين كان ينبغى له أن يجعل منهم حلفاءه؛ فقد اعتبرهم ثائرين لا أكثر، واضطهدهم إرضاء للبابا؛ ولولا الإمبراطور، لأمكن للمدن الحرة أن تقاوم البابا؛ لكنها رحبت بالبابا حليفًا لها، ما دام «فردريك» يتطلب منها الخضوع؛ وعلى ذلك فرغم تحرره من خرافات عصره، وتفوقه تفوقًا بعيدًا فى الثقافة على غيره من حكام عصره، فقد اضطر بحكم كونه إمبراطورًا، إلى مقاومة كل ضروب الحرية السياسية؛ ولم يكن ثمة محيص له عن خيبة مسعاه، لكنه بين من خابت مساعيهم من رجال التاريخ، واحد من أمتعهم سيرة.

وإن الزنادقة الذين شن عليهم «إنوسنت الثالث» حربًا دينية، والذين تعقبهم الحكام جميعًا بالاضطهاد (ومن بينهم فى ذلك فردريك) لجديرون بالدراسة، لذواتهم أولا، ولأنهم ثانيًا يفتحون أعيننا على لمحة خاطفة من الشعور السائد عندئذ، إذ لولاهم، لاستحال عليك تقريبًا أن تقع على إشارة واحدة فى كتابات العصر، تنم عن ذلك الشعور.

وأهم مذاهب الزندقة وأوسعها انتشارًا، هو مذهب فريق «الكثاريين» الذين يعرفون فى جنوبى فرنسا باسم الـ «البيجنسيين» وقد جاء مذهبهم من آسيا عن طريق البلقان، وكان له أنصار كثيرون فى شمالى إيطاليا؛ وكان هو مذهب الكثرة الغالبة فى جنوبى فرنسا، بما فى ذلك الأشراف الذين أرادوا ذريعة تبرر لهم أخذ أراضى «الكنيسة»؛ ويرجع هذا الانتشار الواسع لمبادئ الزندقة إلى خيبة أمل الناس لإخفاق الحروب الصليبية، على أن السبب الرئيسى لهذا الانتشار هو نفور

الناس من الناحية الخلقية إزاء ما جمعه رجال الكنيسة من ثراء، وما ترددوا فيه من شر خبيث؛ وكان يسود الناس شعور ـ يشبه شعور التزمت الدينى فيما بعد ـ بتحبيذ القداسة الشخصية، وكانت هذه القداسة الشخصية ممتزجة فى الأذهان بالفقر؛ لكن «الكنيسة» كانت غنية ودنيوية إلى حد كبير؛ وكانت طائفة كبيرة جداً من القساوسة على انحلال خلقى فظيع؛ واتهم الرهبان الجماعات الدينية السابقة وقساوسة الأبراشيات، مثبتين عليهم سوء استخدام الاعتراف فى سبيل الغواية؛ فرد أعداء الرهبان على هذا الاتهام؛ ويستحيل علينا أن نجد سبيلاً إلى الشك فى أن أمثال هذه الاتهامات كانت تستند إلى أساس صحيح إلى حد كبير؛ فكلما طالبت الكنيسة لنفسها بالسيادة على أسس دينية، إزداد الناس ارتياعاً للفجوة العميقة بين ما يزعمونه وما يعملونه؛ فالعوامل التى أدت فى النهاية إلى حركة الإصلاح الدينى، كانت قائمة فى القرن الثالث عشر، وكل ما هنالك من فرق أساسى، هو أن الحكام العلمانيين لم يكونوا عندئذ على استعداد بالمخاطرة بأنفسهم فى تأييد الزنادقة؛ وكان السبب الأول فى ذلك، هو أنه لم تكن هناك فلسفة فى مستطاعها التوفيق بين الزندقة وبين مطالبة الملوك بحكم الأرض التى يملكون.

وإنه ليستحيل علينا أن نعلم علم اليقين ماذا كانت اتجاهات «الكاثاريين»، ما دمنا معتمدين كل الاعتماد على ما يقوله عنهم أعداؤهم؛ فضلاً عن أن رجال الكنيسة قد كانوا على دراية تامة بتاريخ الزندقة، ومال بهم هواهم أن يخلعوا اسماً من الأسماء المألوفة على طوائف الزنادقة القائمة، وأن ينعتوها بكل الاتجاهات التى عرفت بها الطوائف السابقة؛ فعلوا ذلك فى أغلب الأحيان على أساس أوجه من الشبه الضعيف بين ماهو قائم من تلك الطوائف وما قد سبق؛ ومع ذلك فلدينا من أخبارهم شىء كثير يوشك أن يكون صدقه موضع اليقين الذى لا يعرف الشك؛ فالظاهر أن «الكاثاريين» كانوا ثنائيين، وأنهم ـ كالغنوسطيين ـ كانوا يعتبرون «يهوا» المذكور فى «العهد القديم» كائناً خبيثاً، وأما الإله الحق فهو لا ينكشف إلا فى «العهد الجديد»؛ وذهبوا إلى أن المادة شر بالضرورة، وآمنو بأن أرباب الفضيلة لا تنشر أجسادهم يوم البعث؛ وأما أصحاب

الشر، فسيعانون من تناسخ أرواحهم فى أجساد حيوانية؛ وعلى هذا الأساس كانوا نباتيين يحرمون على أنفسهم أكل اللحم، بل أكل البيض والجبن واللبن؛ غير أنهم كانوا يأكلون السمك لأنهم يعتقدون أن الأسماك لا تتوالد بالتناسل الجنسى؛ وكانت العلاقة الجنسية بكافة ضروبها كريهة لهم؛ وقال بعضهم إن الزواج نفسه شر من الزنا، لأنه مستمر ولا يتنافى مع الذوق العام؛ ومن الناحية الأخرى لم يروا ما يمنع الانتحار؛ وقبلوا «العهد الجديد» بحرفيته أكثر مما قبله الأورثوذكس أنفسهم بحرفيته؛ ولم يجيزوا لأنفسهم حلف الأيمان، وكانوا يديرون الخد الآخر لمن يضربهم على خد)؛ ويسجل مضطهدوهم حالة رجل اتهم بالزندقة، فدافع عن نفسه بقوله إنه أكل اللحم وكذب وحلف يمينًا وكان كاثوليكيا طيبًا.

على المبادئ العنيفة بالنسبة لغيرها من مبادئ تلك الطائفة، كانت مقصورة على جماعة منهم شذوا عن سائر زملائهم فى قداسة أنفسهم، وكانوا يعرفون باسم «الكاملين»؛ وأما الزملاء الآخرون فلهم أن يأكلوا اللحم بل أن يتزوجوا.

وإنه لمما يمتع أن نتعقب هذه المبادئ إلى أصولها؛ فقد جاءت إلى إيطاليا وفرنسا عن طريق الصليبيين، من مذهب يدعى أصحابه «البوجوميليين» فى بلغاريا؛ وحدث فى سنة ١١٦٧، حين عقد «الكاثاريون» مجلسًا بالقرب من تولوز، أن حضر الاجتماع مندوبون بلغاريون؛ وأما هؤلاء «البوجوميليون» فهم بدورهم نتيجة اندماج مذهبين: مذهب «المانوية» ومذهب «البوالسة»، و «البوالسة» جماعة أرمنية رفضت تعميد الأطفال والتطهير قبل دخول الجنة، ودعاء القديسين والثالوث؛ وانتشروا قليلا قليلا فى تراقيا، ومن ثم دخلوا أرض بلغاريا؛ وكان «البوالسة» أتباعا لـ «مارسيون» (حوالى ١٥٠ ميلادية) الذى اعتبر تابعًا للقديس بولس، فى نبذ العناصر اليهودية من العقيدة المسيحية، والذى كان كذلك على شيء من الشبه بالغنوسطين دون أن يكون واحدًا منهم.

وسأعرض لونا آخر من الزندقة مكتفيا بذلك، وهو زندقة «الولدانيين» الذين كانوا أتباعا لـ «بطرس والدو» المتحمس الدينى الذى بدأ سنة ١١٧٠ «حملة دينية» فى سبيل مراعاة الناس لشريعة المسيح؛ وقد تنازل عن كل متاعه للفقراء، وأنشأ جمعية تدعى «فقراء ليون» وهم الذين عاشوا حياة الفقر وحياة الفضيلة

الصارمة؛ وقد ظفروا بادئ ذى بدء بموافقة البابا، لكنهم أسرفوا بعض الإسراف فى مهاجمتهم لدعارة رجال الكنيسة، فحكم عليهم «مجلس فيرونا» سنة ١١٨٤؛ فقرروا من فورهم أن كل رجل طيب فى مستطاعه أن يعظ وأن يبشر بتعاليم الكتاب المقدس؛ وعينوا لأنفسهم قساوسة، واستغنوا عن خدمات القساوسة الكاثوليك؛ وانتشروا حتى لمبارديا وبوهيميا حيث مهدوا الطريق لظهور «الحوسيين»؛ ولما ضطهد الـ «ألبيجنسيون»، نالهم شىء من ذلك الاضطهاد، ففر كثير منهم إلى «پيدمونت» واضطهادهم فى «پيدمونت» فى عهد «ملتن» هو الذى أمده بموضوع مقطوعته الشعرية البادئة بقوله: «انتقم يا رباه للمذبوحين من أوليائك الصالحين» ولا تزال هذه الطائفة باقية إلى يومنا هذا فى الأجزاء النائية من وديان الألب وفى الولايات المتحدة.

فزعت «الكنيسة» لهذه الزندقة كلها، واتخذت إجراءات شديدة لقمعها؛ ورأى «إنوسنت الثالث» أن الزنادقة يستحقون الموت، لأنهم خائنون للمسيح؛ وهو الذى دعا ملك فرنسا أن يشن حملة دينية على الـ «ألبيجنسيين»، وقد تم ذلك فعلاً سنة ١٢٠٩؛ إذ حمل عليهم حملة فيها من العنف مالا يسيغه عقل؛ وحدثت مذبحة مروعة بعد الاستيلاء على «كاركاسون» بصفة خاصة؛ وشغل الأساقفة انفسهم بتطهير البلاد من الزنادقة؛ غير أن هذا الواجب قد أصبح يقتضى من العمل الكثير مالا يستطيعه قوم لهم واجبات أخرى يؤدونها؛ لذلك أنشأ «جريجورى التاسع» سنة ١٢٣٣ محاكم التفتيش ليضطلعوا بهذا الواجب نيابة عن الأساقفة؛ ولم يكن للمتهمين فى محاكم التفتيش بعد سنة ١٢٥٤ حق الاستعانة بمن يدافع عنهم؛ وإذا ما حكم على المتهم بالإثم صودرت أملاكه ـ وبلغت المصادرة فى فرنسا حد تاج الملك؛ وإذا ما ثبتت التهمة على المتهم، أسلموه إلى رجال السلطة العلمانية مشفوعًا بالدعاء له لعل حياته أن تنجو من الموت غير أن السلطة العلمانية إذا ما أمسكت عن إحراقه؛ تعرض رجالها أنفسهم إلى الوقوف أمام محكمة التفتيش التى لم تجعل غايتها محاكمة الزندقة بمعنى هذه الكلمة المألوف، بل جعلت همها محاكمة السحرة والمشعوذين، وعنيت محاكم التفتيش فى إسبانيا باليهود المتسترين، وكان القائمون عليها غالبًا من «الدومنيكان»

و«الفرانسيسكان»؛ ولم تتسع دائرتها قط لتشمل إسكندناوه أو إنجلترا، لكن الإنجليز كانوا على أتم استعداد لاستخدامها فى قتل چان دارك؛ وقد أصابت هذه المحاكم على وجه الجملة نجاحًا، وطمست عند بداية نشأتها، زندقة الـ «البيجنسيين» طمسًا تامًا.

تعرضت «الكنيسة» فى بداية القرن الثالث عشر لخطر الثورة عليها، وكان ذلك الخطر عندئذ يوشك ألا يقل قوة عن نظيره فى القرن السادس عشر؛ لكنها أنقذت منه، ويرجع إنقاذها إلى حد كبير جدًا، إلى نشأة الطوائف المستحبية؛ فلقد عمل «القديس فرانسس» و «القديس دومنيك» للأورثوذكسية أكثر مما عمله فى سبيلها أقوى البابوات أنفسهم.

كان «القديس فرانسس» الأسيسى (١١٨١ أو ١١٨٢ ـ ١٢٢٦) من احب الرجال الذين شهدهم التاريخ إلى قلوب الناس؛ وكان من أسرة موسرة، ولم يكن فى شبابه كارهًا للضروب المألوفة من ألوان المرح، ثم حدث له ذات يوم أن مر راكبًا برجل أبرص، فاضطرم فى نفسه دافع العطف فجأة، ونزل عن دابته وقبل المريض؛ ولم يمض عليه بعد ذلك طويل وقت حتى اعتزم أن يتنازل عن كل أملاكه الدنيوية، وأن يكرس حياته للوعظ وأعمال البر؛ وغضب لذلك أبوه الذى كان من رجال الأعمال ذوى المكانة المحترمة، لكنه لم يستطع أن يثنى ابنه عما اعتزم؛ وسرعان ما جمع حوله جماعة من الأتباع، نذروا جميعًا أن يعيشوا عيش الفقر المدقع؛ ونظرت «الكنيسة» بادئ الأمر إلى هذه الحركة نظرة فيها شيء من الريبة، لأنها أشبهت جمعية «فقراء ليون» شبهًا شديدًا جدًا، حتى لقد اتهم بالزندقة المبشرون الأولون الذين أرسلهم «القديس فرانسس» إلى الأماكن النائية، لأنهم مارسوا حياة الفقر فعلا، بدل أن يكتفوا (مثل رهبان الأديرة) بمجرد النذر الذى ما كان أحد ليفهمه بمعناه الحقيقى الجاد؛ بيد أن «إنوسنت الثالث» كان من الفطنة بحيث رأى لهذه الحركة قيمتها، لو أمكن حصرها فى حدود الأورثوذكسية، حتى لقد اعترف سنة ١٢٠٩ أو سنة ١٢١٠ بهذه الطائفة الجديدة؛ ومضى «جريجورى التاسع» ـ الذى كان صديقًا شخصيًا للقديس فرانسس ـ فى تأييده، لكنه فى الوقت نفسه كان يسن من القواعد ما تضيق له نفس «القديس»

بما فيها من حرارة التحمس واضطراب الدوافع؛ فأراد «فرانسس» أن يفسر التعهد بحياة الفقر، تفسيرًا بأدق ما يكون معنى الفقر، ولذا عارض فى أن يكون لأتباعه بيوت أو كنائس؛ فإنما هم قوم يستجدون خبزهم، ولا تكون لهم بيوت يأوون إليها إلا ما تهيئه لهم ضيافة عابرة عند رجل كريم يصادفونه؛ وسافر عام ١٢١٩ إلى الشرق وأخذ يبشر بمبادئه فى حضرة السلطان الذى أكرم وفادته، لكنه ظل محتفظًا بإسلامه؛ ولما عاد، وجد طائفة الفرانسيسكان قد أقامت لها دارًا؛ فتألم لذلك ألمًا شديدًا، غير أن البابا أغراه أو ألزمه بالقبول؛ وبعد موته اعترف به «جريجورى» قديسًا، لكنه خفف من قاعدته التى كان قد سنها فى موضوع الفقر.

كان لـ «فرانسس» نظراء فى قداسته، لكن الذى يجعله فريدًا فى نوعه بين سائر القديسين، هو شعوره بالسعادة شعورًا نابعًا من نفسه، وحبه للناس جميعًا، ومواهبه فى نظم الشعر؛ وقد كانت طيبة نفسه فيما يبدو دائمًا، كأنما هى طيبة لا تتطلب منه جهدًا، كأنه لم يكن فى عنصره من شوائب الشر ما يحتاج منه إلى مقاومة؛ أحب الكائنات الحية جميعًا، لا باعتباره مسيحيًا وكفى، ولا باعتباره رجلا يميل إلى الخير، بل أحب جميع الأحياء لأنه شاعر؛ فترنيمته التى نظمها قبيل موته، كان يمكن تقريبًا أن يكون ناظمها هو «إخناتون» عابد الشمس؛ ونقول تقريبًا، لأن للمسيحية أثرًا فى مادتها، ولو أنه أثر لا يظهر إلا بالتحليل؛ وأحس بواجب نحو المصابين بالبرص من أجل أنفسهم، لا من أجل نفسه؛ فهو يختلف عن معظم القديسين المسيحيين الآخرين، فى أنه كان يهتم بسعادة غيره أكثر من اهتمامه بخلاص نفسه؛ ولم يبد قط أى شعور بالتعالى على غيره، حتى بالنسبة إلى أقل الناس قيمة، أو إلى أكثر الناس شرًا؛ وقال عنه «توما السلانوى» إنه كان بين القديسين أكثر من قديس، وبين الآثمين كان واحدًا منهم.

لو كان «للشيطان» وجود، لهيأ له مستقبل الطائفة الدينية التى أسسها «القديس فرانسس» فرصة لا مثيل لها للتنفيس عما تضطرم به نفسه، وذلك أن الخلف الذى أعقب القديس مباشرة فى رئاسة الطائفة هو «الأخ إلياس» الذى تقلب فى النعيم، وأجاز الابتعاد عن الفقر ابتعادًا تامًا؛ وكانت المهمة الرئيسية

التى اضطلع بها «الفرانسسكان» فى السنوات التى تلت مباشرة موت مؤسس الطائفة، هى أن يجمعوا الأنصار المحاربين ليأخذوا بنصيب فى الحروب المرة الدامية التى نشبت بين فريق «الجلفيين» (Guelfs) وفريق «الغيبليين» (Ghibel-lines)؛ وفى بلاد كثيرة كان أكثر زعماء محاكم التفتيش التى نشأت بعد موته بسبع سنوات، من طائفة الفرانسسكان؛ ولقد لبثت أقلية صغيرة من أتباعه، تسمى «بالروحانيين» متمسكة بتعاليمه الصحيحة، لكن عدداً كبيراً من هؤلاء كان مصيره الحرق عند محاكم التفتيش، لاتهامه بالزندقة؛ وكان مذهب هؤلاء، هو أنه لم يكن للمسيح ولا للرسل متاع يملكونه، فهم لم يملكوا حتى الثياب التى يرتدونها؛ فاتهم هذا الرأى منهم بالزندقة سنة ١٣٢٣، بلسان «يوحنا الثانى والعشرين» فالنتيجة النهائية لحياة «القديس فرانسس»، هى قيام طائفة أخرى تضاف إلى غيرها من الطوائف الغنية الفاسدة، وشد أزر الكنيسة فى سلطانها، وتمهيد الطريق لاضطهاد كل من امتاز بإخلاصه للأخلاق القويمة، أو لحرية الفكر؛ ولو تذكرنا أغراضه التى كان يهدف لها، وشخصيته الفاضلة، لاستحال علينا أن نتخيل نتيجة تكون فيها سخرية الدهر أكبر منها فى هذه النتيجة.

وقصة «القديس دومنيك» أقل إمتاعًا بدرجة كبيرة من قصة «القديس فرانسس»؛ فهو من كاستيليا، ويخلص - مثل «لويولا» - للأرثوذكسية إخلاصاً فيه هوس التعصب؛ وغايته الرئيسية هى محاربة الزندقة، فاصطنع الفقر وسيلة تؤدى به إلى هذه الغاية؛ ولقد شهد الحرب مع الـ «البيجنسيين» من أولها إلى آخرها، ولو أنه يقال إنه أسف لبعض ما ارتكب فيها من شنيع الفظائع؛ وقد أنشئت «الطائفة الدومينيكية» سنة ١٢١٥؛ أنشأها «إنوسنت الثالث» فصادفت نجاحا سريعًا؛ ولست أعرف فى «القديس دومنيك» من آثار الخصائص البشرية إلا اعترافه لـ «چوردان السكسونى» بأنه كان يحب التحدث إلى الشابات من النساء، أكثر من التحدث إلى العجائز؛ لكن «الطائفة» قررت فى وقارها سنة ١٢٤٢ أنه لابد من حذف هذه العبارة من ترجمة حياة مؤسس الطائفة، التى كتبها «چوردان».

ولئن كان «الفرانسسكان» قد أبدوا نشاطًا فى أعمال محاكم التفتيش، فقد كان «الدومنيكان» أكثر منهم نشاطًا فى ذلك؛ لكنهم مع ذلك قد أدوا خدمة جليلة للإنسانية بإخلاصهم للعلم؛ ولم يكن هذا جزءًا من خطة «دومنيك» لأنه قرر لرهبانه «ألا يحصلوا العلوم الدنيوية أو الفنون الحرة إلا بفتوى تجيز ذلك» غير أن هذه القاعدة لم تراع سنة ١٢٥٩، وبعدئذ بذل كل مجهود لتيسير الحياة العلمية «للدومنيكان»؛ فلم يكن العمل اليدوى جزءًا من واجباتهم، وقللت لهم ساعات العبادة لكى ينفسح لهم مجال الدراسة؛ ولقد أنفقوا جهدهم كله فى التوفيق بين أرسطو والمسيح؛ وقام بهذه المهمة من هؤلاء «الدومنيكان» رجلان، هما «ألبرت الكبير» و «توما الأكوينى»، على أحسن ما يمكن أن تؤدى؛ فكان لـ «توما الأكوينى» من الوزن العلمى الساحق ما صرف «الدومنيكان» فيما بعد عن الإنتاج الفلسفى إلا قليلاً؛ وعلى الرغم من أن «فرانسيس» قد كره التحصيل العلمى أكثر مما كرهه «دومنيك»، إلا أن الأسماء التى لمعت فى الفترة التى جاءت بعد ذلك العهد مباشرة، كلها من «الفرانسسكان»: «روجربيكن» و «دنس سكوتس»، «وليم الأوكامى» فهؤلاء جميعًا من «الفرانسسكان» وسنخصص الفصول التالية لما أداه هؤلاء الرهبان للفلسفة من أبحاث.

---

(١) راجع حياة فردريك الثانى، تاليف Hermann- Kantovomicy.

الفصل الثالث عشر

القديس توما الأكوينى

يعد «توما الأكوينى» (ولد ١٢٢٥أو ١٢٢٦ ومات ١٢٧٤) أعظم الفلاسفة الاسكولائيين جميعًا؛ ففلسفته تدرس فى جميع المعاهد التعليمية الكاثوليكية التى تعلم الفلسفة، باعتبارها الفلسفة الوحيدة الصحيحة: وكانت هذه هى القاعدة منذ أصدر «ليو الثالث عشر» أمره بذلك فى عام ١٨٧٩؛ وعلى ذلك فليست تقتصر أهمية «القديس توما» على الجانب التاريخى منه، لكنه إلى جانب ذلك ذو أثر حى، كأفلاطون وارسطو وكانت وهيجل - بل إنه فى الحقيقة أبلغ أثرًا من الأخيرين؛ وهو فى معظم الموضوعات يأخذ برأى أرسطو اخذًا أمينًا، حتى لقد اصبح «الاستاجيرى» (يعنى أرسطو) معدودًا بين الكاثوليك واحدًا من «الآباء» أو يكاد؛ وبات فى رأيهم أن نقده فى أمور الفلسفة الخالصة يقرب جدًا من الكفر فى الدين[1]، ولم يكن هذا يصدق دائمًا، فالمعركة التى كانت قائمة للدفاع عن أرسطو فى عهد «الأكوينى» - فى مقارنته بأفلاطون - كانت لم تنته بعد إلى نصر حاسم؛ وجاء «الأكوينى» بنفوذه فظفر لأرسطو بالنصر الذى دام حتى عصر النهضة؛ وبعدئذ استعاد أفلاطون سيادته فى رأى معظم الفلاسفة، إذ عرفه رجال النهضة أكثر مما عرفته العصور الوسطى؛ وكان مستطاعًا للإنسان فى القرن السابع عشر أن يكون أرثوذكسيًا وتابعًا من اتباع ديكارت فى آن واحد؛ ودليل ذلك أن «مالبرانش» - مع أنه قسيس - لم يوجه إليه اللوم أبدًا؛ أما فى يومنا هذا فقد باتت هذه الحريات وأمثالها شيئًا مضى؛ فرجال الكنيسة الكاثوليكية لابد لهم من قبول «القديس توما» إذا ما اشتغلوا بأمور الفلسفة؛ كان

«القديس توما» ابنًا لأمير أكوينا، الذى كان حصنه فى مملكة نابلى على مقربة من «مونت كاسينو» حيث بدأ تعليم «هذا العالم الملائكى»؛ ولبث ستة أعوام فى جامعة فردريك الثانى بنابلى، ثم التحق بفريق الدومنيكان، وسافر إلى كولونيا ليدرس على «ألبرت الكبير» الذى كان الأرسطى الأول بين فلاسفة ذلك العصر؛ وبعد فترة قضاها فى كولونيا وباريس عاد إلى إيطاليا سنة ١٢٥٩، وهناك أنفق بقية حياته ما عدا ثلاثة أعوام تقع بين ١٢٦٩ و ١٢٧٢، كان خلالها فى باريس، حيث اشتبك «الدومنيكان» مع أولى الأمر فى الجامعة، بسبب اعتناقهم (اعتناق الدومنيكان) لمذهب أرسطو فى الفلسفة؛ واتهموا باتصالهم الودى مع أنصار ابن رشد، اتصالاً يخرج بهم عن حظيرة الدين السلم؛ وكان هؤلاء الأنصار يكونون حزبًا قويًا فى الجامعة؛ وكان أنصار ابن رشد يذهبون ـ على أساس شرحهم لأرسطو ـ إلى أن النفس ليست خالدة بمقدار ماهى متفردة فى أفراد؛ إذ الخلود خاص بالعقل وحده، والعقل لا يشخص فى أفراد، وهو شيء واحد بعينه مهما تعددت الكائنات العاقلة واختلفت؛ فلما وجهت أنظارهم بقوة إلى أن هذا المذهب مناف للعقيدة الكاثوليكية، التمسوا سبيلاً للنجاة فى خدعة «الحقيقة المزدوجة» : فجانب قائم على العقل فى الفلسفة ، وآخر قائم على الوحى فى اللاهوت؛ فكان ذلك كله سببًا فى تلويث اسم أرسطو؛ فأخذ «القديس توما» على نفسه وهو فى باريس، أن يزيل هذا الأذى الذى نتج عن الإسراف فى متابعة التعاليم العربية؛ واصاب فى ذلك نجاحًا فريدًا.

كان «الأكوينى» ـ على خلاف أسلافه ـ ذا علم حقيقى كامل بأرسطو؛ فقد أمده صديقه «وليم الموربيكى» بترجمات من اليونانية، وكتب هو نفسه تعليقات على ما قرأ؛ فإلى عهده، لبثت آراء الناس فى أرسطو مهوشة بسبب الإضافات «الأفلاطونية الجديدة» التى زيدت عليها؛ لكنه اتبع أرسطو الحقيقى، وكره الأفلاطونية، حتى فى صورتها التى تبدت بها عند «أوغسطين»؛ ونجح فى إقناع «الكنيسة» بأن فلسفة ارسطو افضل من فلسفة افلاطون فى أن تكون أساسًا لفلسفة مسيحية، وأن المسلمين مع أنصار ابن رشد من المسيحيين قد اخطأوا شرح ارسطو؛ ورايى الشخصى هو أن كتاب «النفس»(لأرسطو) يؤدى اداءً طبيعيًا

إلى وجهة النظر التى أخذ بها ابن رشداً أكثر جدا مما يؤدى إلى وجهة النظر التى أخذ بها «الأكوينى»؛ لكن «الكنيسة» قد رأت رأيًا غير هذا منذ «القديس توما» وأود أن أضيف إلى ذلك أن آراء أرسطو فى معظم مسائل المنطق والفلسفة لم تكن هى القول الفصل، وقد قام البرهان على أنها باطلة إلى حد كبير؛ وهذا الرأى أيضًا لا يسمح بالأخذ به لأى فيلسوف أو معلم للفلسفة من الكاثوليك.

لقد قام القديس توما بكتابة أهم كتبه ـ «الحجة على الكافرين Summa Contra Gentiles» ـ خلال الأعوام التى تقع بين ١٢٥٩ ـ ٦٤؛ وغايته البرهنة على صدق الديانة المسيحية بحجج يتوجه بها إلى قارئ يفرض فيه أنه لا يؤمن بالمسيحية قبل قراءاته لكتابه هذا؛ ولنا أن نستنتج أن القارئ الذى تخيله الكاتب، هو فى الغالب رجل تبحر فى فلسفة العرب؛ وكتب كتابًا ثانيًا ـ «الحجة المنطقية Summa Logiae» يكاد يبلغ من الأهمية مبلغ الكتاب الأول؛ لكنه أقل إثارة لاهتمامنا نحن بعض الشىء، لأنه أقل من الكتاب الأول تصميمًا على استخدام حجج لا تفرض إيمانًا بالمسيحية سابقًا لقراءته.

وفيما يلى خلاصة لكتاب «الحجة على الكافرين Summa Contra Gentilis» :
لنبحث أولاً فى المقصود من كلمة «حكمة»؛ فقد يكون الرجل حكيمًا فى ناحية معينة من نواحى الحياة، كبناء المنازل؛ وذلك يتضمن معرفته الوسيلة المؤدية إلى غاية معينة؛ غير أن الغايات الجزئية كلها منطوية تحت الغاية التى يرمى إليها السكون بأسره؛ والحكمة ـ بمعناها المطلق ـ إنما تعنى بغاية الكون؛ وغاية الكون هى صالح العقل، أعنى الحقيقة؛ فمتابعة الحكمة بهذا المعنى، هى أكمل ما يشتغل به الإنسان وأعظمه وأنفعه وأمتعه؛ وبرهان ذلك كله مستند إلى ما يقوله «الفيلسوف»؛ أعنى أرسطو.

(يقول) إن غايتى هى أن أقرر الحقيقة التى تأخذ بها «العقيدة الكاثوليكية» لكنى ها هنا مضطر إلى الرجوع إلى العقل الطبيعى، ما دام الكافرون لا يؤمنون بصدق الكتاب المقدس؛ على أن العقل الطبيعى أداة ناقصة فيما يختص بالله، ففى مقدوره أن يبرهن على بعض جوانب العقيدة دون بعضها الآخر؛ فى مقدوره أن يثبت وجود الله وخلود الروح، لكنه لا يستطيع أن يثبت «الثالوث» ولا

«التجسيد» ولا «يوم الحساب»؛ فكل ما يمكن البرهنة عليه هو ـ إلى هذا الحد ـ متفق مع العقيدة المسيحية، وليس فى الوحى ما يضاد العقل؛ ولكن لابد من فصل أجزاء العقيدة التى يمكن البرهنة عليها بالعقل، عن أجزائها التى لا يمكن البرهنة عليها مثل هذا البرهان العقلى؛ وبناء على ذلك ترى الثلاثة الأجزاء الأولى من كتاب «الحجة» لا ترجع إلى سند من الوحى ـ والكتاب كله مؤلف من أربعة أجزاء ـ فهو لا يذكر الوحى فى تلك الأجزاء الثلاثة الأولى إلا لكى يبين أنه متفق مع النتائج التى وصل إليها بالبرهان العقلى؛ ولست تجده يعالج موضوعات لا يمكن معرفتها بغير طريق الوحى، إلا فى الكتاب الرابع.

والخطوة الأولى هى أن يبرهن على وجود الله؛ فبعض الناس من رأيه ألا ضرورة لذلك، ما دام وجود الله (فى رأيهم) واضحًا بذاته؛ ولو كنا نعلم جوهر الله، لكان زعمهم هذا صحيحًا، لأنه (كما سيدل البرهان فيما بعد) لا فرق - فى الله ـ بين الجوهر والوجود الفعلى؛ لكننا لا نعرف جوهر الله إلا معرفة جد ناقصة؛ فأصحاب الحكمة من الناس يعرفونه أكثر مما يعرفه الجاهلون؛ والملائكة تعرف عن جوهر الله أكثر من هؤلاء وأولئك؛ لكن كائنًا واحدًا لا يعلم من جوهر الله العلم الذى يكفيه لاستنتاج وجود الله من جوهره؛ وعلى هذا الأساس فالبرهان الوجودى مرفوض.

ومن المهم أن نذكر هنا أن الحقائق الدينية التى يمكن البرهنة عليها، يمكن العلم بها كذلك عن طريق الإيمان؛ ولئن كانت البراهين عسيرة، لا يفهمها إلا العلماء وحدهم، فالإيمان ضرورى كذلك للجاهلين وللصغار، ولأولئك الذين تصرفهم شواغل الحياة عن دراسة الفلسفة؛ ففى الوحى الكفاية لهؤلاء جميعًا.

وبعض الناس من رأيه أن الله يستحيل معرفته إلا بالإيمان وحده؛ وحجتهم فى ذلك هى أنه إذا كانت مبادئ البرهان تأتينا عن طريق الخبرة المستمدة من الحواس ـ كما ورد فى كتاب «التحليلات الثانية» (لأرسطو) ـ فإن كل ما يسمو على مجال الحواس، تستحيل البرهنة عليه؛ وهذا قول باطل، وحتى لو كان صوابا، لكانت معرفة الله ممكنة من آثاره التى تدركها الحواس.

إن البرهان على وجود الله ـ كما جاء عند أرسطو ـ قائم على حجة المحرك الذى لا يتحرك[٢]؛ فهنالك أشياء تتحرك بغيرها فقط، وأشياء أخرى تحرك غيرها وتتحرك بغيرها معًا؛ وكل ما يتحرك يحركه شىء سواه؛ ولما كان التسلسل اللانهائى مستحيلاً؛ فلابد أن نصل عند نقطة ما إلى شىء يحرك الأشياء الأخرى دون أن يتحرك هو؛ وهذا المحرك الذى لا يتحرك هو الله؛ وربما اعترض معترض على ذلك بقوله إن هذه الحجة تتضمن أزلية الحركة، وهو ما يرفضه الكاثوليك؛ لكن الاعتراض باطل؛ فالبرهان صادق على أساس الفرض بأن الحركة أزلية، على أن الفرض المضاد لذلك لا يؤدى إلا إلى تقوية الحجة، إذ يقتضى هذا الفرض المضاد أن تكون هنالك بداية، وإذًا فيكون هناك «علة أولى».

وفى «الحجة اللاهوتية Summa Thealogiae» خمسة براهين على وجود الله؛ أولها برهان المحرك الذى لا يتحرك، كما أسلفناه، والثانى برهان «العلة الأولى» الذى يرتكز هو الآخر على استحالة التسلسل اللانهائى؛ والثالث هو وجوب أن يكون هنالك مصدر أخير لكل الضرورات، وهذا البرهان شديد الشبه بالبرهان الثانى؛ والرابع هو أننا نرى كمالات كثيرة فى الكون، وأن هذه الكمالات لابد أن تصدر كلها عن شىء تام الكمال؛ والخامس أننا نجد حتى الأشياء التى لا حياة فيها، تؤدى أغراضًا معينة، ولابد أن تكون هذه الأغراض المتحققة بها، غاية كائن سواها خارج عنها، لأن الكائنات الحية وحدها هى التى يمكن أن تنطوى على غاية فى دخيلة نفسها.

ونعود إلى كتاب «الحجة على الكافرين»؛ فأما وقد أقمنا البرهان على وجود الله، ففى مستطاعنا الآن أن نقول عنه أشياء كثيرة؛ لكنها جميعًا بالسلب، منظورًا إليها من وجهة نظر معينة؛ وذلك لأن طبيعة الله لا يمكن معرفتها لنا إلا عن طريق الصفات التى ليست تصف طبيعته؛ فالله أزلى ما دام غير متحرك؛ وهو غير متبدل، ما دام لا يحتوى على عنصر قابل (ضد فاعل) موجود بالقوة (لا بالفعل)؛ ولقد «هرف» داود الدنانتى (وهو مادى موحد للوجود فى أوائل القرن الثالث عشر)؛ إذ قال إن الله والمادة الأولى سواء؛ وهذا هراء، لأن المادة الأولى قابلية خالصة، مع أن الله فاعلية خالصة؛ وليس فى الله تركيب من عناصر، ولذا فليس هو بالجسم، لأن للأجسام أجزاء.

والله هو جوهر نفسه، لأنه إذا لم يكن كذلك، لما كان كائنًا بسيطًا، بل كائنًا مركبًا من جوهر ووجود (وهذه النقطة مهمة)؛ ففى الله لا فرق بين جوهر ووجود؛ وليس فى الله حوادث عارضة، ويستحيل أن تتجزأ أجزاؤه بفروق جوهرية؛ وهو لا يقع تحت جنس من الأجناس، ولذا استحال تعريفه؛ لكنه لا ينقصه كمال أى جنس من الأجناس فالأشياء تشبه الله من بعض نواحيها، ولا تشبهه من بعض نواحيها الآخر؛ ولأن يقال إن الأشياء تشبه الله، أنسب من أن يقال إن الله يشبه الأشياء.

والله خير، وهو عبارة عن خير نفسه، فهو الخير فى كل ما يوصف بالخير؛ وهو عاقل، وأفعاله العقلية هى نفسها جوهره؛ فهو يعقل بجوهره، وهو يعلم نفسه علمًا كاملاً (لنذكر أن يوحنا الإسكتلندى رأى رأيا غير هذا).

وعلى الرغم من أن العقل الإلهى لا تركيب فيه، فالله يعقل أشياء كثيرة؛ وقد يبدو ذلك إشكالاً عسيرًا، لكن حل الإشكال هو أن الأشياء التى يعقلها ليس لها فيه وجود متميز، ولا هى كائنة بذاتها كما ظن أفلاطون، لأن صور الأشياء الطبيعية لا يمكن وجودها ولا تصورها بالعقل وهى مستقلة عن المادة؛ ومع ذلك فلابد لله أن يعقل الصور قبل الخلق (ليخلق الأشياء على غرارها)، وحل هذه المشكلة هو كما يأتى: «إن فكرة العقل الإلهى، الذى به يعقل الله نفسه هى نفسها فكرة «كلمة» الله، وهى ليست فقط صورة لله وهو معقول، بل هى كذلك صورة لكل الأشياء التى يكون الجوهر الإلهى شبيهًا بها؛ وبناء على ذلك ففى إمكان الله أن يتصور بعقله أشياء كثيرة، وذلك بكونه يتصور نوعًا واحدًا معقولاً، وهو الجوهر الإلهى، وبكونه كذلك يعزم عزمة واحدة معقولة، وهى «الكلمة» الإلهية[٢]؛ إن كل صورة كائن كامل بمقدار ماهى شىء إيجابى؛ والعقل الإلهى يشمل فى جوهره ما يناسب كل شىء على حدة، وذلك بكونه يفهم أين يشبهه ذلك الشىء وأين لا يشبهه؛ مثال ذلك أن الحياة - لا المعرفة - هى جوهر النبات، وإذًا فالنبات يشبه الله فى أن له معرفة، لكنه لا يشبهه فى كونه لا عقل له؛ وهكذا يختلف المخلوق عن الله دائمًا فى جانب سلبى.

إن الله يعقل الأشياء كلها فى لحظة بعينها؛ وليست معرفته تقوم على ترابط المعانى، كلا ولا هى تنتقل من فكرة إلى فكرة، أو تلحق الحجة بالحجة؛ فالله هو الحقيقة نفسها (ولابد من فهم هذه العبارة بمعناها الحرفى).

وننتقل الآن إلى مشكلة اتبعت أفلاطون وأرسطو معًا، وهى: هل يمكن لله أن يعرف الأشياء الجزئية، أم هل يقتصر علمه على الكليات والحقائق العامة؟ لأن المسيحى يؤمن بإشراف الله على خلقه؛ ومع ذلك فهنالك حجج لها وزنها ضد هذا الرأى؛ يسوق منها «القديس توما» سبعا، ثم يأخذ فى تفنيدها؛ والحجج السبعة هى ما يلى:

- لما كانت الجزئية معناها تفرد فى المادة للجزئيات، استحال على أى شىء لا مادى أن يعرفها.

٢ - الجزئيات لا تتصف دائمًا بالوجود الفعلى؛ وهى لا يمكن معرفتها حين لا تكون موجودة وجودًا فعليا، وعلى ذلك فيستحيل معرفتها لكائن غير متغير.

٣ - الجزئيات عرضية لا ضرورية، وعلى ذلك فيستحيل أن يكون ثمة عنها معرفة يقينية إلا وهى موجودة.

٤ - بعض الجزئيات ترجع إلى الإرادة، والإرادة لا يعرفها إلا الشخص المريد.

٥ - الجزئيات لا نهائية فى عددها، واللانهائى - باعتباره لا نهائيا - غير معلوم.

٦ - الجزئيات أحقر من أن تستوقف انتباه الله.

٧ - فى بعض الجزئيات شر، ويستحيل على الله أن يعرف الشر.

ويرد «الأكوينى» بقوله إن الله يعرف الجزئيات باعتباره سببا لها؛ وهو يعرف الأشياء التى ليست موجودة وجودًا فعليًا، كما يعرف الصانع الشىء المصنوع قبل أن يتم صناعته؛ وهو يعرف الأشياء العرضية التى ستقع فى المستقبل، لأنه يرى كل شىء فى الزمان كأنه واقع فى الوقت الحاضر، وذلك لأنه هو نفسه خارج عن حدود الزمان، وهو يعرف ما يدور فى عقولنا وما تعتز به إراداتنا، ويعرف الأشياء

التى لا نهاية لعددها، على الرغم من أن ذلك فوق مقدورنا نحن البشر؛ وهو يعرف الأشياء التوافه، لأنه ليس ثمة شىء تافه من كل نواحيه، إذ أن لكل شىء جانبًا شريفًا، وإلا فلو كان الأمر غير ذلك لما عرف الله غير نفسه؛ وفضلاً عن ذلك فإن نظام الكون غاية فى السمو، ويستحيل معرفة هذا النظام بغير معرفة كل شىء حتى التوافه؛ وأخيرًا فإن الله يعلم الأشياء الشريرة، لأن معرفة أى شىء مما يتصف بالخير، يتضمن معرفة ضده وهو الشر.

إن لله «إرادة»، و «إرادته» هى جوهره، والموضوع الذى تنصب عليه تلك الإرادة هو الجوهر الإلهى؛ وحين تتصل إرادة الله بذاته، فكأنما هو قد أراد سائر الأشياء كذلك، لأن الله هو غاية كل شىء؛ وهو يريد حتى الأشياء التى لم توجد بعد؛ هو يريد وجود ذاته وخيرية ذاته، أما سائر الأشياء - فعلى الرغم من أنه يريدها - إلا أنه لا يريدها بالضرورة؛ ولله إرادة حرة؛ ويمكن أن نجد المبرر العقلى لكل إرادة يريدها، دون أن يكون هنالك سبب يستلزم حدوث تلك الإرادة؛ وهو لا يريد أشياء مستحيلة فى ذاتها، مثال ذلك، أنه يستحيل أن يجعل التناقض صادقًا؛ ولم يكن «القديس توما» موفقًا كل التوفيق فى المثل الذى يسوقه لشىء يجاوز حدود القوة الإلهية نفسها، لأنه يقول إن الله لم يكن ليستطيع أن يجعل من الإنسان حمارًا.

وفى الله نشوة وغبطة وحب؛ لكن الله لا يكره شيئًا، وهو يتصف بالفضائل التأملية والفضائل العملية معا، وهو سعيد، وهو هو سعادة ذاته نفسها.

وننتقل الآن (فى الجزء الثانى) إلى النظر فى الكائنات المخلوقة؛ وهو مفيد فى نبذ الأخطاء التى تشوب التفكير فى الله؛ فالله قد خلق العالم من العدم، وذلك على خلاف ما ذهب إليه الأقدمون؛ والمؤلف هنا يستأنف موضوع الأشياء التى يستحيل على الله فعلها؛ فيستحيل عليه أن يكون جسمًا، أو أن يغير نفسه؛ ويستحيل عليه أن يخفق، وأن يلحقه التعب، وأن ينسى، وأن يندم، وأن يغضب، وأن يحزن؛ ويستحيل عليه أن يجعل إنسانا بغير روح، أو أن يجعل زوايا المثلث لا تساوى قائمتين، إنه يستحيل أن ينسخ الماضى، وأن يرتكب الآثام، وأن يخلق إلها آخر، أو أن يجعل من نفسه كائنا غير موجود.

والجزء الثانى يدور أساسًا حول البحث فى روح الإنسان؛ فكل العناصر العقلية لا مادية ولا يطرأ عليها الفساد؛ وليس للملائكة أجساد، أما فى البشر فالروح متحدة مع الجسد؛ والروح هى صورة الجسد كما يقول أرسطو؛ وليس فى الإنسان ثلاثة أرواح بل روح واحدة، والروح كلها موجودة وجودًا كاملا فى أى جزء من أجزاء البدن؛ وأرواح الحيوان - على خلاف روح الإنسان - ليست خالدة؛ والعقل جزء من روح كل فرد من الناس؛ وليس العقل - كما ذهب ابن رشد - عقلاً واحدًا على اختلاف الأفراد الذين يحل فيهم، والروح لا تنتقل مع الجراثيم المنوية، بل تخلق روح جديدة لكل إنسان جديد؛ نعم إن ذلك ينطوى على إشكال، وهو: حين يولد إنسان من لقاء رجل وامرأة لقاء بغير زواج، فإن الله قد يبدو كأنما كان شريكًا فى عملية السفاح؛ لكن هذا الاعتراض اعتراض ظاهرى فقط (هنالك اعتراض خطير أقلق القديس أوغسطين، وأعنى به الاعتراض الخاص بانتقال الخطيئة الأولى؛ ذلك أن الروح هى التى تقترف الخطيئة، وإذا كانت الروح لا تنتقل فى التناسل، بل تخلق روح جديدة لكل إنسان جديد، فكيف يمكن لروح خلقت خلقًا جديدًا أن ترث خطيئة آدم؟ والأكوينى لا يناقش هذه المشكلة).

وهو يناقش مشكلة الكليات حين يتعرض للبحث فى العقل؛ ويتخذ «القديس توما» فى مشكلة الكليات نفس الموقف الذى وقفه أرسطو، وهو أن الكليات لا وجود لها خارج الروح، لكن العقل حين يعقل الكليات، فهو يعقل أشياء موجودة خارج الروح.

ويعنى الجزء الثالث قبل كل شىء بالمسائل الأخلاقية؛ فالشر غير مقصود، وليس هو بالجوهر، وله علة عرضية هى الخير؛ والأشياء كلها تميل إلى التشبه بالله الذى هو غاية كل شىء؛ وليست السعادة البشرية متوقفة على لذائذ الجسد والجاه والمجد والثروة والسلطان الدنيوى، أو على خيرات البدن، كلا ولا تكون الحواس مقرًا لها؛ إن السعادة الأخيرة للإنسان لا تتألف من أفعال تتمثل فيها الفضيلة الأخلاقية؛ لأن هذه الأفعال وسائل؛ وإنما تتألف تلك السعادة من التأمل فى الله؛ على أن العلم بالله كما هو حاصل للكثرة الغالبة من الناس، لا يكفى؛ ولا يكفى كذلك أن تعلم به علمًا قائمًا على البرهان العقلى؛ بل لا يكفى أن تعلم به

علمًا صادرًا عن الإيمان؛ فنحن فى هذه الحياة لا نستطيع أن نرى الله فى جوهره، ولا أن نظفر بالسعادة الأخيرة، اما فى الآخرة فسنراه وجهًا لوجه (وهو يحذرنا من فهم هذه العبارة بمعناها الحرفى، لأن الله ليس له وجه)، ولن يحدث ذلك بفضل قوانا الطبيعية، بل بفضل ضوء إلهى؛ وحتى عندئذ لن يتاح لنا أن نراه كاملا، وبرؤية الله نصبح مشاركين فى الحياة الأبدية، أعنى فى الحياة التى لا تقع فى حدود الزمان.

وليست «الحكمة الإلهية» بالمتناقضة مع وجود الشر، أو الوجود العرضى للأشياء ـ أو الإرادة الحرة ـ أو المصادفة أو الحظ؛ فالشر يأتى نتيجة لعلل ثانية، كما يحدث فى حالة الفنان الماهر ومعه أدوات رديئة.

وليست الملائكة كلها سواء، فبينها درجات، وكل ملك هو فريد نوعه؛ لأنه مادامت الملائكة بغير أجساد، فيستحيل أن يتميز بعضها عن بعض إلا بالفروق النوعية، لا بمجرد اختلاف الوضع فى المكان.

ولابد من نبذ التنجيم للأسباب المألوفة؛ وإذا سئلنا السؤال الآتى: «هل هناك فعل للقدر؟» أجاب «الأكوينى» بأنه يجوز لنا أن نسمى بكلمة «القدر» ذلك النظام الذى فرضته الحكمة الإلهية، على أنه يحسن بنا ألا نفعل ذلك، لأن «القدر» ذلك النظام الذى فرضته الحكمة الإلهية، على أنه يحسن بنا الا نفعل ذلك، لأن «القدر» كلمة وثنية؛ وهذا يؤدى بنا إلى المناقشة التى يقول فيها إن الدعاء نافع، على الرغم من أن «الله الحكيم» لا يجوز عليه التغير (وقد أخفقت فى تتبع هذه المناقشة)؛ والله يفعل المعجزات أحيانًا، لكن ذلك ليس فى مستطاع أحد سواه؛ ومع ذلك فالسحر مستطاع بمعونة الشياطين؛ وليست أفعال السحر بالمعجزات بالمعنى الصحيح، ولا هى تتم بمعونة النجوم.

ويطالبنا «القانون الإلهى» بحب الله، وأن تحب كذلك جارنا، بدرجة أقل، وهو ينهى عن الزنا، لأن الوالد لابد أن يقيم مع الوالدة أثناء تربية الأبناء؛ ويحرم تحديد النسل، لأنه مناف للطبيعة؛ على انه لا يحرم على هذا الأساس نفسه أن يقضى الإنسان حياته بغير اتصال جنسى؛ وينبغى للزواج الا يكون قابلاً

للانفصال، لأن الوالد مطلوب لتربية الصغار إذ هو أعقل من الأم، وهو أيضًا أقوى منها جسدًا إذا ما اقتضت الحال عقوبة الأطفال؛ وليس كل اتصال جسدى مشوبًا بالخطيئة، لأنه طبيعى؛ لكنك إذا ما ظننت أن حالة الزواج لها نفس الخيرية التى لحالة العفة عن الاتصال الجنسى، وقعت فى زندقة «جوفنيان»؛ ولابد أن يكون الزواج بزوجة واحدة فقط، بغير استثناء للقاعدة، لأن تعدد الزوجات مجحف بالنساء؛ وتعدد الأزواج للزوجة الواحدة يجعل الأبوة مشكوكا فيها؛ ويحرم الزواج بين الأقرباء، لأنه يسبب تعقيدًا فى الحياة العائلية؛ وهو يسوق حجة غريبة ضد زواج الأخ بأخته، وهى أنه لو أضيف حب الزوج لزوجته إلى حب الأخ لأخته، اشتدت الجاذبية بين الرجل والمرأة إلى درجة تكثر من الاتصال الجنسى بينهما بغير موجب.

ومما تجدر ملاحظته أن هذه الحجج كلها التى يسوقها عن الأخلاق الجنسية، إنما ينظر فيها إلى اعتبارات عقلية خالصة، لا إلى أوامر ونواه سماوية؛ فها هنا ترى «الأكوينى» ـ كما تراه خلال الأجزاء الثلاثة الأولى كلها ـ مغتبطًا فى ختام نقاش يسوق فيه الأدلة العقلية، إذ هو يقتبس نصوصًا تبين أن العقل قد انتهى به إلى نتيجة تلائم ما جاء به الكتاب المقدس؛ لكنه لا يستند إلى الكتاب المقدس إلا بعد بلوغه النتيجة التى أراد بلوغها بالتدليل العقلى.

وهنالك مناقشة غاية فى الحيوية وجديرة بكل اهتمام، عن الفقر الإرادى؛ وهى مناقشة تنتهى فى ختامها ـ كما يتوقع لها القارئ ـ إلى نتيجة تتفق مع مبادئ الطوائف المستجدية؛ وهو فى هذه المناقشة يذكر الاعتراضات بقوة وواقعية بحيث يظهرها كما قد سمعها هو فعلا على ألسنة رجال الأكليروس العلمانيين.

وينتقل بعدئذ إلى الخطيئة، والقضاء المكتوب، والاصطفاء؛ وهنا ترى آراءه هى نفسها آراء «أوغسطين» على وجه التقريب، فالخطيئة الخلقية تضيع على مقترفها خاتمته الأخيرة إلى أبد الآبدين؛ ولذا يحق عليه العذاب الأبدى؛ ويستحيل على إنسان أن ينجو من الخطيئة إلا برحمة من الله؛ ومع ذلك فاللائمة واقعة على المخطئ إذ لم يرتد عن خطيئته؛ فالإنسان بحاجة إلى رحمة الله، حتى

يتمكن من المضى فى الخير، لكن أحدًا لا يستحق المعونة الإلهية؛ وليس الله هو سبب اقتراف الخطأ؛ لكنه يترك بعض الناس فى خطيئتهم وينقذ بعضهم الآخر منها؛ وأما عن القضاء المكتوب، فالظاهر أن «القديس توما» يرى رأى «القديس اوغسطين» بأنه ليس فى وسعنا أن نعلل لماذا يختار بعض الناس للجنة، بينما يترك بعضهم الآخر على إثمهم ويذهبون إلى جهنم؛ وهو يرى كذلك استحالة أن يدخل إنسان الجنة بغير تعميد؛ وليس هذا من الحقائق التى يمكن البرهنة عليها بالعقل المجرد الذى لا يستند إلى وحى؛ وقد نزل به الوحى فى إنجيل يوحنا، الإصحاح الثالث رقم ٥[٤].

والكتاب الرابع يبحث فى «الثالوث» و «التجسيد» وسيادة البابا والطقوس المقدسة وبعث الجسد؛ وهو يوجهه أولا إلى رجال اللاهوت قبل أن يوجهه إلى الفلاسفة، ولذا سأتناوله فى إيجاز.

هنالك ثلاث طرق لمعرفة الله: بالعقل، وبالوحى، وبالإدراك المباشر للأشياء التى سبقت معرفتها بالوحى وحده، على أنه لا يكاد يقول شيئًا إطلاقًا عن الطريقة الثالثة، ولو كان الكاتب ممن يميليون إلى التصوف، لقال فى هذه الطريقة الثالثة أكثر من أى من الطريقتين الأخريين؛ لكن مزاج «الأكوينى» قياسى أكثر منه تصوفيا.

وهو يتوجه باللائمة إلى «الكنيسة اليونانية» لإنكارها الموكب المزدوج الخاص «بالروح القدس» وبسيادة البابا؛ وهو يلفت انظارنا إلى أنه على الرغم من أن المسيح ابن الروح القدس، إلا أننا لا يجوز أن نفترض بأنه ابن الروح القدس بنوة جسدية.

والطقوس المقدسة تكون مقبولة حتى لو قام بها قساوسة أشرار؛ وقد كانت لهذه النقطة أهمية فى تعاليم «الكنيسة» ذلك لأن عددًا كبيرًا جدًا من القساوس كانوا يحيون فى خطيئة خلقية، وخشى الأتقياء من الناس ألا يكون فى مستطاع أمثال أولئك القساوسة أن يقوموا بالطقوس المقدسة؛ ولو كان ذلك كذلك لأصبح الأمر عجبًا، إذ أنه فى هذه الحالة ما كان أحد ليعلم إن كان زواجه صحيحًا، أو

إن كان غفران ذنبه مقبولا؛ وقد أدى هذا الخوف إلى زندقة وانقسام، لأن أصحاب العقول المتزمتة فى أمور الدين راحوا يلتمسون إقامة كهنوت مستقل يتصف بالفضيلة التى لا تشوبها شائبة؛ وعندئذ اضطرت «الكنيسة» إزاء ذلك إلى التأكيد بشدة قوية بأن الخطيئة التى يقترفها القسيس لا تحول بينه وبين أداء مهامه الدينية.

ومن الموضوعات التى ناقشها أخيرًا، موضوع بعث الجسد؛ فنرى «الأكوينى» هنا ـ كما هى الحال فى مواضع أخرى ـ يعرض فى أمانة تامة كل الحجج التى قيلت اعتراضًا على ما تأخذ به الأرثوذكسية؛ ومن هذه الحجج حجة تثير مشكلات عظيمة للوهلة الأولى؛ فيسأل «القديس» قائلاً: ماذا يحدث لرجل لم يأكل طول حياته إلا لحمًا بشريًا، ولا أكل أبواه إلا لحمًا بشريًا كذاك، فمن الظلم الظاهر لضحايا مثل هذا الرجل، أن يحرموا أجسادهم يوم الحساب، نتيجة لشراهته؛ ومع ذلك، فلو بعثنا أجسادهم فماذا يبقى منه ليكون جسده هو؛ وإنه ليسعدنى أن أقول إن هذه المشكلة التى قد تظهر للوهلة الأولى مستحيلة الحل، قد حلت حلا موفقًا؛ إذ يبين «القديس توما» أن ذاتية الجسد ليست متوقفة على بقاء الذرات المادية نفسها التى تكونه؛ فإنه يحدث خلال الحياة أن يتعرض الجسد للتغير الدائم فى مادته التى تكونه، بسبب عمليات الأكل والهضم، فآكل اللحم البشرى إذًا قد يتلقى جسده نفسه يوم البعث؛ حتى ولو لم يكن ذلك الجسد مؤلفًا من نفس المادة التى كانت تكون جسده حين جاءه الموت، ويحسن بنا أن نختم الخلاصة التى أوردناها لكتاب «الحجة على الكافرين» بهذه الفكرة التى تبعث الطمأنينة فى النفوس.

تتفق فلسفة «الأكوينى» فى خطوطها العامة، مع فلسفة أرسطو، وسيقبلها قارئها أو يرفضها، بنفس الدرجة التى يقبل بها أو يرفض فلسفة «الأستاجيرى» (ارسطو)؛ وإنما تبدو أصالة «الأكوينى» فى اصطناعه أرسطو سندًا للمذاهب المسيحية، دون أن يغير منها إلا الحد الأدنى؛ وقد اعتبره الناس فى عصره مجددًا جريئًا، حتى لقد استنكرت جامعتا باريس وأكسفورد كثيرًا من آرائه بعد موته؛ ولئن كان يستوقف النظر بأصالته، فهو أكثر استلفاتا للنظر بقدرته على

التنسيق بين الآراء؛ فحتى لو كانت آراؤه كلها خاطئة، فلن يزال كتاب «الحجة على الكافرين» بناء عقليًا رائعًا؛ وهو حين يهم بتفنيد مذهب، يسوقه أولاً، وكثيرًا ما يعرضه بقوة عظيمة، محاولاً في كل الحالات تقريبًا أن يكون عادلاً؛ وإنه لمما يدعو إلى الإعجاب، تلك الدقة وذلك الوضوح اللذين استطاع بهما أن يفرق بين الحجج المستمدة من العقل، والحجج المستمدة من الوحي؛ وهو يعرف أرسطو حق المعرفة، ويفهمه فهما تاما، وذلك قول لا تستطيع أن تقوله عن أى فيلسوف قبله من الفلاسفة الكاثوليك.

ومع ذلك فلا تكاد هذه الحسنات تكفى مبررًا لذيوع شهرته كل هذا الذيوع العظيم؛ فاستناده إلى العقل لا يتصف بالإخلاص ـ من بعض الوجوه ـ مادامت النتيجة التى ينوى انتزاعها محددة قبل البدء فى البحث؛ خذ مثلاً لذلك استحالة الانفصال بين الزوجين، فهو يؤيد هذا الرأى بقوله إن الوالد مفيد فى تربية الأبناء: (أ) لأنه أعقل من الأم، (ب) ولأنه أقوى منها جسدًا، ولذا فهو أقدر منها على توقيع العقاب البدنى؛ وفى وسع المربى الحديث أن يرد عليه قائلا: (أ) إنه ليس ثمة مبرر واحد لافتراض أن الرجال بصفة عامة أعقل من النساء، (ب) وأن نوع العقاب الذى يتطلب بدنية كبيرة ليس مستحبًا فى التربية؛ وربما يمضى المربى الحديث، فيقول إن الآباء فى العالم الحديث، لا يكادون يأخذون بأى قسط فى تربية الأبناء؛ لكنك لن تجد أحدًا من أشياع «القديس توما» يقلع عن إيمانه بوحدانية الزوجة طول الحياة، حتى إذا تبين له ما أوردناه من حجة؛ ذلك لأن الأسس الحقيقية التى يقيم عليها إيمانه ليست هى الأسس العقلية المزعومة.

أوخذ الحجج التى يدعى أنه يبرهن بها على وجود الله؛ فكلها ـ ما عدا الحجة التى يقيمها على غائية الكائنات غير الحية ـ معتمدة على زعم استحالة الا يكون للتسلل بداية أولى؛ وكل رياضى يعلم أن مثل هذه الاستحالة وهم من الأوهام؛ فسلسلة الأعداد السلبية التى تنتهى بناقص واحد، مثل نسوقه دليلا على عكس ذلك الظن؛ لكنك لن تجد هنا أيضًا ولا واحدًا ممن يدنون بالكاثوليكية، على استعداد لإطراح عقيدته بالله، حتى إذا اقتنع بأن الحجج التى يسوقها «القديس توما» على وجوده باطلة؛ وستراه يبتكر حججًا أخرى، أو يلوذ بالوحى مهربا.

والمحاولات التى أراد بها أن يبين بأن جوهر الله ووجوده شىء واحد بذاته، وأن الله هو خيريته، وهو قوته وهكذا (أعنى أنه هو صفاته)، قد تدل على خلط فى التفكير، وهو خلط نراه عند أفلاطون، ثم يزعم بعضهم إن أرسطو قد تخلص منه وأعنى به الخلط بين كون الشىء من الجزئيات، وبين كونه من الكليات؛ فلابد لنا من التسليم بأن جوهر الله من قبيل الكليات، بينما وجوده ليس كذلك؛ ومن العسير أن نعرض هذه المشكلة عرضًا مرضيًا، لأنها ترد فى سياق منطق لم يعد فى وسعنا اليوم قبوله؛ لكنها تكشف فى وضوح عن لون من ألوان الاضطراب فى التركيب اللغوى، ولو تخلصنا من هذا الاضطراب فى استخدام ألفاظ اللغة، لزال عن الحجج التى تويد وجود الله، كثير من بريقها الذى يأخذ بالألباب.

إنك لا تصادف عند «الأكوينى» من الروح الفلسفية الصحيحة إلا قليلاً؛ فهو لا يبدأ الحجاج - مثل سقراط الأفلاطونى - معتزمًا أن يتابعه أنى سار به؛ وهو لا يشغل نفسه ببحث يستحيل معرفة نتيجته مقدمًا؛ بل تراه قبل أن يبدأ التفلسف ملمًا بالحقيقة المنشودة، لأنها حقيقة تفصح عنها العقيدة الكاثوليكية - فإن وجد حججًا يبدو عليها طابع الدليل العقلى، ليؤيد بها بعض أجزاء العقيدة، كان خيرًا - وإن لم يجد، فلا حاجة به إلى أكثر من الرجوع إلى الوحى؛ وليس من الفلسفة أن تبحث عن حجج تؤيد بها نتيجة معروفة من قبل؛ وإنما يكون ذلك من قبيل الدفاع عما تريد الدفاع عنه؛ وعلى ذلك فلست بمستطيع أن أرى فيه من الجدارة ما يستحق به أن يوضع على قدم المساواة مع خيرة الفلاسفة، سواء فى ذلك اليونان والمحدثون.

الهوامش

(١) لما وجهت نقداً لأرسطو فى إحدى إذاعاتى، نتج عن ذلك كثير جداً من احتجاج الكاثوليك.

(٢) لكن هذه الحجة عند أرسطو تنتهى إلى ٤٧ أو ٥٥ إلهاً.

(٣) «الحجة على الكافرين» ج١، فصل ٥٣.

(٤) «أجاب يسوع: حقاً ، حقاً، إننى أقول لكم إنه إذا لم يولد الإنسان من الماء ومن «الروح» فيستحيل عليه دخول مملكة الله».

الفصل الرابع عشر
الاسكولائيون الفرانسسكان

كان الفرانسسكان ـ على وجه العموم ـ أقل من الدومنيكان فى نقاء عقيدتهم الأورثوذكسية؛ وكانت الطائفتان متنافستين تنافسا حادًا، فلم يكن الفرانسسكان يميلون إلى قبول «القديس توما» حجة لهم؛ وأهم رجال ثلاثة بين الفلاسفة الفرانسسكان هم: «روجربيكن» و «دنس سكوتس» و «وليم الأوكامى» وكذلك نرى «القديس بوناڤنتورا» و «متى الأكوا سبرطى» جديرين بالنظر.

لم يصادف «روجر بيكن» (حوالى ١٢١٤ ـ حوالى ١٢٩٤) فى عصره إعجابًا عظيمًا؛ ولكنه فى العصور الحديثة لقى من الثناء أكثر جدًا مما هو جدير به، ولم يكن فيلسوفًا ـ بمعنى الكلمة الضيق ـ بقدر ما كان رجلاً ذا ثقافة واسعة، يميل بصفة خاصة إلى الرياضة والعلوم؛ وكان العلم فى عصره مختلطا بالكيمياء (بمعنى محاولة تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب) كما قيل كذلك إنه كان مختلطا بالسحر الأسود؛ وما انفك «بيكن» واقعًا فى إشكال، لما ظنه فيه الناس من زندقة وسحر؛ وحدث سنة ١٢٥٧ أن وضعه «القديس بوناڤنتورا» ـ قائد طائفة الفرانسسكان ـ تحت المراقبة فى باريس، وحرم عليه النشر؛ لكن المندوب البابوى فى إنجلترا ـ وهو «جاى دى فولكه» ـ أمره أثناء تحريم النشر، أوامر تناقض ذلك، إذ أمره أن يكتب فلسفته فى صالح البابا؛ وعلى ذلك اخرج فى وقت قصير جدًا ثلاثة كتب، هى: «السفر الأكبر Opus majus و «السفر الأصغر Opus minus» و «السفر الأوسط Opus tertium»؛ والظاهر أن هذه الكتب، قد أحدثت أثرًا طيبًا، حتى لقد أبيح له سنة ١٢٦٨ أن يعود إلى أكسفورد التى كان قد أبعد عنها ليكون

أشبه بسجين فى باريس؛ ومع ذلك فما كان شىء قط ليعلمه الحذر، فطفق يحاول النقد الهجائى، وأخذ يهجو كل العلماء المعاصرين له؛ وبخاصة المترجمين عن اليونانية والعربية، إذ قال عنهم إنهم على درجة بشعة من العجز؛ وفى سنة ١٢٧١ كتب كتابا أسماه «مجموعة دراسات فلسفية Compendium Studii Phiosophi-ae هاجم فيه جهل رجال الدين؛ ولم يكن لهذا الكتاب أثر فى رفع مكانته بين زملائه؛ وحدث عام ١٢٧٨ أن استنكر «قائد الطائفة».كتبه وزج فى السجن أربعة عشر عاما، ثم أطلق سراحه سنة ١٢٩٢، لكنه لم يلبث أن أسلم الروح.

كان موسوعيًا فى علمه، لكنه لم يعرف كيف ينسق ذلك العلم؛ وهو يختلف عن معظم فلاسفة عصره فى رفعه من قيمة التجربة العلمية؛ وضرب مثلاً نظرية قوس قزح ليوضح به أهمية التجارب العلمية؛ وقد أجاد كتابة الجغرافيا؛ وقرأ «كولمبس» الجزء الجغرافى من تآليفه، وتأثر به؛ وكان رياضيا جيدًا، فتراه يقتبس الجزءين السادس والتاسع من إقليدس؛ وبحث فى المنظور ناسجا على منوال المصادر العربية فى ذلك؛ أما المنطق فقد رآه دراسة لا تفيد، على حين رأى فى الكيمياء من القيمة ما حمله عى الكتابة فيها.

ولكى أصور بعض التصوير مدى علمه وطريقته فى البحث، سأعمد إلى تلخيص بعض الأجزاء من «السفر الأكبر».

يقول إن هنالك أربعة أسباب للجهل: الأول اتباع سلطة ضعيفة غير ملائمة (ولما كان الكتاب قد كتب من أجل البابا، فقد حرص على أن يقول إن ذلك لا يشمل «الكنيسة») والثانى تأثير العادة؛ والثالث رأى الجمهور غير المتعلم (والأرجح أن هذا يشمل كل معاصريه ما عداه) والرابع أن يخفى المرء جهل نفسه بستار من حكمة ظاهرية؛ من هذه الأوبئة الأربعة - والرابع أفظعها جميعًا - تنبثق شرور الإنسانية.

إنك إذا أردت أن تؤيد فكرة، فمن الخطأ أن تبنى حجتك على حكمة أسلافنا، أو على العادة، أو على الاعتقاد السائد؛ ومع ذلك فهو حين أراد أن يؤيد وجهة نظره هذه، راح يستند إلى مقتبسات من «سنكا» و «شيشيرون» و «ابن

سينا» و «ابن رشد» و «أدلارد الباثى» و «القديس جيروم» و «القديس خريسوستوم»؛ فالظاهر أنه قد رأى فى هؤلاء الثقات برهانًا كافيًا على أن الباحث لا ينبغى أن يحترم رأى ذوى الكلمة المسموعة.

وهو يحمل نحو أرسطو احترامًا عظيمًا، لكنه ليس احترامًا غير محدود؛ «فأرسطو وحده - مع أتباعه - هو الذى أجمع الحكماء على أنه فيلسوف»، وهو ككل معاصريه تقريبًا، يستعمل كلمة «الفيلسوف» حين يتحدث عن أرسطو؛ لكنه ينبئنا بأن «الأستاجيرى» نفسه (أى أرسطو) لم يبلغ غاية الحكمة الإنسانية؛ وبعده يأتى ابن سينا «أميرًا للفلسفة وزعيمًا لها» ولو أنه لم يفهم قوس قزح فهمًا جيدًا، لأنه لم يدرك سببه الغائى؛ وما سببه الغائى بناء على سفر التكوين إلا بعثرة البخار المائى (ومع ذلك فحين أراد بيكن أن يبحث فى قوس قزح، اقتبس من ابن سينا معجبًا به كل إعجاب)؛ وهو من حين إلى حين يذكر شيئًا فيه معنى الأورثوذكسية كأن يقول مثلا إن الحكمة الكاملة الوحيدة كائنة فى الكتاب المقدس، كما يشرحه القانون الكنسى وكما تشرحه الفلسفة؛ لكنه يبدو أكثر إخلاصا حين يقول إنه لا اعتراض على اكتساب المعرفة من الكفار؛ وهو يقتبس كثيرًا جدًا من الفارابى[1] إلى جانب اقتباسه من ابن سينا وابن رشد، كما يقتبس كذلك من أبى معشر[2] وآخرين حينًا بعد حين؛ فهو يرجع إلى أبى معشر ليقيم الدليل على أن الرياضة كانت معروفة قبل «الطوفان» إذ كانت معروفة لنوح وابنائه، وأحسب أن هذا مثال لما قد نتعلمه من الكفار؛ ويثنى «بيكن» على الرياضة باعتبارها مصدر اليقين الوحيد (الذى لم يأت به الوحى)، ولأنها ضرورية للفلك والتنجيم.

ويتبع «بيكن» رأى «ابن رشد» فى أن العقل الفعال عنصر مستقل عن الروح فى الجوهر؛ ويستند إلى كثيرين من رجال الدين البارزين، منهم «جروستست» أسقف «لنكلن» لأنه هو كذلك يؤيد هذا الرأى، الذى لا يتفق مع ما ذهب إليه «القديس توما»؛ ويقول إن الفقرات المأخوذة عن أرسطو والتى يبدو فيها شىء من التناقض، إنما يرجع تناقضها الظاهرى إلى سوء ترجمتها؛ وهو حين يقتبس من أفلاطون، لا يرجع إليه مباشرة، بل يرجع إليه خلال «شيشرون»، وربما رجع إليه خلال

خطوتين» العرب نقلا عن فورفوريوس؛ وليس معنى ذلك أنه كثير الاحترام لـ«فورفوريوس»؛ وحسبنا أنه يصف فورفوريوس فى الكليات بأنه «صبيانى».

لقد صادف «بيكن» فى العصور الحديثة ثناء لأنه أعلى من شأن التجارب العلمية مصدرًا من مصادر المعرفة، أكثر مما قدر الحجاج الجدلى؛ وليس من شك فى أن اهتماماته، وطريقة تناوله لموضوعاته، تختلف اختلافًا شديدًا عما كان سائدًا بين الاسكولائيين الخلص؛ وهو فى ميوله الموسوعية فى تحصيل العلم، شبيه بالمؤلفين العرب، الذين أثروا فيه بغير شك أثرًا كان أبلغ من تأثيرهم فى الكثرة الغالبة من سائر الفلاسفة المسيحيين؛ فهم مثله يهتمون بالعلم ويؤمنون بالسحر والتنجيم، على حين ظن المسيحيون أن السحر خبيث والتنجيم وهم؛ وهو يستثير الدهشة لأنه يختلف اختلافًا بعيدًا عن غيره من الفلاسفة المسيحيين فى العصر الوسيط؛ غير أنه كان ذا أثر طفيف فى عصره؛ ولا أحسبه كان ذا نزعة علمية بالدرجة التى يظنها فيه بعض الباحثين؛ وقد ألف المؤلفون الإنجليز أن يقولوا عنه إنه مخترع البارود، لكن ذلك زعم باطل بغير شك.

وأما «القديس بونافنتورا» (١٢٢١ ـ ١٢٧٤) الذى بوصفه قائدًا لطائفة الفرانسسكان، حرم النشر على «بيكن»، فقد كان من طراز مختلف عن طراز «بيكن» كل الاختلاف؛ فهو ينتمى إلى أتباع «القديس أنسلم» فى طريقة التفكير وكان يذهب إلى ما ذهب إليه «القديس أنسلم» من حيث البرهان الوجودى؛ ورأى فى النزعة الأرسطية الحديثة تعارضًا جوهريًا مع المسيحية؛ وكان يعتقد فى صدق المثل الأفلاطونية، التى لا يعرفها معرفة كاملة إلا الله وحده، وهو لا ينفك فى كتاباته ذاكرًا لأوغسطين، غير أنه لا يسوق اقتباسًا واحدًا من العرب، ولم يقتبس من الوثنيين الأقدمين إلا قليلاً.

ومن أتباع «بونافنتورا» «متى الأكواسبرطى» (حوالى ١٢٣٥ ـ ١٣٠٢)، لكنه كان أقل منه انصرافًا عن الفلسفة الجديدة؛ كان من الفرانسسكان؛ واصبح كاردنالاً؛ وعارض «القديس توما» من وجهة نظر «أوغسطينية»؛ لكن ارسطو فى رأيه قد بات هو «الفيلسوف»، يقتبس منه اقتباسا متصلا، وكذلك يذكر «ابن سينا» فى مواضع كثيرة؛ ويقتبس من «القديس أنسلم» محترمًا إياه، وكذلك قل فى موقفه

من محاكى «ديونيسيوس»؛ لكن مرجعه الرئيسى هو «القديس أوغسطين»؛ وهو يقول إنه لا مندوحة لنا عن التماس طريق وسط بين أفلاطون وارسطو؛ فمثل أفلاطون «خاطئة كل الخطأ» وهى من شأنها أن تمكن لبناء الحكمة، لا المعرفة؛ وكذلك ارسطو من ناحية أخرى قد انحرف عن الصواب، وهو يمكن لبناء المعرفة لا الحكمة؛ ثم ينتهى إلى هذه النتيجة، وهى: أن ما لدينا من معرفة قد جاءنا من الأشياء الدنيا والأشياء العليا سواء بسواء، أعنى أنها قد جاءت من الأشياء الخارجية ومن التدليلات العقلية معًا.

وجاء «دنس سكوتس» (حوالى ١٢٧٠ ـ ١٣٠٨) فمضى فى طريق غيره من الفرانسسكان فى معارضتهم للأكوينى؛ ولد فى إسكتلندة أو فى ألستر، والتحق بالفرانسسكان وهو فى أكسفورد، وأنفق أخريات أعوامه فى باريس؛ وقد عارض «القديس توما» بأن دافع عن «الحبل بلا دنس»، وأيدته فى ذلك جامعة باريس، ثم أيدته آخر الأمر «الكنيسة الكاثوليكية» بأسرها؛ وهو «أوغسطينى» لكنه لم يتطرف فى ذلك تطرف «بونافنتورا» ولا تطرف متى الأكواسبرطى»؛ واختلافه عن «القديس توما» ـ كاختلافهما عنه ـ قد نشأ من إضافته إلى فلسفته قسطًا أوفر من الأفلاطونية (عن طريق أوغسطين).

وهو يناقش ـ مثلاً ـ مسألة «هل يمكن معرفة أية حقيقة مؤكدة خالصة، للإنسان العادى إذا استخدم عقله بطريقة طبيعية، دون الاستعانة بشعاع خاص ينبعث له من الضوء الأزلى؟»؛ ويقول إن ذلك مستحيل؛ وهو لا يؤيد وجهة نظره هذه فى مستهل نقاشة، إلا بفقرات يقتبسها من «القديس أوغسطين» والمعضلة الواحدة التى تعترضه فى هذا الصدد هى الرومان الأصحاح الأولى ٢٠-: «إن مخلوقات الله الخفية عن الأبصار، التى أدركناها عن طريق ما صنعناه من أشياء، قد فهمت لنا فهمًا واضحًا من خلق العالم».

كان «دنس سكوتس» واقعيًا معتدلاً؛ آمن بحرية الإرادة، وله نزعات تميل به نحو المذهب «البلاجى»؛ وذهب إلى أن الوجود لا يختلف عن الجوهر؛ وأهم ما كان يثير اهتمامه هو الإدراك المباشر، أعنى أنواع الأشياء التى يمكن معرفتها بغير برهان؛ وهذه الأشياء ثلاثة أنواع: (١) مبادئ تعرف بذاتها، (٢) واشياء

تعرف بالخبرة، (٣) وأفعالنا؛ لكنه يستحيل علينا أن نعرف شيئًا قط بغير استضاءة إلهية.

ولقد اتبع معظم الفرانسسكان «دنس سكوتس» أكثر مما اتبعوا «الأكوينى».

ذهب «دنس سكوتس» إلى أنه ما دام الوجود والجوهر لا يختلفان أحدهما عن الآخر، فلابد إذًا أن يكون «مبدأ الفردية» ـ أعنى المبدأ الذى بمقتضاه لا يكون شىء ماهو نفسه شيئًا آخر بعينه ـ اقول إن «مبدأ الفردية» لابد إذًا أن يكون فى الصورة لا فى المادة؛ لقد كان «مبدأ الفردية» مشكلة من أهم المشاكل التى تعرضت لها الفلسفة الاسكولائية؛ وما يزال إلى يومنا هذا مشكلة قائمة، وإن تكن قد اتخذت صورًا مختلفة فى العصور المختلفة؛ وربما جاز لنا أن نقرر المشكلة على الوجه الآنى، دون الإشارة إلى أحد من المؤلفين (الذين تناولوها بالبحث).

من خصائص الأشياء الجزئية ماهو جوهرى وما هو عرضى؛ والصفات العرضية للشىء هى تلك التى يمكن للشىء أن يفقدها دون أن يفقد ذاتيته ـ كلبسك القبعة مثلاً إذا كنت رجلا؛ وهاهنا تنشأ المشكلة الآتية: إذا كان لدينا جزئيان ينتميان إلى نوع بعينه، فهل يختلف هذان الجزئيان دائمًا فى الجوهر، أم هل يمكن للجوهر ان يكون متشابها تشابهًا تامًا فى ذينك الجزئيين معًا؟ يأخذ «القديس توما» بالرأى الثانى بالنسبة للعناصر المادية، وبالرأى الأول بالنسبة للعناصر غير المادية؛ وأما «دنس سكوتس» فيعتقد بأن الشيئين الجزئيين المختلفين، لابد أن يكون بينهما دائمًا اختلافات فى الجوهر؛ ويبنى «القديس توما» وجهة نظره على النظرية القائلة بأن المادة الخالصة تتألف من أجزاء لا يختلف بعضها عن بعض، ولا يمكن التمييز بينها إلا باختلافها فى الوضع المكانى وحده؛ وعلى هذا فقد لا يختلف الشخص المتألف من عقل وجسم، اختلافا فيزيقيا عن شخص آخر إلا فى الوضع المكانى لجسده (يجوز أن يحدث هذا نظريا مع التوامين الناشئين من بويضة واحدة) وأما «دنس سكوتس» فيرى من ناحية أخرى أنه لو كانت الأشياء متميزًا بعضها عن بعض، فلابد أن يكون هذا التميز قائمًا على اختلافها فى الكيف؛ وواضح أن هذا الرأى أقرب إلى الأفلاطونية من رأى «القديس توما».

ولابد لنا من اجتياز مراحل عدة قبل آن نستطيع التعبير عن هذه المشكلة بلغة العصر الحديث؛ والمرحلة الأولى قد خطاها «ليبنتز» حين تخلص من التفرقة بين ماهو جوهرى وما هو عرضى فى الصفات، وهى تفرقة ـ شأنها شأن تفرقات أخرى كثيرة اخذها الأسكولائيون عن ارسطو ـ سرعان ما يتبدى بطلانها إذا ما حاولنا أن نضعها فى تعبير دقيق؛ وبزوال هذه التفرقة، يصبح لدينا بدل «الجوهر» «كل القضايا التى تصدق على الشىء الذى نحن بصدده» (ومع ذلك فلابد أن نستثنى ـ بصفة عامة ـ وضع الشىء فى المكان والزمان) ويدافع «ليبنز» عن رايه باستحالة أن يكون شيئان شبيهين كل الشبه بهذا المعنى، وهذا هو مبدؤه المعروف باسم «ذاتية الفوارق غير المدركة»؛ ولقد توجه علماء الطبيعة إلى هذا المبدأ بالنقد، إذ قالوا إن الذرتين من ذرات المادة، قد لا تختلفان فى شىء إطلاقًا سوى اختلافهما فى الوضع المكانى والزمانى ـ وهو رأى ازداد صعوبة بنظرية النسبية التى جعلت من المكان والزمان مجرد علاقات لا أكثر.

ولا مندوحة لنا بعد ذلك عن مرحلة أخرى نخطوها فى سبيل تحديث المشكلة (أى جعلها ملائمة للتفكير الحديث)؛ وهى أن نتخلص من فكرة «العنصر»، وإذا ما فعلنا ذلك، بات «الشىء» حزمة من الصفات، إذ لا يعود أمامنا نواة تكون هى «الشيئية» الخالصة، وقد يظهر لنا أننا إذا ما نبذنا فكرة «العنصر»، لزم عن ذلك ضرورة الأخذ برأى أقرب إلى رأى «سكوتس» منه إلى رأى «الأكوينى»؛ على أن هذا يتضمن صعوبة كبرى من حيث المكان والزمان؛ وقد تناولت هذه المشكلة من وجهة نظرى فى كتابى «بحث فى المعنى والصدق» تحت عنوان «أسماء الأعلام».

وأهم اسكولائى بعد «القديس توما» هو «وليم الأوكامى» الذى لا ندرى عن ظروف حياته إلا حقائق غاية فى التشويه والغموض؛ فربما جاءت ولادته بين عامى ١٢٩٠ و ١٣٠٠، ومات فى العاشر من إبريل، لكننا لسنا على يقين من العام، هل هو ١٣٤٩، أو ١٣٥٠؟ (والأرجح فى ظننا هو عام ١٣٤٩، لأنه العام الذى نشب فيه «الموت الأسود»)؛ ويذهب معظم الناس إلى أنه قد ولد فى «أوكام» من أعمال مقاطعة «سرى» غير أن «دايل بيرنز Delisle Burns» يفضل أن تكون ولادته فى «أوكام» التابعة لمقاطعة يوركشير؛ وقد ذهب أولا إلى اكسفورد، ثم إلى باريس،

حيث كان أول الأمر تلميذًا لـ «دنس سكوتس» ثم أصبح فيما بعد منافسًا له ؛ وأخذ بنصيب فى المعركة التى نشبت بين طائفة الفرانسسكان وبين البابا يوحنا الثانى والعشرين، حول موضوع الفقر؛ أما البابا فقد اضطهد «الروحانيين» معتمدًا فى ذلك على تأييد «ميخائيل السيزينى» قائد الطائفة؛ غير أن ذلك قد سبق إجراء تنازل الرهبان بمقتضاه عما كان لديهم من أملاك للبابا فى نظير أن يسمح لهم باستخدام تلك الأملاك دون التلوث بخطيئة الملكية؛ لكن يوحنا الثانى والعشرين، عاد فألغى هذا، قائلا إن على الرهبان أن يقبلوا الملكية قبولاً صريحًا؛ فثار عليه معظم أبناء الطائفة بزعامة «ميخائيل السيزينى» ووقف «أوكام» إلى جانب «ميخائيل السيزينى» ـ وكان «أوكام» قد استدعاه البابا إلى أفنيون، ليجيب عن تهم الزندقة الموجهة إليه بخصوص تحول مادة المسيح؛ كما وقف إلى جانب «ميخائيل السيزينى أيضًا رجل آخر له مكانته العالية، وهو «مارسليو الهادوى» فصدر أمر سنة ١٣٢٨ بإخراج هؤلاء الثلاثة من حظيرة الكنيسة، لكنهم فروا من أفنيون، ولاذوا بالإمبراطور لويس؛ وكان لويس أحد مطالبين بالإمبراطورية وكان هو المطالب الذى تؤيده ألمانيا، وأما الآخر فكان يحظى بتأييد البابا؛ ولذا أمر البابا بإخراج لويس من حظيرة الكنيسة أيضًا، فرفع أمره إلى «مجلس عام» ووجهت تهمة الزندقة إلى البابا نفسه.

ويقال إن «أوكام» حين التقى بالبابا، قال: «دافع أنت عنى بالسيف، وسأدافع عنك بالقلم»؛ ولقد استقر هو و«مارسليو الهادوى» ـ على الأقل ـ فى مونيخ تحت رعاية الإمبراطور، وهنالك أخذا يكتبان رسائل سياسية ذات خطر كبير؛ ولسنا على علم يقينى بما حدث لـ «أوكام» بعد موت الإمبراطور سنة ١٣٣٨؛ فيقول بعضهم إنه وفق ما بينه وبين «الكنيسة»، لكن ذلك يبدو زعمًا باطلاً.

ولم تعد الإمبراطورية كما كانت فى عهد «هوهنستاوفن»؛ وكذلك لم يعد للبابوية ما كان لها من مكانة رفعية فى النفوس، ولو أن دعاواها ما فتئت تزداد اتساعا؛ وكان «بونفس الثامن» قد نقلها إلى أفنيون فى بداية القرن الرابع عشر؛ وأصبح البابا تابعًا سياسيا لملك فرنسا؛ ولم تقف الإمبراطورية عند حد كهذا فى تدهورها، إذ لم يعد فى وسعها أن تطالب بأى ضرب من ضرووب السيادة العالمية

حتى ولو كانت سيادة وهمية أبعد ما تكون عن السيادة الحقيقية؛ وذلك بسبب قوة فرنسا وإنجلترا؛ ومن ناحية أخرى كذلك أضعف البابا من حقه فى المطالبة بالنفوذ العالمى فى الأمور الدنيوية، وذلك بسبب خضوعه لملك فرنسا؛ وهكذا بات الصراع بين البابا والإمبراطور صراعا بين فرنسا وألمانيا فى حقيقته؛ وكانت إنجلترا فى عهد «إدورد الثالث» فى حرب مع فرنسا، ولذلك كانت حليفة لألمانيا ونتج عن ذلك أن تكون إنجلترا مناهضة للبابوية كذلك؛ وطالب أعداء البابا بعقد «مجلس عام» ـ وهو السلطة الكنسية الوحيدة التى يمكن اعتبارها أعلى كلمة من البابا.

وعندئذ تغيرت طبيعة المعارضة الموجهة إلى البابا؛ فبدل أن تجعل نفسها مؤيدة للإمبراطور لا أكثر ولا أقل، اكتسبت صبغة ديمقراطية، خصوصًا فيما يتعلق بأمور الإدارة فى «الكنيسة» فأمدها هذا بقوة جديدة، انتهت بها فى ختام الأمر إلى حركة «الإصلاح الدينى».

ورغم أن «دانتى» (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) كان مجددًا عظيما باعتباره شاعرًا، فقد كان باعتباره مفكرًا يتخلف عن عصره بعض التخلف؛ وكتابه «الملكية» De monarchia يصطبغ بعض الشىء بالروح «الفيبلينية»، ولو ظهر قبل ذاك بمائة عام، لكان أكثر ملاءمة لروح عصره؛ وهو يعتبر الإمبراطور والبابا مستقلا أحدهما عن الآخر، وكلاهما معين من الله؛ وترى فى كتابه «الكوميديا الإلهية» أن للشيطان ثلاثة أفواه، ما فتئت أبدًا تلوك أسماء «يهوذا إسقريوط» و «بروتس» و«كاسيوس» ـ وثلاثتهم خائنون على حد سواء؛ فأولهم قد غدر بالمسيح، والثانى والثالث قد غدرا بقيصر؛ وإنه لجدير باهتمامنا أن نستطلع فكر «دانتى»، فهو مهم فى ذاته أولا، وباعتباره صادرًا عن رجل من غير رجال الكنيسة ثانيًا؛ لكنه كان غير ذى اثر، ولم يكن يلائم عصره إذ جاء متأخرًا على نحو موئس.

وعلى نقيض ذلك «مرسيليو البادوى» (١٢٧٠ ـ ١٣٤٢) إذ افتتح الصورة الجديدة التى اتخذتها المعارضة للبابا، وهى صورة لم يكن للإمبراطور فيها دور رئيسى سوى جلال الهيبة وكان «مرسيليو» صديقًا حميمًا لـ «وليم الأوكامى» الذى تأثر به فى آرائه السياسية؛ فهو من الوجهة السياسية أهم من «أوكام»؛ وهو

يذهب إلى أن أغلبية الشعب هى مصدر التشريع، وأن لهذه الأغلبية حق معاقبة الأمراء؛ وهو كذلك يطبق سيادة الشعب على «الكنيسة»، ويدخل فى ذلك من ليسوا من رجال الدين فلهؤلاء أن ينتخبوا ممثلين عنهم فى «المجالس العامة»؛ وليس لغير «المجلس العام» وحده حق الفصل عن الكنيسة، وحق التأويل المعتمد لنصوص الكتاب المقدس؛ وبهذا يكون للمؤمنين جميعًا كلمة فى تقرير العقائد؛ وليس للكنيسة حق فى السلطة الدنيوية إطلاقًا؛ ولا يجوز فصل أحد عن الكنيسة إلا بموافقة السلطات المدنية، ولا ينبغى قط أن يكون للبابا سلطة خاصة به.

ولم يذهب «أوكام» إلى كل هذا الحد الذى ذهب إليه «مرسليو» غير أنه أعد طريقة ديمقراطية خالصة لانتخاب «المجلس العام».

وبلغت حركة المجالس الكنسية مداها فى أوائل القرن الخامس عشر، حين مست الحاجة إلى معالجة «الانشقاق الأعظم»؛ لكنها بعد أن أنجزت هذه المهمة، فترت حماستها؛ وقد كانت وجهة نظرها - كما تستطيع أن تلمس ذلك فى «مرسليو» - مختلفة عن وجهة النظر التى اصطنعتها جماعة البروتستنت فيما بعد، ولو من الوجهة النظرية؛ فقد طالب البروتستنت بحق الحكم الخاص، ولم يكونوا يرغبون فى الخضوع «للمجلس العام»؛ وكانوا يعتقدون أن الإيمان الدينى ليس أمرًا يقرره جهاز حكومى كائنًا ما كان؛ أما «مرسليو» فهو على خلاف ذلك لم يزل يهدف إلى وحدة العقيدة الكاثوليكية، غير أنه يود لهذه الوحدة أن تتم بوسائل ديمقراطية، لا بوساطة السلطة المطلقة توضع فى يدى البابا؛ وأما الكثرة الغالبة من البروتستنت، فكل ما فعلوه من الوجهة العملية، هو أنهم حين آلت إليهم سلطة الحكم، استبدلوا الملك بالبابا لا أكثر ولا أقل، فلا هم بذلك قد ضمنوا حرية الحكم الخاص، ولا هم ظفروا بطريقة ديمقراطية فى تقرير المشكلات المذهبية؛ لكنهم فى معارضتهم للبابا، وجدوا ما يؤيدهم فى مبادئ حركة المجالس الكنسية؛ ولم يجد «لوثر» من يفضله من الاسكولائيين جميعًا، غير «أوكام»؛ ولابد لنا هاهنا من القول بأن شطرًا كبيرًا من البروتستنت قد تمسك بمبدأ الحكم الخاص، حتى حيث كانت الدولة تدين بالبروتستنتية؛ وتلك كانت نقطة الخلاف الرئيسية بين «المستقلين» و «البرزبيتريان» فى الحرب الأهلية الإنجليزية.

كتب «أوكام» مؤلفاته السياسية[٣] بأسلوب المجادلات الفلسفية، يعرض موضوعات مختلفة بمالها وما عليها من حجج، دون أن ينتهى فى بعض الحالات إلى نتيجة؛ ولئن كنا اليوم نألف ضربًا أصرح من ضروب الدعاية السياسية، إلا أن هذه الصورة التى اختارها ربما كانت ذات أثر فى عصره.

وسنعرض بعض الأمثلة لنوضح بها منهجه ووجهة نظره.

له رسالة طويلة تسمى «ثمانى مشكلات خاصة بسلطة البابا»؛ المشكلة الأولى هى هل يمكن لرجل واحد أن يكون صاحب السيادة العليا بحق فى «الكنيسة» و«الدولة» معًا؟ والثانية هى: هل السلطة الدنيوية مستمدة مباشرة من الله أم لا؟ والثالثة هى: هل للبابا الحق فى منح السلطة التشريعية الدنيوية للإمبراطور وسائر الأمراء؟ والرابعة هى: هل انتخاب الناخبين يخول للملك الألمانى سلطة مطلقة؟ والخامسة والسادسة هما: ماهى الحقوق التى تكتسبها «الكنيسة» خلال حق الأساقفة فى صب الزيت المقدس على الملوك؟ والسابعة هى: هل يصح الاحتفال بالتتويج إذا لم يقم به رئيس الأساقفة المنوط به هذا الاحتفال؟ والثامنة هى: هل يخول انتخاب الناخبين للملك الألمانى حق التلقب بالإمبراطور؟ كل هذه كانت فى ذلك العصر مشكلات حامية خاصة بالسياسة العملية.

وله رسالة أخرى فى هل يحق للأمير أن يحصل على ممتلكات «الكنيسة» دون أن يستأذن البابا فى ذلك؟ والمقصود بهذه الرسالة هو أن تبرر لـ «إدورد الثالث» فرض الضريبة على رجال الكنيسة، لتمويل حروبه مع فرنسا؛ ولنلاحظ هنا أن «إدورد» كان حليفًا للأمبراطور.

ثم تأتى بعد ذلك رسالة عنوانها «مبادلة الرأى فى قضية زوجية» وموضوعها هل يحق للإمبراطور أن يتزوج ابنة عمه؟

وسنرى أن «أوكام» قد بذل كل جهد مستطاع ليكون جديرًا بحماية الإمبراطور له حماية يقوم عليها بسيفه.

ولقد آن الأوان أن ننتقل إلى التعاليم الفلسفية الخالصة التى أخذ بها «أوكام» ولقد كتب «إرنست ا. مودى Ernest E. Moody» فى ذلك كتابا غاية فى الجودة،

عنوانه «منطق وليم الأوكامى»؛ وكثير مما سأذكره مستمد من هذا الكتاب، الذى يصطنع وجهة للنظر فيها بعض الخروج على الرأى المألوف لكنها فى رأيى وجهة صحيحة؛ فلدى المؤلفين فى تاريخ الفلسفة اتجاه يميل بهم إلى شرح الفلاسفة فى ضوء من يجىء بعدهم، لكنه اتجاه خاطئ فى معظم الأحيان؛ فتراهم يعتبرون «أوكام» سببًا فى تحطيم الفلسفة الأسكولائية، وممهدًا الطريق لـ «ديكارت» أو «كانت» أو من شاءت المصادفة أن يكون موضوع الإعجاب عند الشارح، من بين الفلاسفة المحدثين؛ ويرى «مودى Moody» ـ وأنا أوافقه على رأيه ـ أن ذلك كله خطأ؛ فقد كان «أوكام» ـ كما يعتقد مودى ـ مهتما أولا باستعادة الصواب الخالص من شوائب الخطأ إلى فلسفة أرسطو، بعد أن ينقيها من مؤثرات أوغسطين والعرب؛ كذلك كانت هذه هى غاية «القديس توما» إلى حد كبير؛ غير أن الفرانسسكان ـ كما قد رأينا ـ آثروا المضى فى متابعة «القديس أوغسطين» متابعة أدق بكثير من متابعة «القديس توما» له؛ ومن رأى «مودى» أن شرح المؤرخين المحدثين لـ «أوكام» قد أفسدته رغبتهم فى خلق انتقال متدرج من الفلسفة الأسكولائية إلى الفلسفة الحديثة؛ فأدى ذلك بهم أن جعلوا الناس يقررون المذاهب الحديثة فى فلسفته، مع أنه فى حقيقة أمره لم يكن إلا شارحًا لأرسطو.

واشهر ما يعرف به «أوكام» مبدأ لا يرد فى مؤلفاته، لكنه اتخذ اسم «نصل أوكام» ومؤدى هذا المبدأ أن «الكائنات لا ينبغى أن تتكاثر بغير موجب»؛ فعلى الرغم من أنه لم يقل هذا، فقد قال شيئًا شديد الشبه به من حيث معناه، إذ قال: «إذا أمكنك أن تكتفى بالعدد الأقل، فمن العبث أن تستخدم عددًا أكبر» ومعنى ذلك أنه إذا أمكن تعليل كل الحقائق فى علم من العلوم، دون ضرورة فرضنا لوجود هذا الكائن أو ذاك، فلا مبرر لفرض وجوده ولقد وجدت هذا المبدأ مفيدًا أكبر الفائدة فى التحليل المنطقى الذى قمت به.

كان «أوكام» من فريق الاسميين فى المنطق، ولو أنه لم يكن كذلك فى الميتافيزيقا كما يبدو؛ ونظر إليه فريق الاسميين فى القرن الخامس عشر[٤] نظرتهم إلى مؤسس مدرستهم؛ وكان من رأيه أن أتباع «سكوتس» قد أساءوا فهم

ارسطو، وان ذلك قد نشأ أولاً بتأثير «اوغسطين»، وثانيًا بتأثير «ابن سينا» لكنه يرجع كذلك إلى سبب سابق لهذين، واعنى به رسالة «فورفوريوس» فى «مقولات» أرسطو؛ ولقد أثار «فورفوريوس» فى هذه الرسالة ثلاث مشكلات: (١) هل الأجناس والأنواع عناصر؟ (٢) هل هى جسدية أم غير جسدية؟ (٣) وإن كانت الثانية فهل هى كائنة فى الأشياء المحسة أم منفصلة عنها؟ أثار هذه المشكلات باعتبارها متصلة بمقولات أرسطو، وبهذا أدى بالعصور الوسطى إلى أن تفسر «الأورغانون» تفسيرًا مسرفا فى الميتافيزيقية؛ وحاول «الأكوينى» أن يصحح هذا الخطأ، لكن «دنس سكوتس» أعاد الغلطة نفسها من جديد؛ والنتيجة هى أن أصبحت نظرية المعرفة والمنطق قائمين على الميتافيزيقا واللاهوت؛ وها قد جاء «أوكام» ليفصل بينهما مرة أخرى.

من رأى «أوكام» أن المنطق أداة تستعين بها فلسفة الطبيعة التى يمكن أن تكون مستقلة عن الميتافيزيقا؛ فالمنطق هو تحليل العلم الذى ينتقل من المقدمات إلى النتائج؛ وهذا العلم يدور حول أشياء، أما المنطق فليس كذلك؛ والأشياء جزئية فردية، أما الحدود المنطقية ففيها أسماء كلية، ومن شأن المنطق أن يعالج هذه الكليات، على حين يستخدمها العلم دون أن يحاول بحثها؛ ومهمة المنطق هى الحدود أو التصورات، لا باعتبارها حالات فيزيقية بل لأن لها معان؛ فقولنا «الإنسان نوع» ليس قضية عند المنطق، لأنه يتطلب معرفة بالإنسان؛ والمنطق يهتم بأشياء خلقها العقل؛ خلقًا داخل نفسه، ولا يمكن وجودها إلا بوجود العقل؛ والتصور الكلى رمز طبيعى، على حين أن اللفظة رمز اتفاقى؛ ولابد أن تميز بين اللفظة إذا أردنا بها أن تكون فى ذاتها شيئًا، وبينها إذا أردنا بها أن تكون ذات معنى، وإلا وقعنا فى مغالطات، مثل: «الإنسان نوع، وسقراط إنسان إذًا فسقراط نوع».

والحدود التى تشير إلى أشياء تسمى «حدود المفهومات الأولى»؛ وأما الحدود التى تشير إلى حدود فتسمى «حدود المفهومات الثانية»؛ والحدود فى العلم تكون من ذوات المفهومات الأولى، وفى المنطق تكون من ذوات المفهومات الثانية؛ والحدود الميتافيزيقية فريدة فى نوعها من حيث كونها تدل على أشياء مشار إليها

بـألفـاظ من ذوات المفهومات الأولى، وأشـيـاء مشـار إليـهـا بـألفـاظ من ذوات المفهومات الثانية، فى آن معًا؛ وهنالك على وجه الدقة ستة حدود ميتافيزيقية هى الوجود، والشىء، وشىء ما، وواحد، وحقيقى، وخير[5]؛ وهذه الألفاظ كلها فريدة فى أنه من المستطاع أن تحمل كل منها على الأخرى؛ لكن المنطق يمكن أن يمضى فى طريقه بغض النظر عنها.

والإدراك العقلى إنما يكون لأشياء، لا لصور ينتجها العقل؛ إذ الصور العقلية ليست هى ما يعقل، لكنها هى الأداة التى تعقل بها الأشياء؛ وما الكليات فى المنطق إلا حدود أو تصورات عقلية يمكن حملها على حدود أخرى كثيرة أو صور عقلية أخرى كثيرة؛ والألفاظ «كلى» و «جنس» و «نوع» حدود من ذوات المفهومات الثانية، ولذا فهى لا يمكن أن تدل على أشياء؛ ولما كانت لفظتا «واحد» و «وجود» يمكن تحويل الواحدة منهما إلى الأخرى، فإنه إذا وجد كلى كان ذلك الكلى واحدًا وشيئًا فردًا لا يتجزأ؛ وليس الكلى إلا رمزًا يشير إلى عدة أشياء؛ وفى هذا يتفق «أوكام» مع «الأكوينى» ضد ابن رشد وابن سينا وأتباع أوغسطين؛ إذ كلاهما يذهب إلى أنه لا وجود إلا للأشياء الجزئية الفردة والعقول الجزئية الفردة، والأفعال التى يؤديها العقل (أداء يجعل كلا منها فعلا جزئيًا قائمًا بذاته)؛ نعم إن «الأكوينى» و «أوكام» يعترفان معًا بوجود الكليات قبل الأشياء، لكنهما ما اعترفا بذلك إلا ليفسرا الخلق، فلابد أن تكون الكليات فى عقل الله قبل أن يستطيع الخلق، غير أن هذا الجانب ينتمى إلى اللاهوت، لا إلى تفسير المعرفة البشرية التى لا يعنيها إلا وجود الكليات بعد إدراك الأشياء؛ وحين يحاول «أوكام» تعليل المعرفة البشرية، تراه لا يسلم أبدًا بأن تكون الكليات أشياء؛ ويقول إن سقراط شبيه بأفلاطون، لكن وجه الشبه بينهما ليس شيئًا ثالثًا يسمى شبهًا؛ إنما الشبه حد من حدود المفهومات الثانية، وهو فى العقل (وهذا كله لا غبار عليه).

ويذهب «أوكام» إلى أن القضايا الخاصة بالحوادث المستقبلة لا توصف بعد بالصدق أو بالكذب؛ وهو لا يحاول قط أن يوفق بين هذا الرأى وبين إحاطة الله بكل شىء علمًا؛ فهو هنا ـ شأنه فى سائر المواضع ـ يحرر المنطق من قيود الميتافيزيقا واللاهوت.

ولعله من المفيد أن نسوق بضعة أمثلة لمناقشات «أوكام» يسأل : «هل الفرد الجزئى هو ما يعرفه العقل أول ما يعرف، من حيث ترتيب الخطوات فى توالدها واحدة عن الأخرى؟».

ضد الرأى: الكلى هو موضوع العقل الأول والصحيح.

مع الرأى: موضوع الحس وموضوع العقل شىء واحد بعينه، والفرد الجزئى هو الموضوع الأول بالنسبة للحواس.

وعلى ذلك وجب أن يوضح معنى السؤال (ربما وجب ذلك لأن الحجتين المتعارضتين كلاهما قوى).

ويمضى فى حديثه: «الشىء خارج النفس الذى لا يكون رمزًا، يدركه العقل أولا يمثل هذا الإدراك (أى بالإدراك للجزئى الفرد) وعلى ذلك فالجزئى يعرف أولا، ما دام كل شىء خارج النفس يكون جزئيًا».

ويمضى ليقول إن المعرفة المجردة تفترض دائمًا وجود معرفة «حدسية» (أعنى قائمة على الإدراك الحسى) وهذه تنشأ عن الأشياء الجزئية.

وبعدئذ يعد أربعة شكوك يمكن أن تنهض هاهنا، ثم يأخذ فى حلها.

ويختم بجواب إيجابى لسؤاله الأصلى، لكنه يضيف أن «الكلى هو الموضوع الأول على أساس أسبقية الشمول، لا على أساس أسبقية التوالد».

والمشكلة المتضمنة فى هذا، هى هل الإدراك الحسى هو مصدر المعرفة، وإلى اى حد يكون؟ ومما يجدر ذكره أن أفلاطون فى محاورة «تياتيتوس» قد رفض تعريف المعرفة بالإدراك الحسى؛ ومن المؤكد أن «أوكام» لم يعرف محاورة «تياتيتوس»، ولو قد عرفها لاختلف معها فى الرأى.

وهو يجيب بالإيجاب على السؤال القائل: «هل النفس الحاسة والنفس العاقلة متميزتان حقًا فى الإنسان؟»؛ يجيب على ذلك بالإيجاب، ولو أن البرهان على ذلك أمر عسير؛ ومن حججه على ذلك أننا قد نرغب فى شىء ما مدفوعين إلى ذلك بالشهوة، لكننا بالعقل نأباه: وإذًا فالشهوة والعقل ينتميان إلى ذاتين

مختلفتين؛ وحجة أخرى يسوقها، هى أن الإحساسات موجودة فى النفس الحاسة وجودًا ذاتيًا، لكنها ليست موجودة وجودًا ذاتيًا فى النفس العاقلة؛ كذلك يقول إلى النفس الحاسة ممتدة ومادية، أما النفس العاقلة فلا هى ممتدة ولا مادية؛ وهو هنا يستعرض أربعة اعتراضات ـ كلها لاهوتى[٦] ـ ويرد عليها؛ وربما كان الرأى الذى أخذ به «أوكام» فى هذا الموضوع غير ما كنا نتوقع منه؛ على أنه يوافق «القديس توما» ويخالف «ابن رشد» فى ظنه بأن لكل إنسان عقله الخاص به، وليس العقل الفردى شيئًا غير مشخص.

لقد كان ما كتبه «أوكام» مشجعًا على البحث العلمى، لإصراره على إمكان دراسة المنطق والمعرفة البشرية بغير رجوع إلى الميتافيزيقيا واللاهوت؛ وهو فى ذلك يقول إن أتباع أوغسطين قد أخطأوا فى افتراضهم بأن الأشياء لا يمكن معقوليتها والناس لا يمكن أن يعقلوا فى أول الأمر، ثم فى إضافتهم ضوءًا من «اللانهاية» لتصبح المعرفة ممكنة؛ وهو فى ذلك متفق مع «الأكوينى» وإن يكن قد اختلف عنه فى درجة الأهمية التى يلحقها بجوانب الموضوع، وذلك لأن «الأكوينى» كان قبل كل شىء من رجال اللاهوت، وأما «أوكام» فقد كان فيما يتعلق بالمنطق فيلسوفا علمانيًا قبل أن يكون شيئًا آخر.

وكان من شأن الموقف الذى اتخذه لنفسه، أن ازداد الباحثون فى المشكلات الجزئية ثقة بأنفسهم، مثال ذلك تابعه المباشر «نقولا الأورزمى» (مات ١٣٨٢) الذى كان يبحث فى نظرية الكواكب؛ ويعتبر هذا الرجل إلى حد ما ممهدًا الطريق لـ «كوبرنيق»؛ وقد بسط النظرية التى تجعل الأرض مركزًا للمجموعة الشمسية، والنظرية الأخرى التى تجعل الشمس مركزًا لتلك المجموعة، قائلا إن كلا من هاتين النظريتين تفسر جميع الحقائق المعروفة فى عصره، بحيث لم يكن هنالك وسيلة لتفضيل إحداهما على الأخرى.

لم يظهر بعد «وليم الأوكامى» أحد من الأسكولائيين الأعلام؛ ولم يعد الفلاسفة العظماء إلى الظهور من جديد، إلا فى الشطر الثانى من عهد النهضة الأوروبية.

الهوامش

(١) تلميذ الكندى، مات سنة ٩٥٠.

(٢) فلكى، ٨٠٥ ـ ٨٨٥.

(٣) انظر كتاب "Guillelmi de Ockham Opera Politica" مطبعة جامعة مانشستر، ١٩٤٠.

(٤) مثل Ailly, Gerson, Heytesbury, Swineshead.

(٥) لن أقف هنا لأنقد الطريقة التى استخدم بها «أوكام» هذه الألفاظ.

(٦) مثال ذلك: فى الفترة الواقعة بين «الجمعة الطيبة» و «يوم الفصح» هبطت روح المسيح إلى جهنم، بينما ظل جسده فى قبر «يوسف الأرمازى» فلو كانت النفس الحاسة متميزة من النفس العاقلة، فهل قضت النفس الحاسة للمسيح هذه الفترة فى جهنم أم فى القبر؟

الفصل الخامس عشر

أفول البابوية

لقد عمل القرن الثالث عشر على البلوغ إلى درجة التمام ببناء فلسفى ولاهوتى وسياسى واجتماعى، وهو بناء كانت عناصر كثيرة قد تناصرت على تركيبه شيئًا فشيئًا، وأول هذه العناصر هو الفلسفة اليونانية الخالصة، وبخاصة فلسفات فيثاغورس وبارمنيدس وأفلاطون وأرسطو؛ ثم جاءت تيارات عظيمة من المعتقدات الشرقية[1] نتيجة لغزوات الإسكندر؛ فقد استغلت هذه المعتقدات الشرقية ما كان هنالك من المذهب الأورفى ومن «أسرار» العقائد القديمة، فى تحويل نظرة العالم المتكلم باليونانية، ثم بعدئذ فى تحويل العالم المتكلم باللاتينية أيضًا؛ فالإله الذى يموت ويبعث؛ وأكل ما يزعمونه جسد الإله أكلاً مقدسًا؛ والعودة إلى حياة جديدة بولادة ثانية بفعل بعض الطقوس الدينية الشبيهة بالتعميد؛ كل ذلك قد أصبح جزءًا من اللاهوت فى أجزاء كبيرة من العالم الرومانى الوثنى؛ أضف إلى هذه الجوانب فلسفة أخلاقية تقوم على التحرر من عبودية الإنسان لشهوات جسده، وهى فلسفة تقشفية، على الأقل من الوجهة النظرية؛ وجاء من مصر وسوريا وبابل وفارس ذلك النظام الذى يفصل الكهنوت عن سائر الشعب العلمانى، ويجعل لرجال الكهنوت شيئًا من القوى السحرية، كما يتيح لهم التأثير فى مجرى السياسة تأثيرًا قويًا؛ وجاءت من تلك المصادر نفسها طائفة من الطقوس التى تدخل الروع فى النفوس، مما يتصل إلى حد كبير بالعقيدة فى حياة آخرة؛ ومن فارس بصفة خاصة جاءت ثنائية ترى فى العالم

معتركًا يصطرع فيه فريقان هائلان: الفريق الأول فريق الخير، يقف على رأسه «أهورا مزدا»، والفريق الثانى فريق الشر، وزعيمه «أهريمان»؛ وما السحر الأسود إلا ذلك الضرب من السحر الذى كان يشرف على فعله «أهريمان» وأتباعه فى عالم الأرواح؛ ولما تطور «أهريمان» كان منه «الشيطان».

واندمجت فى الفلسفة «الأفلاطونية الجديدة» هذه التيارات الهمجية من أفكار وأفعال، مع عناصر معينة من الحياة الهلينية؛ فقد كان اليونان قد طوروا فى المذهب الأورفى والفلسفة الفيثاغورية وفى بعض أجزاء من فلسفة أفلاطون، وجهات للنظر كان من اليسير أن تتحد مع تلك التى جاءت من الشرق؛ وربما كانت علة ذلك أن تلك الوجهات من النظر قد استعيرت من الشرق فى تاريخ أسبق من ذلك بزمن طويل؛ ثم بلغ تطور الفلسفة الوثنية ختامه على أيدى «أفلوطين» و «فورفوريوس».

غير أنه على الرغم من اصطباغ تفكير هؤلاء الرجال بصبغة دينية عميقة، فقد كان فكرهم لا يستطيع - بغير تحوير كبير - أو يوحى بديانة شعبية تكتسب قلوب الناس إليها؛ ففلسفتهم كانت عسيرة يشق فهمها على سواد الناس، كما كانت طريقتهم فى تخليص أنفسهم أمعن فى الروح العقلية من أن تستجيب لها العامة؛ وأدى بهم تحفظهم إلى الاستمساك بالديانة التقليدية فى اليونان، إلا أنه لم يكن لهم بد من تأويل تلك الديانة التقليدية تأويلاً يستند إلى الرمز، لكى يخففوا من حدة عناصرها اللا أخلاقية، ويوفقوا بينها وبين وحدانيتهم الفلسفية؛ فتدهورت الديانة اليونانية لعجزها على منافسة الديانات والطقوس الواردة فى الشرق؛ وعندئذ صمت رعاة معابدهم، ولم يستطع رجال الكهنوت أبدًا أن يكونوا من أنفسهم طبقة اجتماعية متميزة قوية؛ ولذلك كانت المحاولة التى أريد بها إحياء اليونانية مصطبغة بالروح العتيقة، مما كان سببًا فى إضعافها وفى تلوينها بلون التعمق العلمى الجاف، كما يتضح بصفة خاصة فى «الإمبراطور جوليان»؛ حتى يتبين فى جلاء منذ القرن الثالث أن ديانة أسيوية لابد آتية لتغزو العالم الرومانى؛ ولو أن الديانات المتنافسة إذ ذاك كانت كثيرة العدد، وكان يحتمل لكل منها على السواء أن تفوز بالنصر.

وجاءت المسيحية تؤلف بين عناصر من القوة استمدتها من مصادر مختلفة؛ فمن اليهود أخذت «كتابًا مقدسًا» ومذهبًا يقول بأن الديانات كلها ما عدا واحدة باطلة وشر؛ لكنها اجتنبت ما أخذ به اليهود من حضر العقيدة فى جنس بشرى بعينه لا تتعداه، كما اجتنبت كذلك مساوئ التشريع الموسوى؛ وكانت اليهودية فى عصورها الأخيرة قد عرفت بالفعل كيف تؤمن بحياة آخرة، غير أن المسيحيين هم الذين أضفوا على الجنة والنار صورة محددة المعالم، وبينوا بيانًا واضحًا وسائل بلوغ الجنة والخلاص من النار؛ وفى «عيد الفصح» المسيحى توحد «عيد الفصح اليهودى» مع الاحتفالات الوثنية الخاصة ببعث الإله، وتشربت المسيحية ثنائية الفرس، لكنها زادت على الفرس تأكيداً بأن مبدأ الخير فى النهاية ستكون له القوة التى لا تغلب، وكذلك أضافت إلى أقوال الفرس فى ذلك أن الآلهة الوثنية أتباع الشيطان؛ وكان المسيحيون بادئ ذى بدء لا يجارون معارضيهم فى الفلسفة أو فى الطقوس لكنها أخذت تكمل نقصها فى ذلك شيئًا فشيئًا؛ فكانت الفلسفة أول الأمر أكثر تقدمًا بين أشباه المسيحيين من الغنوسطيين، منها بين المسيحيين المتمسكين بحذافير دينهم؛ لكن المسيحيين منذ «أوريجن» فصاعداً، طفقوا يطورون لأنفسهم فلسفة بتحويرهم للأفلاطونية الجديدة؛ وكذلك كانت الطقوس عند المسيحيين الأولين يكتنفها بعض الغموض، لكنه ما جاء عصر «القديس أمبروز» . على أكثر تقدير . حتى أصبحت طقوس المسيحية تروع النفوس أبلغ روعة؛ وأخذت المسيحية عن الشرق قوة الكنهة واستقلالهم طبقة متميزة عن الشعب لكن هذين الجانبين أخذا يزدادان قوة بفضل ما اصطنعوه من أساليب الإدارة فى «الكنيسة»، وهى أساليب مدينة بالشىء الكثير إلى دربة الإمبراطورية الرومانية وخبرتها؛ فاندمج فى «الكنيسة الكاثوليكية» العهد القديم، وديانات الأسرار والفلسفة اليونانية، والأساليب الرومانية فى الإدارة؛ اندمجت فيها كل هذه العناصر فأكسبتها قوة لم يعد لها فيها أى نظام اجتماعى فيما مضى.

وتطورت «الكنيسة الغربية» . كما تطورت روما القديمة . من جمهورية إلى ملكية، ولو أن تطورها هذا جاء بخطوات أبطأ بها وقد رأينا مراحل النمو التى اجتازتها السلطة البابوية، من «جريجورى الأكبر» إلى الهزيمة النهائية التى منيت

بها «هوهنستاوفن» فى الحروب التى نشبت بين الجلفيين Guelfs و الغيبليين Ghi-bellines؛ ورأينا طريق النمو وهو يجتاز مراحله الوسطى، على أيدى نقولا الأول، وجريجورى السابع، وإنوسنت الثالث؛ وحدث خلال تلك الفترة نفسها أن ازدادت الفلسفة المسيحية خصوبة بما أضيف إليها من عناصر جاءتها باتصالها بالقسطنطينية والمسلمين؛ وقد كانت حتى ذلك العهد فلسفة أوغسطينية، وبالتالى كانت فلسفة أفلاطونية إلى حد كبير؛ أما أرسطوا فلم يعرف للغرب معرفة تكاد تكون كاملة إلا فى القرن الثالث عشر؛ وكان لـ «ألبرت الكبير» و«توما الأكوينى» فضل غرسه فى عقول العلماء غرساً جعله عندهم المرجع الأعلى بعد الكتاب المقدس والكنيسة؛ ولبثت لأرسطو هذه المكانة إلى يومنا هذا بين الفلاسفة الكاثوليك؛ ولا يسعنى إلا أن أرى أن استبدال ارسطو بأفلاطون والقديس أوغسطين كان خطأ من وجهة النظر المسيحية؛ ذلك لأن مزاج أفلاطون كان أكثر تديناً من مزاج أرسطو؛ وكانت الديانة المسيحية قد لاءمت بين نفسها وبين الفلسفة الأفلاطونية منذ البداية تقريباً، فقد كان من بين تعاليم أفلاطون أن المعرفة لا تأتى عن طريق الإدراك الحسى، وإنما هى ضرب من الإدراك العقلى الذى يأتى عن طريق التذكر لما قد كان معلوماً من قبل؛ أما أرسطو فهو أقرب جداً إلى الفيلسوف التجريبى الذى يعتمد فى تحصيل المعرفة على الحواس؛ وكان القديس توما هو الذى مهد السبيل إلى العودة من الأحلام الأفلاطونية إلى المشاهدة العلمية، ولو أنه لم يقصد عمداً إلى هذه الغاية إلا على نحو ضئيل.

وكانت الأحداث الخارجية أعمق أثراً من الفلسفة فى تحلل البناء الكاثوليكى الذى بدأ يدب منذ القرن الثالث عشر؛ فقد غزا اللاتينيون الإمبراطورية البيزنطية سنة ١٢٠٤، ولبثت فى أيديهم حتى سنة ١٢٦١؛ وكانت ديانة حكومتها خلال تلك الفترة كاثوليكية لا يونانية؛ وأما بعد سنة ١٢٦١ فقد ضاعت القسطنطينية من البابا ضياعاً لا رجعة لها بعده، على الرغم من الاتحاد الشكلى الذى حدث فى «فرارا» سنة ١٤٣٨؛ وتبين أن هزيمة الإمبراطورية الغربية فى صراعها مع البابوية، لا تفيد «الكنيسة» شيئاً، وذلك لقيام الملكيات القومية فى

فرنسا وإنجلترا؛ إذ لبث البابا خلال الشطر الأكبر من القرن الرابع عشر، أداة فى يدى ملك فرنسا من الوجهة السياسية؛ وأهم من هذه الأسباب سبب آخر. وهو نشأة طبقة غنية من التجار، وازدياد المعرفة عند أفراد الشعب من غير رجال الدين؛ وإنما نشأت الطبقة الغنية من التجار أول ما نشأت، وازدادت المعرفة عند أفراد الشعب من غير رجال الدين أول ما ازدادت، فى إيطاليا، ولبث الأمر فى هذين الجانبين أكثر تقدمًا فى تلك البلاد منه فى سائر أجزاء الغرب، حتى منتصف القرن السادس عشر؛ فكانت مدن إيطاليا الشمالية أغنى بدرجة كبيرة. خلال القرن الرابع عشر. من سائر المدن فى الشمال؛ وكان عدد العلماء من غير رجال الدين. خصوصًا فى القانون والطب. يزداد زيادة مطردة؛ وكانت تسرى فى تلك المدن روح الاستقلال التى كان لابد لها أن تتجه بعداوتها نحو البابا، مادام الإمبراطور لم يعد لها خطرًا يتهدد كيانها؛ غير أن هذه الحركات نفسها كانت موجودة فى غير المدن الإيطالية. ولو أنها وجدت هنالك بدرجة أضعف مما كانت عليه فى المدن الإيطالية؛ فمدن «الفلاندر» قد صادفت ازدهارًا، كالذى صادفته كذلك مدن «هانز»؛ وكانت تجارة الصوف فى إنجلترا مصدرًا للثروة؛ وكان ذلك العصر عصرًا اشتدت فيه بدرجة كبيرة تلك الاتجاهات التى يمكن أن نسميها بالاتجاهات الديمقراطية، بشىء من التجوز فى التسمية؛ وكانت الميول القومية أشد من الاتجاهات الديمقراطية، على ما كانت عليه هذه الاتجاهات من الشدة؛ فقد تبدت البابوية فى أعين الناس إلى حد كبير مؤسسة جابية للضرائب، وذلك بعد أن اصطبغت بصبغة دنيوية قوية؛ ورأى معظم الأقطار أن الموارد الضخمة التى كانت تسلبها البابوية إياها، أولى بها أن تحبس فى حدود بلادها؛ ولم يعد للبابوية، بل لم تعد البابوية تستحق ما كانت تتميع به من سلطان معنوى أكسبها فيما قبل نفوذًا؛ فإن كان من المستطاع للقديس «فرانس» أن يعمل فى وفاق مع إنوسنت الثالث وجريجورى التاسع، فما جاء القرن الرابع عشر حتى وجد الرجال الممتازون بإخلاصهم فى جهدهم ألا مناص من التصادم مع البابوية.

ومع ذلك فهذه الأسباب التى عملت على تدهور البابوية لم تكن بادية فى أوائل القرن، حتى لقد طالب البابا «بونفس الثامن» فى النشرة البابوية التى يطلق

عليها «unam Sanctam وحدانية التقديس» بمطالب أكثر تطرفًا مما طالب به أى بابا من البابوات السابقين؛ وفى سنة ١٣٠٠ أقام عيدًا أباح فيه للكاثوليك جميعًا ممن زاروا روما وقاموا فيها بحفلات معينة، أن يفعلوا ماشاءوا بغير قيود؛ فكان من جراء ذلك أن تدفقت مبالغ جسيمة من المال فى خزائن الكنيسة وفى جيوب الشعب الرومانى؛ وكان مثل هذا العيد (اليوبيل) يقام كل مائة سنة، لكن الكسب المترتب على إقامة ذلك العيد قد بلغ من الجسامة حدًا جعلهم يقصرون الأمد بحيث جعلوه خمسين عامًا فقط، ثم قصروا الأمد مرة أخرى فجعلوه خمسة وعشرين عامًا؛ وهذا هو الأمد الذى لا يزال معمولاً به حتى عصرنا الحاضر؛ وقد أتاح يوبيل سنة ١٣٠٠ - وهو اليوبيل الأول - فرصة للبابا أن يظهر فى أوج ازدهاره، ولذلك فقد يكون من المناسب اتخاذه تاريخًا لبدء تدهور البابوية.

كان «بونفس الثامن» إيطاليًا، ولد فى «أنانيى»، وحدث له أن حوصر فى «برج لندن» أثناء مقامه فى إنجلترا نيابة عن البابا، ليؤيد هنرى الثالث ضد البارونات الثائرين؛ لكن ابن الملك - وهو الذى أصبح فيما بعد إدوارد الأول - أنقذه سنة ١٢٦٧؛ وكان قد تكون بالفعل فى أيامه حزب قوى فى الكنيسة من الفرنسيين، فعارض الكرادلة الفرنسيون فى انتخابه؛ ونشب بينه وبين الملك الفرنسى فليب الرابع، خلاف عنيف حول هذه المشكلة؛ وهى: هل للملك الحق فى فرض الضرائب على رجال الدين الفرنسيين؟ وكان «بونفس» موغلاً فى التحزب لأنصاره، كما كان مسرفًا فى حبه لجمع المال؛ ولذا اشتدت به الرغبة فى أن يحتفظ لنفسه بالرقابة على أكبر عدد ممكن من الموارد المالية؛ واتهم بالزندقة، وربما كان اتهامه على أساس صحيح؛ والظاهر أنه كان من أتباع ابن رشد، فلم يؤمن بخلود الروح؛ ولقد بلغ عراكه مع ملك فرنسا من الحدة ما جعل الملك يبعث له بقوة تلقى عليه القبض، تمهيدًا لخلعه بقرار من «مجلس عام»، فأمسكوا به فى «أنانى» لكنه فر إلى روما حيث مات، ولم يجرؤ بابا بعد ذلك على معارضة ملك فرنسا.

ومضت فترة وجيزة جدًا بعد ذلك، ثم انتخب الكرادلة سنة ١٣٠٥ رئيس أساقفة بوردو الذى أطلق على نفسه اسم «كلمنت الخامس»؛ وكان من أهل

جاسكون، ولم يتهاون قط فى تمثيله للحزب الفرنسى فى الكنيسة؛ ولم يحدث له إبان توليه البابوية أن ذهب إلى إيطاليا أبدًا؛ فقد توج فى ليون، وفى سنة ١٣٠٩ استقر فى أفنيون، حيث أقام البابوات ما يقرب من سبعين عامًا؛ وعبر «كلمنت الخامس» عن تحالفه مع ملك فرنسا، بأن شاركه فى مقاومة «فرسان المعبد»؛ وكان كلاهما فى حاجة إلى مال أما البابا فقد احتاج مالاً بسبب انغماسه فى التعصب لذوى قرباه وأنصاره، وأما فيليب فقد احتاجه لحروبه مع الإنجليز، وللثورة الفلمنكية، وللنفقات التى اقتضتها حكومته وقد أخذ نشاطها يزداد ازديادًا مضطردًا؛ فبعد أن نهب أصحاب الأموال فى لمبارديا، واضطهد اليهود اضطهادًا ابتز منهم كل ما أمكن الحصول عليه، عن له أن يستولى بمعونة البابا على الأراضى الفسيحة التى كان «فرسان المعبد» يملكونها فى فرنسا، فضلاً عما كان فى أيديهم من رءوس المال؛ فدبرت لذلك خطة، وهى أن تكشف الكنيسة عن زندقة زل فيها «فرسان المعبد» بحيث تقع أملاكهم غنيمة يقتسمها الملك والبابا؛ وقبض على كل «فرسان المعبد» البارزين فى فرنسا، قبض عليهم فى يوم معلم من عام ١٣٠٧، ووجهت إليهم جميعًا قائمة من الأسئلة المهمة؛ وأنزل بهم من ضروب التعذيب ما جعلهم يعترفون بأنهم ناصروا الشيطان واقترفوا غير ذلك من الآثام البشعة؛ وانتهى الأمر سنة ١٣١٣ بأن ألغى البابا تلك الهيئة، وصودرت أملاكها كلها؛ وخير وصف لهذه الإجراءات تجدها فى كتاب «تاريخ محاكم التفتيش» لمؤلفه Henry C. Lea الذى قام بأبحاث وافية، انتهت به إلى النتيجة الآتية، وهى أن التهم الموجهة «لفرسان المعبد» كانت لا تعتمد على أساس إطلاقًا.

ففى حالة «فرسان المعبد» اتفقت المصالح المالية عند البابا وعند الملك على السواء؛ لكن مصالحهما تعارضت فى معظم الحالات التى وقعت فى أكثر أجزاء البلاد المسيحية؛ وفى عهد «بونفس الثامن» تمكن فيليب الرابع من اكتساب تأييد أصحاب الأراضى (بما فى ذلك أراضى الكنيسة نفسها) وذلك فى منازعاته مع البابا حول مسألة الضرائب؛ فلما أصبح البابوات خاضعين من الوجهة السياسية لفرنسا، تحتم أن يكون الملوك المعادون لملك فرنسا معادين للبابا؛ وأدى ذلك إلى حمالة الإمبراطور لـ «وليم الأوكامى» و «مارسيليو البادوى» كما أدى بعد ذلك بفترة وجيزة إلى حماية «يوحنا الفونطى» لـ «ويكليف».

وكان الأساقفة بصفة عامة على أتم خضوع البابا فى ذلك الحين؛ وأخذت تزداد شيئًا فشيئًا نسبة من يعينهم هو من الأساقفة تعيينًا فعليًا. وكذلك خضعت له طوائف الأديرة وجماعة الدومنيكان؛ ولم يحتفظ بشىء من روح الاستقلال إلا جماعة الفرانسسكان؛ فأدى ذلك إلى نزاع هذه الطائفة مع يوحنا الثانى والعشرين على النحو الذى أسلفنا ذكره حين تعرضنا لـ «وليم الأوكامى»؛ وحدث إبان هذا النزاع أن حمل «مارسيليو» الإمبراطور على السير إلى روما، حيث توجه الشعب هناك بتاج الإمبراطورية؛ وعندئذ انتخب بابا معارض من بين جماعة الفرانسسكان، حيث أعلن الشعب خلع يوحنا الثانى والعشرين؛ ومع ذلك فما أنتج هذا كله سوى الحط من شأن البابوية بصفة عامة.

اتخذت الثورة على السيادة البابوية صورًا مختلفة فى البلاد المختلفة؛ ففى بعض الأحيان ارتبطت تلك الثورة بالروح القومية فى تعيين الملك؛ وفى بعض الأحيان الأخرى ارتبطت بجزع المتزمتين فى الدين لما رأوه فى حاشية البابا من فساد وانغماس فى الشئون الدنيوية؛ «وارتبطت الثورة فى روما نفسها بديمقراطية سوقية؛ إذ حاولت روما لفترة من الزمن؛ فى عهد كلمنت السادس (١٣٤٢-٥٢) أن تحرر نفسها من البابا الغائب، وكان ذلك بزعامة رجل نابه هو «هولاك دى رينتسى» فقد عانت روما لا من حكم البابوات وحدهم، بل عانت كذلك من الطبقة الأرستقراطية المحلية التى واصلت الفوضى التى كانت قد حطت من جلال البابوية فى القرن العاشر؛ والحق أن البابوات ما فروا إلى أفنيون إلا لأسباب، من بينها أن يتخلصوا من فوضى الأشراف الرومان؛ وكانت ثورة «رينتس» - وهو ابن صاحب حان - متجهة بادئ ذى بدء نحو الأشراف وحدهم، ولذا وجد فى ثورته تأييدًا من البابا، وقد استطاع ان يثير حماسة الشعب إلى حل جعل الأشراف يلوذون بالفرار (١٣٤٧) وصادف «رينتسى» هذا إعجابًا لدى «بترارك» الذى نظم نشيدًا فى تكريمه، وراح يستحثه على مواصلة عمله العظيم الشريف؛ وقد اتخذ لنفسه لقبًا فأسمى نفسه المدافع عن حقوق الشعب، وأعلن سيادة الشعب الرومانى على الإمبراطورية، والظاهر أنه تصور هذه السيادة على نحو ديمقراطى، لأنه دعا ممثلين من المدن الإيطالية ليجتمعوا

على شىء يشبه مجالس النواب؛ غير أن النجاح الذى أصابه أثار فى نفسه أوهام العظمة؛ وكان هنالك فى ذلك الحين . كما هى الحال فى أحيان أخرى كثيرة . رجلان يتنافسان على حق السيادة فى الإمبراطورية، فدعاهما «رينتسى» معًا، ودعا معهما «الناخبين»، ليجتمعوا أمامه اجتماعًا يفصل فى الأمر؛ فكان من الطبيعى أن يؤدى هذا إلى تألب المطالبين بالإمبراطورية معًا عليه، وإلى تألب البابا كذلك، لأنه رأى أن حق الفصل فى هذه الأمور من شأنه وحده؛ وقبض البابا عى «رينتسى» (١٣٥٢) وزجه فى السجن عامين، حتى مات «كلمنت السادس» وعندئذ أطلق سراحه وعاد إلى روما، حيث استعاد سلطانه لبضعة أشهر؛ لكن منزلته عند الشعب هذه المرة لم تكن طويلة الأمد، وانتهى أمره باغتياله على أيدى الغوغاء؛ وكتب «بايرون» . كما كتب پتراك . قصيدة فى الثناء عليه.

وتبين فى جلاء أنه لو أرادت البابوية أن تظل على راس الكنيسة الكاثوليكية كلها، بحيث يكون لها نفوذ فعال، فلا مندوحة لها عن تحرير نفسها من اعتمادها على فرنسا، وذلك بعودتها إلى روما؛ أضف إلى ذلك أن الحروب الإنجليزية الفرنسية التى عانت فيها فرنسا أقسى الهزائم، قد جعلت فرنسا موطنًا غير آمن؛ ولذلك ذهب «إربان الخامس» إلى روما سنة ١٣٦٧؛ غير أن السياسة الإيطالية كانت معقدة على نحو لم يستطع معه مسايرتها، فما لبث أن عاد إلى أفنيون قبيل وفاته؛ وكان البابا الذى تلاه، وهو «جريجورى الحادى عشر» أمضى منه عزيمة؛ فكانت العداوة لرجال الدين الفرنسيين قد مالت بمدن إيطالية كثيرة . خصوصًا فلورنسة . إلى مناهضة البابا مناهضة عنيفة؛ فلما عاد جريجورى إلى روما، وعارض الكرادلة الفرنسيين، بذل بذلك كل ما فى مستطاعه إنقاذًا للموقف، ومع ذلك فقد تبين . عند موته . أن الفريقين الفرنسى والرومانى فى مجمع الكرادلة يستحيل أن يتحدا فى وجهة النظر؛ انتخب بابا إيطالى هو «بارتلوميو پرينانو» بناء على رغبة الفريق الرومانى، واتخذ لنفسه اسم «إربان السادس»؛ غير أن طائفة من الكرادلة أعلنت أن انتخابه باطل، وراحت تنتخب «روبرت الجنوى» الذى كان ينتمى إلى الفريق الفرنسى، فاتخذ لنفسه اسم «كلمنت السابع» وأقام فى أفنيون.

هكذا بدأ «الانقسام الأعظم» الذى ظل قائمًا نحو أربعين عامًا؛ واعترفت فرنسا طبعًا بالبابا المقيم فى أفنيون، واعترف أعداء فرنسا بالبابا الرومانى؛ وكانت أسكتلندة عدوة لإنجلترا، وإنجلترا عدوة لفرنسا؛ ولذا اعترفت أسكتلندة ببابا أفنيون؛ وانتخب كل من البابوين كرادلة من أنصاره، وكلما مات هذا البابا أو ذاك، أسرع كرادلته إلى انتخاب خلفه؛ وهكذا لم يكن ثمة سبيل لالتئام هذا الانقسام إلا بإقامة سلطة أعلى من البابوين معًا؛ ومن الواضح أنه لابد لأحد البابوين أن يكون انتخابه مشروعًا، ولذا لزم أن يكون هنالك سلطة أعلى من البابا «الشرعى»، ولم يكن ثمة حل للإشكال سوى أن توضع هذه السلطة فى يد «مجلس عام»؛ وذهبت جامعة باريس بزعامة «جرسون» إلى نظرية جديدة مؤداها أن يعطى حق المبادرة فى التصرف إلى «مجلس» فأيد هذه النظرية الملوك العلمانيون الذين رأوا مصلحتهم لا تتفق مع وجود هذا الانقسام؛ وأخيرًا عقد «ومجلس» سنة ١٤٠٩ فى مدينة بيزا، غير أنه منى بالفشل الذريع، إذ أعلن خلع البابوين معًا على أساس الزندقة والانقسام وانتخب بابا ثالثًا لم يلبث أن مات؛ وانتخب كرادلته خلفًا له رجلاً كان فيما مضى قرصانًا، اسمه «بالدسارى كوسا» فاتخذ لنفسه اسم يوحنا الثالث والعشرين»، وعلى هذا النحو كانت النتيجة النهائية هى أن أصبح هنالك بابوات ثلاثة بدل اثنين، والبابا الثالث الذى أريد به الوصول إلى حل وسط، كان معروفًا بسلوكه الشائن، وبدا الموقف عندئذ أبعد عن الأمل فى الحل مما كان فى أى وقت مضى.

لكن أنصار هذه الحركة التى أرادت التوفيق، لم يستسلموا لليأس، فعقد مجلس آخر فى كنستانس سنة ١٤١٤ وأخذ فى العمل الجاد، فقرر أولاً أن البابوات ليس فى وسعهم حل المجالس، ولابد لهم أن يخضعوا فى بعض الأمور؛ وكذلك قرر أن البابوات فى المستقبل، محتوم عليهم أن يعقدوا «مجلسًا عامًا» مرة كل سبع سنوات؛ وخلع «يوحنا الثالث والعشرين» وحمل البابا الرومانى على الاستقالة؛ وأما بابا أفنيون فقد رفض الاستقالة، فلما مات، عمل ملك أرجون على انتخاب غيره خلفًا له، غير أن فرنسا - التى كانت عندئذ تحت رحمة إنجلترا - رفضت أن تعترف به، وأخذ حزبه يتضاءل شيئًا فشيئًا، حتى انتهى به

الأمر إلى الزوال؛ وأخيرًا لم تكن هناك معارضة للبابا الذى انتخبه «المجلس»، وهو البابا الذى انتخب سنة ١٤١٧، واتخذ لنفسه اسم «مارتن الخامس».

ولم تكن ثمة ما يؤخذ على هذه الإجراءات، على خلاف المعاملة التى عومل بها «هس» التلميذ البوهيمى لـ «وكلف»؛ إذ احضروه إلى «كونستانس» على عهد منهم بأن يؤمنوه الخطر؛ لكنه لم يكد يصل إليها حتى وجهت إليه التهم، وحكم عليه بالموت حرقًا؛ وكان «وكلف» قد جاءته منيته على صورة طبيعية، غير أن «المجلس» أمر بإخراج عظامه من قبرها لإلقائها فى النار؛ وكان مؤيدو الحركة التى حاولت التوفيق بين الطرفين، شديدى الرغبة فى تنزيه أنفسهم عن كل ريبة تمس ثبات عقيدتهم.

نجح «مجلس كونستانس» فى درء الانقسام، لكنه كان يؤمل فى شىء أكثر من هذا بكثير، كما كان يرجو أن يستبدل ملكية دستورية بالاستبداد البابوى؛ وكان «مارتن الخامس» قد أكثر من وعوده قبل انتخابه، حتى إذا ما تم انتخابه، أنجز بعض وعوده تلك، ونكث بعضها الآخر؛ فكان قد وافق على المرسوم الذى يقضى بعقد المجلس مرة كل سبع سنوات، ومازال إلى النهاية منفذًا لذلك المرسوم؛ فلما حل «مجلس كونستانس» سنة ١٤١٧، دعى إلى الاجتماع مجلس آخر سنة ١٤٢٤، ولو أنه لم يتمخض عن شىء ذى خطر، ثم دعى آخر سنة ١٤٣١ للاجتماع فى مدينة «بازل»؛ وفى هذه اللحظة عينها مات «مارتن الخامس» وجاء خلفه «يوجينيوس الرابع» فلبث طوال بابويته فى صراع حاد مع رجال الإصلاح الذين أمسكوا بزمام «المجلس، فحل «المجلس» لكن المجلس رفض أن يعد نفسه محلولاً: وفى سنة ١٤٣٣ استسلم البابا حينًا، لكنه عاد سنة ١٤٣٧ إلى حله من جديد؛ ورغم ذلك فقد لبث المجلس معقودًا حتى سنة ١٤٤٨، وعندئذ أصبح الأمر جليًا لكل إنسان بأن البابا قد ظفر فى هذه المعركة بنصر كامل؛ وذلك لأن «المجلس» فى سنة ١٤٣٩ كان قد نفر النفوس بإعلانه خلع البابا وانتخابه بابا آخر يعارضه (وكان هذا آخر البابوات المعارضين فى التاريخ)؛ ولو أن هذا البابا المعارض قد استقال من منصبه فور تنصيبه؛ وفى السنة نفسها كسب «يوجينيوس الرابع» سمعة أدبية بعقده «مجلسًا» خاصًا به فى مدينة «فرارا» حيث خضعت الكنيسة

اليونانية لروما خضوعًا اسميًا. مدفوعة إلى ذلك بخوفها الشديد من الأتراك؛ وهكذا خرجت البابوية ظافرة من الوجهة السياسية، لكنها خسرت خسارة جد عظيمة فى قدرتها على بث روح الاحترام الأدبى لها فى نفوس الناس.

ويمثل «وكلف» (حوالى ١٣٢٠ - ٨٤) بحياته وتعاليمه، كيف تناقصت سلطة البابوية فى القرن الرابع عشر؛ فقد كان يخالف الأسكولائيين السابقين له، فى أنه كان قسيسًا علمانيًا، لا راهبًا ولا زاهدًا متجولاً؛ وكانت له سمعة عظيمة فى اكسفورد، حيث نال إجازة الدكتوراه فى اللاهوت سنة ١٣٧٢، لبث حينًا قصيرًا عميدًا لكلية «باليول» وكان آخر الأسكولائيين النابهين فى اكسفورد؛ وأما باعتباره فيلسوفًا فلم يكن تقدميًا، فهو واقعى أميل إلى الأفلاطونية منه إلى الأرسطية، وذهب إلى أن أوامر الله لا تأتى جزافًا كما ظن فريق من المفكرين؛ وليس العالم الواقع فعلاً بواحد من عدة عوالم ممكنة، بل هو العالم الوحيد الممكن، مادام الله لا يسعه إلا أن يختار ما هو أفضل؛ وليست هذه الآراء كلها هى التى جعلت «وكلف» يستوقف النظر؛ بل لم تكن هذه الآراء ـ فيما يظهر ـ هى التى أثارت أكثر اهتمامه، لأنه انسحب من أكسفورد لكى يحيا حياة رجل من رجال الكنيسة فى الريف؛؛ فقضى العشرة الأعوام الأخيرة من حياته راعيًا لكنيسة «لوتروورث» بتعيين من الملك، ومع ذلك فقد ظل يحاضر فى أكسفورد.

وإنما يستوقف النظر من «وكلف» هذا البطء الشديد فى تطوره، ففى سنة ١٣٧٢، حين كان عمره خمسين عامًا أو يزيد، لم يزل أورثوذكسيا، ويظهر أنه لم ينقلب زنديقًا إلا بعد هذا التاريخ؛ ويبدو أنه لم يندفع إلى الزندقة إلا بقوة مشاعره الخلقية. كعطفه على الفقراء وفزعه من سلوك رجال الكنيسة الأغنياء بانغماسهم فى أمور الدنيا؛ وكانت مهاجمته للبابوية بادئ ذى بدء سياسية وخلقية، لا مذهبية؛ ولم يتطور أمره إلى ثورة أوسع نطاقًا إلا بالتدريج البطئ.

وبدأ انسلاخ «وكلف» عن الأرثوذكسية سنة ١٣٧٦، بسلسلة من المحاضرات ألقاها فى أكسفورد «فى السيادة المدنية» وفيها عرض النظرية القائلة بأن التقوى وحدها هى التى تبيح لصاحبها حق السيادة والملكية، وأن رجال الدين غير الأتقياء لا يكون لهم مثل هذا الحق؛ وأن السلطة المدنية هى التى ينبغى أن يكون

لها الكلمة الفاصلة فى «هل يحتفظ رجل الكنيسة بأملاكه أو لا يحتفظ بها» ومن تعاليمه أيضًا أن الملكية قد نتجت عن الخطيئة ولم يكن للمسيح أو حوارييه ملك، ولا يجوز لرجال الكنيسة أن يملكوا شيئًا؛ فجاءت هذه التعاليم مسيئة إلى رجال الدين جميعًا إلا الزاهدين المتجولين؛ ومع ذلك فقد أيدتها الحكومة الإنجليزية لما كان يستولى عليه البابا من إنجلترا من ضريبة فادحة؛ فكان الرأى القائل بأن المال لا ينبغى أن يخرج من إنجلترا إلى البابا، رأيًا يخدم صالح البلاد؛ لاسيما حين كان البابا خاضعًا لفرنسا، وكانت إنجلترا مع فرنسا فى قتال؛ ولذلك ربط «يوحنا الغونطى» الذى كانت السلطة فى يديه لما كان «رتشارد الثانى» لم يزل قاصرًا، ربط أواصر الصداقة بينه وبين «وكلف» وأطال أمدها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً؛ وراح «جريجورى الحادى عشر» من الناحية الأخرى يوجه الاتهام إلى ثمان عشرة نقطة مما ورد فى محاضرات «وكلف»، قائلاً إنه استقاها من «مارسيليو الپادوى»؛ وطلب من «وكلف» أن يحضر لمحاكمته أمام محكمة من الأساقفة، لكنه لقى الحماية من الملكة ومن عامة الناس، ورفضت جامعة أكسفورد أن تخضع لقرارات البابا فى أستاذها (فقد آمنت الجامعات الإنجليزية بحرية البحث العلمى حتى فى ذلك العهد البعيد).

وفى الوقت نفسه مضى «وكلف». إبان الفترة الواقعة بين عامى ١٣٧٨ و ١٣٧٩ . فى كتابته للرسائل العلمية التى أخذ فيها بأن الملك هو راع يمثل الله، وأن الأساقفة خاضعون له؛ ولما جاء الانقسام الأعظم، تطرف فى الرأى أكثر من ذى قبل، فاتهم البابا بأنه مخالف لتعاليم المسيح، قائلاً بأن قبول «هبة قسطنطين» قد جعلت كل البابوات بعدئذ مارقين على الدين؛ وترجم النسخة الشعبية من الإنجيل إلى الإنجليزية، وأنشأ جماعة «القساوسة الفقراء» وكانوا من العلمانيين (وبهذا الفعل أغضب الزاهدين المتجولين بعد أن كانوا يناصرونه)، واستخدم «القساوسة الفقراء» وعاظًا جوالين، يتجهون برسالتهم إلى الفقراء خاصة؛ وأخيرًا هاجم السلطة الكهنوتية، مهاجمة أدت به إلى إنكار تحول القربان إلى لحم المسيح ودمه، حتى لقد قال عن هذا التحول إنه خداع وحماقة كافرة؛ وهاهنا أمره «يوحنا الغونطى» بالتزام الصمت.

وازداد الأمر صعوبة بالنسبة إلى «وكلف» حين نشبت «ثورة الفلاحين» سنة ١٣٨١ بزعامة «وات تايلر»؛ فليس ثمة شاهد واحد على أنه أيدها تأييدًا فعالاً، لكنه كذلك لم يشأ أن يناهضها، كما ناهض لوثر ثورة شبيهة بها وفى مثل ظروفها؛ ومما زاد الأمر ربكة أن «چون بول John Ball». ذلك القسيس الاشتراكى الذى خلع عن نفسه مسوح القساوسة. قد أبدى إعجابًا بـ «وكلف» لكنه لابد أن يكون قد وصل إلى آرائه عن غير طريق «وكلف» بدليل أنه أخرج حظيرة الكنيسة حين كان «وكلف» لايزال متمسكًا بأورثوذكسيته؛ فآراء «وكلف» الاشتراكية. ولو أن «القساوسة الفقراء» قد بذروا بذورها بغير شك. لم تصدر عنه إلا باللغة اللاتينية وحدها، بحيث لم تكن فى متناول الفلاحين وهى فى نصها الأصلى.

وإنه لما يدهشنا الا يكون «وكلف» قد تعرض لعذاب أشد مما تعرض له، بسبب آرائه ومناشطه فى سبيل الديمقراطية؛ فقد وقفت جامعة أكسفورد إلى جانبه تؤيده ضد الأساقفة أطول مدة ممكنة؛ ولما هاجم مجلس اللوردات وعاظه الجوالين، أبى مجلس العموم أن يوافقه على مهاجمته؛ ولاشك أنه لو طالت الحياة بـ «ؤكلف» لتجمعت أسباب السخط عليه، لكنه حين مات سنة ١٣٨٤ لم يكن قد اتهم بعد اتهامًا رسميًا، ومات فى «لوتروورث» حيث فاضت روحه؛ وظلت عظامه راقدة فى سكونها، حتى جاء «مجلس كونستانس» فأمر بإخراجها من قبرها لإحراقها.

ولحق الاضطهاد الشديد بأتباعه فى إنجلترا. وهم اللولارديون حتى أزيلوا من الوجود بحيث لم يبق منهم بقية تذكر، لكنه لما كانت زوجة رتشارد الثانى بوهيمية، فقد عرفت تعاليمه فى بوهيميا، حيث تابعه فيها تلميذه «هس» ولبثت تلك التعاليم قائمة فى بوهيميا. رغم الاضطهاد. حتى جاء الإصلاح الدينى، وظلت الثورة على البابوية راسخة فى أفئدة الناس فى إنجلترا. ولو أنها اندست فى طوايا الأفئدة فلا تظهر. فكانت هنالك تهيئ التربة الصالحة لقيام البروتستنتية.

وظهرت إبان القرن الخامس عشر عوامل أخرى مختلفة، عاونت تدهور البابوية على إحداث تغير سريع جدًا فى عالمى السياسة والثقافة؛ فالبارود قد

زاد من قوة الحكومات المركزية على حساب الأشراف الإقطاعيين؛ وحدث فى فرنسا وفى إنجلترا أن تحالف لويس الحادى عشر وإدوارد الرابع مع الطبقة الوسطى الغنية التى ساعدتهما على إخماد الفوضى الضاربة بين جماعة الأرستقراطيين؛ وكانت إيطاليا ـ حتى أواخر القرن ـ بمنجاة إلى حد كبير من الجيوش الشمالية، فازدادت بخطى سريعة فى ثروتها وثقافتها معًا؛ وكانت الثقافة الجديدة فى صميمها وثنية، تمجد اليونان والرومان وتزدرى العصور الوسطى؛ وقام فن العمارة وأسلوب الكتابة على نسق النماذج القديمة؛ ولما استولى الأتراك على القسطنطينية ـ وهى آخر ما بقى من آثار القديم ـ فر جماعة من اليونان إلى إيطاليا، حيث رحب بمقدمهم هناك أنصار الثقافة الإنسانية؛ وظهر «ڤاسكوداجاما» و «كولمبس» فوسعا من نطاق العالم، كما ظهر «كوبرنيق» فوسع من آفاق السماء؛ ونبذت «هبة قسطنطين» على انها أسطورة من خلق الخيال، وقتلها البحث العلمى قتلاً بازدرائه إياها؛ وعاون البيزنطيون فى تعريف الناس بأفلاطون ـ لا فى صورته التى يظهر بها لدى أنصار الأفلاطونية الجديدة ولدى أوغسطين فحسب ـ بل فى صورته المستمدة من كتابته الأصلية؛ ولم تعد هذه الدنيا التى نعيش فيها توصم بأنها وادٍ زاخر بالدموع، ومكان يجتازه المسافرون فى رحلة مؤلمة إلى العالم الأخر؛ إنما بدت هذه الدنيا مكانًا يتيح الفرصة للتمتع باللذائذ الوثنية، كما يهئ مجالاً للشهرة وللجمال وللمغامرة؛ وهكذا دفنت قرون طويلة من الزهد، دفنت فى طوايا النسيان بفضل ثورة هاجت فيها عوامل الفن والشعر والمتعة؛ ولو أن العصور الوسطى لم تمت بغير كفاح حتى فى إيطاليا؛ فقد ولد «ساڤونا رولا» و «ليوناردو» فى عام واحد؛ لكن المفازع القديمة لم تعد فى معظم الحالات على ما كانت عليه من بث الفزع فى النفوس؛ ووجد الناس نشوة مسكرة فى الحرية الجديدة؛ نعم إن نشوة السكر لم تكن لتستطيع الدوام، لكنها عملت إذ ذاك على سد الطريق دون المخاوف؛ وفى هذه اللحظة التى سادها التحرر النشوان، ولد العالم الجديد.

الهوامش

(١) انظر Cumont فى كتابه «الديانات الشرقية فى الوثنية الرومانية».

فهرست الكتاب

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس

www. egyptianbook org.eg

E - mail : info@egyptian.org.eg



الفلسفة الكاثوليكية ـ هى الفلسفة التى سادت الفكر الأوروبى من أوغسطين إلى النهضة؛ وقد كان ثمة فلاسفة قبل هذه الفترة وبعدها، (وهى فترة دامت عشرة قرون)، ممن ينتمون إلى تلك المدرسة الفلسفية نفسها فى اتجاهها العام؛ فقبل أوغسطين، كان «الآباء» الأولون، وخصوصًا «أوريجن».

غير أن الفترة الواقعة بين أوغسطين والنهضة، هى وحدها التى تنفرد عما قبلها وما بعدها، بكون أعلام الفلاسفة فيها قد اختصوا أنفسهم بإقامة البناء الكاثوليكى أو بإصلاح ما فيه من أوجه النقص.



تصميم الغلاف: الحبيبه حسين

الهيئة المصرية العامة للكتاب

ISBN# 9789774216955
6 221149 019942


Exclusive
For
www.ibtesama.com

برتراند رسل

تاريخ الفلسفة الغربية

الكتاب الثالث

الفلسفة الحديثة

ترجمة:

د. محمد فتحي الشنيطي

اهداءات ٢٠٠٢
أسرة المرحوم/شارل كرتيه
الاسكندرية

برتراند رَسل

تاريخ الفلسفة الغربيّة

الكتاب الثالث

الفلسفة الحديثة

ترجمة

د. محمد فتحي الشنيطي



ة المصرية العامة للكتاب

١٩٧٧

محتويات الكتاب

الجزء الاول
من عصر النهضة حتى « هيوم »

صفحة

سمات عامة

ان للفترة التاريخية التى يطلق عليها عامة « الفترة الحديثة » نظرة عقلية تختلف فى جوانب عديدة عن نظرة الفترة الوسيطة . ومن هذه الجوانب ثمة جانبان لهما الأهمية القصوى ، أعنى بهما : تضاؤل سلطة الكنيسة ، وتزايد سلطة العلم . ويتصل بهذين الجانبين جوانب أخرى . فثقافة الأزمنة الحديثة ثقافة أقرب الى الثقافة العلمانية منها الى الثقافة الدينية . فقد أخذت الدول تحل باطراد محل الكنيسة باعتبارها السلطة الحكومية المهيمنة على الثقافة . وكانت الحكومة فى أول أمرها بين أيدى الملوك ، ثم بدأت الديمقراطيات أو الطغاة يحلون محل الملوك ، كما كان الشأن فى اليونان القديمة . وأخذت

سلطة الحكومة القومية والوظائف التي تنجزها ، تنمو نموا مطردا عبر الفترة كلها (اذا تركنا جانبا بعض التقلبات اليسيرة) • بيد أنه في معظم الحالات كان للدولة على الفلاسفة نفوذ أقل من النفوذ الذي كان المكنيسة في العصور الوسطى • فالأرستقراطية الاقطاعية شمال جبال الألب ، التي كان في وسعها أن تفرض نفوذها طيلة القرن الحادي عشر على الحكومات المركزية ، فقدت أهميتها السياسية أولا ، ثم أهميتها الاقتصادية في أعقاب ذلك • وقد حل محلها الملك متحالفا مع أغنياء التجار ، واقتسم هذان الفريقان السلطة بنسب متفاوتة في أقطار مختلفة • وكان ثمة ميل عند التجار الأغنياء نحو الانضواء في الأرستقراطية • فمنذ زمن الثورتين الأمريكية والفرنسية ، غدت الديمقراطية بالمعنى الحديث ، قوة سياسية هامة • وفي مواجهة الديمقراطية المؤسسة على الملكية الخاصة ظفرت الاشتراكية بالسلطة الحكومية لأول مرة سنة ١٩١٧ • وواضح أن هذا الشكل من الحكومة ، لابد على أية حال اذا انتصر ، أن يجلب معه شكلا جديدا من الثقافة • فالثقافة التي سنلتقي بها هي في صميمها ثقافة « حرة »، أعني تلك الثقافة المرتبطة بالطبع أعظم ارتباط بالتجارة • وثمة استثناءات هامة لذلك ، وبخاصة في ألمانيا ، فاذا اخترنا مثلين ، هيجل وفشته ، لوجدنا لديهما نظرة منقطعة الصلة تماما بالتجارة • ولكن مثل هذه الاستثناءات ليست معبرة عن نمط عصرها •

ولقد بدأ نبذ السلطة الكنسية الذي يعد الطابع السلبي للعصر الحديث بداية مبكرة عن الطابع الايجابي ، الذي يتمثل في تقبل السلطة العلمية • ففي النهضة الايطالية لعب العلم دورا صغيرا جدا ، فمعارضة الكنيسة قد ارتبطت في خواطر الناس بالعصر القديم ، وكانوا ما برحوا يتطلعون الى الماضي ، ولكن الى ماض أبعد من الكنيسة الأولى ومن العصور الوسطى • وقد كان أول اقتحام جدي للعلم عندما نشرت نظرية « كوبرنيقوس » سنة ١٥٤٣ ، ولكن هذه النظرية

لم تصبح ذات نفوذ الا فى القرن السابع عشر بعد أن تولاها « كبلر » و « جاليليو » وأصلحاها • ثم بدأ القتال الطويل بين العلم العقائد الجامدة Dogma ، وهو القتال الذى أدار فيه السلفيون معـركة خاسرة ضد المعرفة الجديدة •

ان سلطة العلم التى أقر بها معظم فلاسفة الحقبة الحديثة ، هى شيء مختلف غاية الاختلاف عن سلطة الكنيسة ، من حيث كونها سلطة عقلية وليست سلطة حكومية • فليس ثمة عقوبات تقع على من ينبذونها، وليس ثمة حجج متعقلة تؤثر فيمن يتقبلونها • وانما هى تتغلب فقط ـ ودون أى اعتبار آخر ـ بمناشدتها الفعلية للعقل • زد على ذلك أنها سلطة تدريجية جزئية ، فهى لا ترسى ـ على نحو ما تفعل العقيدة الكاثوليكية ككل ـ نسقا كاملا يغطى قواعد السلوك الانسانى ، والآمال الانسانية ، وماضى تاريخ العالم ومستقبله • وانما هى تبدى الرأى فيما يبدو فى العصر مؤكدا تأكيدا علميا ، وذلك بمثابة جزيرة صغيرة فى محيط الجهل • وثمة أيضـا اختلاف آخر عن السلطة االكنسية ، يتمثل فى أن ما تعلنه هذه السلطة فهو أمر يقينى يقينـا مطلقا وثابت ثبوتا سرمديا ، بينما قرارات العـلم قرارات مؤقتة ، مؤسسة على أساس من الاحتمال ، وينظر اليها على أنها قابلة للتعديل• وقد نجم عن هذا موقف ذهنى اختلف غاية الاختلاف عن مثيله عنـد صاحب العقيدة فى العصور الوصطى •

ولقد كان حديثى الى الآن قاصرا على العلم النظرى ، وهو محاولة لفهم العالم • أما العلم العملى ، وهو محاولة لتغيير العالم ، فقد كان مهما منذ البداية ، وقد تزايدت أهميته باستمرار ، الى الحد الذى كاد عنده أن يمحو العلم النظرى من خواطر الناس • وقد أقر بالأهمية العملية للعلم لأول مرة من حيث الارتباط بالحرب • فجاليليو وليوناردو حصلا على وظيفة حكومية بدعواهما اصلاح المدفعية وفن

التحصين • ومنذ زمنهما وقد زاد باطراد دور رجال العلم فى الحرب • وجاء بعد ذلك دورهم فى تطوير انتاج الآلة وتعويد الناس استخدام البخار أولا ، ثم الكهرباء ، ولكن لم تبدأ آثاره الهامة فى الظهور الا قرب نهاية القرن الثامن عشر • ويعزى انتصار العلم بصفة رئيسية الى منفعته العملية ، وكان هناك محاولة لفصل هذا الجانب عن الجانب النظرى ، وجعل العلم بدرجة أكبر فأكبر علما تقنيا ، وبدرجة أقل فأقل نظرة منصبة على طبيعة العالم • وقد تغلغل نفوذ وجهة النظر هذه عند الفلاسفة منذ عهد قريب جدا •

وأفضى التحرر من سلطة الكنيسة الى النزعة الفردية ، حتى الى بلوغ حد الفوضوية • فقد كان الانضباط العقلى والأخلاقى والسياسى ، يرتبط فى أذهان الناس فى عصر النهضة بالفلسفة المدرسية وبالحكومة الكنسية • ولقد كان المنطق الأرسطى عند المدرسيين منطقا ضيق الأفق ، ولكنه كان يزود بتدريب على نوع معين ما الدقة • فحين أصبحت مدرسة المنطق هذه غير ملائمة للعصر ، لم يخلفها فى بداية الأمر شىء أفضل ، وانما انتقاء بعض النماذج القديمة ومحاكاتها • وحتى القرن السابع عشر لم يكن ثمة شىء هام فى الفلسفة • فالفوضى الأخلاقية والسياسية فى ايطاليا فى القرن الخامس عشر كانت فوضى مروعة ، ونشأت عنها نظريات « ماكيافللى » • وفى نفس الوقت أدى التحرر من الأصفاد العقلية الى تكشف مذهل للعبقرية فى الفن والأدب • بيد أن مجتمعا كهذا لا يستقر على حال • فاقتران حركة الاصلاح والحركة المضادة للاصلاح بخضوع ايطاليا لاسبانيا ، وضع حدا للحسن والسىء معا فى النهضة الايطالية • وحين انتشرت الحركة شمال جبال الألب ، لم يكن لها نفس الطابع الفوضوى •

وأيا ما كان الأمر فقد احتفظت الفلسفة الحديثة ، فى معظمها ، بطابع فردى ذاتى • ويميز هذا تمييزا شديدا « ديكارت » الذى

بنى صرح المعرفة كله من يقين وجوده الذاتى ، وتقبل الوضوح والتميز (وكلاهما ذاتى) كمعيارين للحقيقة . ولم يكن هذا الطابع بارزا عند « سبينوزا » ، ولكنه عاد الى الظهور فى جواهر « ليبنيز » الفردة التى لا مخرج منها . أما « لوك » الذى كان مزاجه موضوعيا ، فقد دفع بقوة ، على كره منه ، الى النظرية الذاتية القائلة بأن المعرفة هى موافقة الأفكار أو عدم موافقتها ، وهى نظرة بغيضة لديه الى الحد الذى حدا به الى ولهروب منها بتناقضات ذاتية عنيفة . و «باركلى» بعد أن ألغى المادة ، لم ينقذه من النزعة الذاتية التامة الا اللجوء الى الله ، وهذا ما اعتبره معظم الفلاسفة التالين له أمرا غير مشروع . وعند « هيوم » بلغت الفلسفة التجريبية ذروتها فى النزعة الشكية التى لم يكن فى وسع أحد أن يرفضها أو أن يقبلها . وكان « كانط » و « فشته » ذاتيين فى مزاجهما كما كانا ذاتيين فى مذهبيهما ، وأنقذ « هيجل » نفسه بتأثير من « سبينوزا » . وقد بسط « روسو » والحركة الرومانسية ، الذاتية من نظرية المعرفة الى الأخلاق والسياسة ، وانتهيا بها ، منطقيا ، الى نزعة فوضوية تامة ، كتلك التى عند « باكونين » . وهذا التطرف فى النزعة الذاتية هو صورة من صور الجنون .

وفى غضون ذلك كان العلم كتقنية يشكل عند الناس العلميين نظرة مختلفة تمام الاختلاف عن أية نظرة كانت توجد بين الفلاسفة النظريين . ومنحت التقنية الانسان احساسا بالقوة ، فالانسان بات الآن أقل رضوخا لسلطان البيئة مما كان عليه فى الأزمنة الخوالى . بيد أن القوة التى منحتها التقنية قوة اجتماعية وليست قوة فردية ، فالفرد المتوسط الذى قذفت به الأمواج الى جزيرة قاحلة كان فى وسعه أن ينجز فى القرن السابع عشر أكثر مما يستطيعه الآن . فالتقنية العلمية تتطلب تعاون عدد كبير من الأفراد ينظم نشاطهم توجيه واحد . فهى تميل من ثم ضد النزعة الفوضوية بل وضد النزعة الفردية ، ما دامت

تطالب ببناء اجتماعي متماسك خير تماسك • والتقنية العلمية على خلاف الدين ، تقف موقف حياد من الأخـلاق : فهى تطمئن انـاس الى أنهم يستطيعون تحقيق العجائب ، ولكنها لا تذكر لهم العجائب التى عليهم أن يحققوها • ومن هنا فهى ناقصة • فمن حيث الواقع الفعلى ، ترتهن الأهداف التى تكرس لها البراعة العلمية الى حد كبير بالصدفة • فالرجال الذين يرأسون المنظمات الضخمة التى تستلزمها يمكنهم ، دون أن يتخطوا الحدود ، أن يوجهوها على هذا النحو أو ذاك حيثما طاب لهم • وعلى ذلك فدافع القوة له مجال لم يكن له ألبتة من قبل • فالفلسفات التى استلهمت من التقنية العلمية هى فلسفات القوة ، وهى تميل الى اعتبار كل شىء لا انسانى مجرد خامة أولية • ولم تعد الغايات تدخل فى الاعتبار ، وانما القيمة قاصرة على براعة العمل فقط • هذه أيضا صورة من صور الجنون • وهى فى أيامنا ، أخطر صورة ، الصورة التى ينبغى لفلسفة معقولة أن تزودنا بترياق ضدها •

ولقد وجد العـالم القديم نهاية للفوضـوية فى الامبراطورية الرومانية ، ولكن الامبراطورية الرومانية كانت واقعا أعجم ، ولم تكن فكرة • وسعى العالم الكاثوليكى الى نهاية الفوضوية فى الكنيسة ، التى كانت فكرة ، ولكنها لم تتجسد ألبتة تجسدا ملائما فى واقع • فلم يكن الحل القديم ولا الحل الوسيط بالحل المرضى ـ الأول لأنه لم يستطع أن يتحقق فى فكرة ، والآخر لأنه لم يستطع أن يتشكل فى واقع • ويبدو أن العالم الحديث يتحرك فى الزمن الحاضر ، نحو حل مماثل لحل العالم القديم : نظام اجتماعى تفرضه القـوة ، يمثل ارادة الرجال الأقوياء أكثر مما يمثل ارادة عامة الناس • فمشكلة نظام اجتماعى قابل للدوام محقق للاشباع يمكن فقط أن تحل بالجمع بين متـانة الامبراطورية الرومانية ومثـالية مدينة الله عند القديس أوغسطين • ولانجاز هذا سيحتاج الى فلسفة جديدة •

عصر النهضة الإيطالية

والنظرة الحديثة من حيث كونها مقابلة لنظرة العصور الوسطى، بدأت فى ايطاليا مع الحركة التى أطلق عليها حركة عصر النهضة . وفى بداية الأمر كانت هذه النظرة عند عدد قليل فقط من الأفراد ، نخص منهم بالذكر « بترارك » ، ولكن خلال القرن الخامس عشر انتشرت عند الغالبية العظمى من الايطاليين المثقفين ، علمانيين وكنسيين على حد سواء . وفى بعض الجوانب لم يكن عند ايطاليى عصر النهضة — باستثناء « ليوناردو » وقلة آخرين — احترام العلم الذى كان يتميز به معظم أعلام المجددين منذ القرن السابع عشر ، وارتبط بذلك النقص تحررهم تحررا جزئيا للغاية من الخرافة وبخاصة فى صورة

التنجيم . فكثير منهم كان ما برح لديهم التوقير للسلطة الذى كان لدى فلاسفة العصر الوسيط ، ولكنهم استعاضوا بسلطة القدامى عن سلطة الكنيسة . وكان هذا بالطبع ، خطوة نحو التحرير ، طالما أن القدامى كان الواحد منهم يختلف مع الآخر ، وكان الحكم الفردى مطلوبا لتقرير أى منهم يتبع . بيد أن قلة قليلة من ايطاليى القرن الخامس عشر كانوا يتجرءون على الأخذ برأى لا سند له من سلطة يمكن أن نجدها عند القدامى أو فى تعاليم الكنيسة .

ولفهم عصر النهضة ، من الضرورى أولا أن نستعرض فى عجالة، الحالة السياسية فى ايطاليا . فبعد موت « فردريك الثانى » سنة ١٢٥٠ ، كانت ايطاليا ، فى الأغلب ، متحررة من التدخل الأجنبى الى أن غزا الملك الفرنسى « شارل الثامن » البلاد سنة ١٤٩٤ . وكان فى ايطاليا خمس دول هامة : ميلانو ، والبندقية ، وفلورنسا ، والمقر البابوى ، ونابليون . وبالاضافة الى هذه كان هنالك عدد من الامارات الصغيرة ، التى كانت تتفاوت فى تحالفها أو خضوعها لدولة من الدول الأكبر . وحتى سنة ١٣٧٨ ، كانت جنوا تنافس البندقية فى التجارة وفى القوة البحرية ، ولكن بعد تلك السنة أصبحت «جنوا» خاضعة لسيادة « ميلانو » .

و « ميلانو » التى قادت المقاومة ضد الاقطاع فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، وقعت، بعد الهزيمة الأخيرة لأسرة «هوهنشتاوفن» Hohenstaufen ، تحت سيطرة آ فيسكونتى Visconti ، وهى أسرة قادرة كانت سلطتها سلطة طبقة حاكمة ثرية Plutocratic لا سلطة اقطاعية . وقد حكمة أفرادها ١٧٠ عاما ، من سنة ١٢٧٧ الى سنة ١٤٤٧ ، ثم بعد ثلاث سنوات من العودة الى الحكومة الجمهورية نالت أسرة جديدة مقاليد الحكومة ، وهى أسرة « سفورزا » ، المرتبطة بأسرة ال « فيسكونتى » ، واتخذت لقب ،

أدواق « ميلانو » • ومن سنة ١٤٩٤ حتى سنة ١٥٣٥ ، كانت «ميلانو» ساحة معركة بين الفرنسيين والأسبان ، وقد انحازت أسرة « سفورزا» أحيانا الى أحد الجانبين ، وأحيانا الى الجانب الآخر • وكانوا أثناء تلك الفترة أحيانا فى المنفى ، وأحيانا تحت المراقبة • وأخيرا فى سنة ١٥٣٥ ، ضم الامبراطور « شارل الخامس » ميلانو •

وبقيت جمهورية البندقية الى حد ما خارج دائرة السياسة الايطالية ، وبخاصة فى القرون الأولى من عظمتها ، فلم يقهرها البرابرة ألبتة ، واعتبرت نفسها فى البداية خاضعة للأباطرة الشرقيين • هذا التقليد ، مقترنا بكون تجارتها كانت مع الشرق ، هيأ لها استقلالا عن روما ، ما برح قائما حتى الى زمن مجلس الترنت (١٥٤٥) ، الذى كتب عنه البندقى « باولو ساربى » تاريخا معارضا معارضة شديدة للبابوية • وقد رأينا كيف أن البندقية أصرت فى زمن الحملة الصليبية الرابعة على الاستيلاء على القسطنطينية • لقد حسن هذا تجارة البندقية ، التى عانت ، على العكس من ذلك ، من استيلاء الأتراك على قسطنطينية سنة ١٤٥٣ • وخلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، وجد البندقيون لأسباب مختلفة ، يتصل جانب منها بسد الحاجة الى الغذاء ، ضرورة ضم اقليم له شأنه فى الأرض الايطالية الأصلية ، وقد أثار هذا العداوات ، وأفضى فى نهاية الأمر ، سنة ١٥٠٩ ، الى تشكيل حلف « كامبرى » ، وهو اتحاد لدول قوية هزمت البندقية • وقد كان من الممكن للبندقية أن تخرج سليمة من هذه المحنة ، ولكن اكتشاف « فاسكودا جاما » لطريق رأس الرجاء الى الهند (١٧٩٤ — ٩٨) هذا الاكتشاف ، مضافا الى قوة الأتراك ، جر الخراب على البندقية ، التى ظلت ، مع ذلك ، تغالب بالبقية الباقية فيها ، الى أن حرمها « نابليون » من الاستقلال •

وأخذ دستور البندقية الذى كان فى الأصل ديمقراطيا يفقد طابعه

شيئا فشيئا ، الى أوليجركية مغلقة • وكان المجلس الكبير هو أساس السلطة السياسية ، وكانت عضويته وراثية مقصورة على الأسر ذات الصدارة • وكان مجلس العشرة المنتخب من المجلس الكبير ، يتولى السلطة التنفيذية • وكان القاضي الأول Doge وهو رأس الدولة الرسمي ، ينتخب لمدى الحياة ، وكانت سلطاته الاسمية مقيدة جدا ، بيد أن نفوذه الفعلي كان ، عادة ، نفوذا قاطعا • وكانت الدبلوماسية البندقية تعتبر غاية في الدهاء ، وتقارير السفراء البندقيين كانت نفاذة على نحو رائع • فمنذ « رانك » Ranke ، والمؤرخون يستخدمونها كما لو كانت بين أفضل المصادر لمعرفة الأحداث التي يتناولونها بالدراسة •

وكانت « فلورنسا » أعظم مدن العالم حضارة ، والمصدر الرئيسي لعصر النهضة • فكل الأسماء العظيمة في الأدب ، وبعض الأسماء العظيمة في الفن من الأقدم ومن الأحدث، تكاد تقترن بفلورنسا، ولكننا الآن نهتم بالسياسة أكثر من اهتمامنا بالثقافة • ففي القرن الثالث عشر كان في فلورنسا ثلاث طبقات متصارعة : النبلاء ، والتجار والأغنياء، وصغار الناس • وكان النبلاء ، أساسا ، من « الغيبلين » Ghibelline ، والطبقتان الأخريان من « الجلف » Guelf • وقد هزم «الغيبليون» في النهاية سنة ١٢٦٦ ، وخلال القرن الرابع عشر تغلب حزب الصغار على حزب أغنياء التجار • ومع ذلك فان الصراع لم يفض الى ديمقراطية مستقرة ، بل الى نمو تدريجي لما كان اليونان يدعونه « الحكم الاستبدادي » • وقد بدأ أفراد أسرة الميديتشي Medici family الذين أصبحوا في النهاية حكاما لفلورنسا ، مفوضين سياسيين في الجانب الديمقراطي • ولم يكن لـ « كوزيمو داي ميديتشي » (١٣٨٩ — ١٤٦٤) ، وهو أول من أنجز من أفراد الأسرة تفوقا واضحا،

لم يكن له بعد مركز رسمي ، وكانت سلطته تعتمد على مهارته في ادارة الانتخابات • وكان داهية ، مسترضيا اذا أمكن ، قاسيا حين الضرورة • وقد خلفه بعد مهلة قصيرة ، ابنه الأكبر « لورنزو الرائع » Lorenzo the Magnificent ، الذي تولى السلطة من سنة ١٤٦٩ حتى وفاته في عام ١٤٩٢ • وهذان الرجلان معا كانا يدينان بمركزهما لثروتهما ، التي جنياها من التجارة أساسا ، ومن التعدين ومن صناعات أخرى أيضا • وقد عرفا كيف يجعلان «فلورنسا» غنية ، مثلما كانا من الأغنياء ، وفي ظل حكمهما ازدهرت المدينة •

وكان بييترو « Pietro ابن « لورنزو » مفتقرا الى مزايا أبيه، وقد نحي عن الحكم سنة ١٤٩٤• ثم أعقب ذلك أربع سنوات من نفوذ «سافونارولا» ، حين حول نوع من الأحياء البيوريتاني الناس ضد اللهو والترف ، وصرفهم عن الفكر الحر ، ومضى بهم نحو التقوى التي ظن كونها مميزة لعصر أبسط • ومع ذلك فقد انتصر في النهاية أعداء «سافونارولا» ، لأسباب سياسية أساسا ، وأعدم هو ، وأحرق بدنه (١٤٩٨) • واستمرت الجمهورية ، وهي ديمقراطية من حيث القصد ولكنها بلوتقراطية الحكم فيها لطبقة غنية ، من حيث الواقع ، استمرت حتى سنة ١٥١٢ ، حين عادت أسرة الميديتشي • وانتخب أحد أبناء « لورنزو » ، الذي أصبح كاردينالا في سن الرابعة عشرة ، وانتخب بابا سنة ١٥١٣ ، واتخذ لقب « ليو العاشر » • وحكمت أسرة « الميديتشي » ، تحت لقب « أدواق توسكاني الكبار » ، حكمت فلورنسا حتى سنة ١٧٣٧ ، ولكن لم تلبث فلورنسا ، مثلها مثل سائر ايطاليا ، (ن أصبحت فقيرة غير ذات أهمية •

والسلطة الزمانية للبابا ، التي يرجع أصلها الى « ببين » Pepin والى هبة قسطنطين المزيفة Forged Donation of Constantine ، نمت نموا عظيما خلال عصر النهضة ، ولكن الطرائق التي استخدمها

البابوات تحقيقا لهذه الغاية سـلبت البابوية من سـلطتها الروحية . وحركة التراضى التى باءت بالاخفاق فى الصراع بين مجلس بازل وبين البابا « يوجينيوس الرابع » (١٤٣١ ــ ١٤٤٧) مثلت أشد العناصر جدية فى الكنيسة ، وربما كان ما هو أشد أهمية فى ذلك ، أن هذه الحركة كانت تمثل الرأى الكنسى شمال الألب . وكان نصر البابوات نصرا لايطاليا ، ونصرا (بدرجة أقل) لاسبانيا . لقد كانت الحضارة الايطالية فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر ، مختلفة تمـاما عن حضارة البلاد الشمالية، التى ظلت مطبوعة بطابع العصور الوسطى. لقد كان الايطاليون جادين بصدد الثقافة ، ولكنهم لم يكونوا كذلك بصدد الأخلاق والدين . وقد يخفى الأسلوب اللاتينى الرشيق عديدا من الآثام ، حتى فى أذهان رجال الدين . وقد عهد «نيقولا الخامس» أول بابا مناصر للفلسفة الانسانية ، بالمناصب البابوية الى علماء كان يحترم تعاليمهم ، بصرف النظر عن أية اعتبارات أخرى . فقد عين أحد الرواقيين « لورنزو فلا » ، وهو الذى أثبت أن « هبة قسطنطين » هبة مزيفة ، والذى سخر من أسلوب الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمدة من الكنيسة الكاثوليكية ، واتهم « القديس أوغسطين » بالهرطقة . واستمرت هذه السياسة فى تشجيع النزعة الانسانية أكثر من تشجيع التقوى أو الارثوذكسية حتى نهب « روما » سنة ١٥٢٧ .

ومع أن تشجيع النزعة الانسانية قد صدم الشمال الجاد ، فيمكن من وجهة نظرنا اعتباره فضيلة ، ولكن السياسة المولعة بالحرب والحياة اللاأخلاقية لبعض البابوات لا يمكن الدفاع عنها من أية وجهة نظـر اللهم الا وجهة نظر سياسة القوة الصريحة . فقد كرس الاسكندر السادس (١٤٩٢ ــ ١٥٠٣) حياته كبابا فى تعظيم نفسه وأسرته . وكان له ولدان ، « دوق جانديا » و « قيصر بورجيا » وكان يؤثر الأول كثيرا على الثانى . وأيا ما كان فقد قتل الدوق ، والأرجح أن أخاه هو الذى قتله ، وكان لا مفر من أن تتركز مطامع البابا الأسرية

فى قيصر ، ولكن حين مات البابا كان قيصر مريضا جدا ، ومن ثم لم يكن يستطيع العمل فورا • وبالتالى فقد عادت ممتلكاتهم الى وقف القديس بيتر • ولم تلبث أعمال هذين الرجلين الشريرة أن أصبحت أساطير ، يصعب تمييز الصدق فيها من الكذب ، بالنظر الى العدد الذى لا يحصى من جرائم القتل التى اتهما بها • ومع ذلك ، فلا يمكن أن يكون ثمة شك فى أنهما مضيا بفنون الغدر والخيانة حدا لم تبلغه ألبتة من قبل • ولم يتميز « يوليوس الثانى » (١٥٠٣ — ١٥١٣) الذى خلف الاسكندر السادس ، بالتقوى ، ولكنه أتاح للأعمال المخزية فرصا أقل من سلفه • وقد واصل العمل على توسيع المقر البابوى ، وكان جديرا بأن يكون جنديا لا بأن يكون رأسا للكنيسة المسيحية • والاصلاح الذى بدأ فى عهد خلفه «ليو العاشر» (١٥١٣ — ١٥٢١) ، كا النتيجة الطبيعية للسياسة الوثنية لبابوات عصر النهضة•

والطرف الجنوبى لايطاليا كانت تحتله مملكة نابولى ، التى اتحدت معها صقلية فى معظم الأوقات • وكانت نابولى وصقلية المملكة الخصوصية الشخصية للامبراطور فريدريك الثانى ، فقد أدخل ملكية مطلقة على النسق الاسلامى ، مستنيرة ولكن مستبدة ، ولا تسمح بأية سلطة للنبلاء الاقطاعيين • وبعد وفاته سنة ١٢٥٠ ، ذهبت نابولى وصقلية لابنه غير الشرعى «مانفرد» ، الذى ورث ، مع ذلك ، عداء الكنيسة الحاقد ، وطرده الفرنسيون سنة ١٢٦٦ • وجلب الفرنسيون السخط عليهم، فذبحوا فى «صلوات غروب صقلية Sicilian Vespers » (١٢٨٢) ، وبعدها انتقلت المملكة الى « بيتر الثالث من أراجون » وورثته • وبعد تعقيدات عديدة أدت الى الفصل المؤقت بين نابولى وصقلية ، عادتا الى الاتحاد سنة ١٤٤٣ تحت لواء « ألفونسو العظيم » Alphonso the Magnanimous ، وهو نصير ممتاز للآداب • ومن سنة ١٤٩٥ وما بعدها ، حاول ثلاثة ملوك فرنسيين فتح نابولى ، ولكن فى النهاية نال المملكة « فرديناند من أراجون » (١٥٠٢) •

وقد كان لشارل الثامن ، ولويس الثانى عشر ، وفرانسيس الأول ، جميعهم ، مطالب فى ميلانو ونابولى (ولم تكن ذات سند قانونى متين) ، وقد غزوا كلهم ايطاليا ، بنجـاح مؤقت ، ولكنهم جميعا هزموا أمام الاسـبان • وقد وضـع نصر اسبانيا وحركة الاصلاح المضادة ، نهاية لعصر النهضـة الايطالى • فقد كان البابا « كليمنت السابع » عقبة فى وجه حركة الاصلاح المضادة ، وتسبب « شارل الخامس » كأحد أفراد « الميديتشى » وكصديق لفرنسا ، فى أن ينهب « روما » جيش ضخم من البروتستانت • وبعد هذا أصبح البابوات دينيين ، وأفل عصر النهضة الايطالى •

ان مباراة سياسة القوة فى ايطاليا كانت مباراة معقدة تعقيـدا لا يمكن تصديقه• فصغار الأمراء، وهم فى الغالب طغاة صنعوا أنفسهم بأنفسهم ، كانوا يتحالفون أحيانا مع واحدة وأحيانا مع أخرى من الدول الأكبر ، واذا لعبوا المباراة بدون حكمة أبيدوا • وكانت هنالك حروب متواصلة ، ولكن حتى مجىء الفرنسيين سنة ١٤٤٩ ، كانت فى معظمها غير مصـحوبة باراقة الدماء : كان الجنود من المرتزقة ، الذين كانوا حريصين على أن تكون مخاطرهم المهنية عند الحد الأدنى• وهذه الحروب الايطالية الخالصة لم تكن تعوق التجارة كثيرا ، ولم تكن تحول بين البلاد وبين تنمية ثروتها • كان هنالك الكثير من فن ادارة شئون الدولة ولكن لم يكن هنالك حكمة فى ادارة تلك الشئون، فحين جاء الفرنسيون ، وجدت البـلاد نفسها من حيث الواقع الفعلى، بلا دفاع يحمى حمـاها • وقـد أوقعت القـوات الفرنسـية الذعر فى نفوس الايطـاليين بقتلها النـاس فعـلا فى المعـركة • وكانت الحـروب التى أعقبت ذلك بين الفرنسيين والأسـبان حروبا جادة ، جرت معها الألم والفقر • بيد أن الدول الايطالية واصلت الكيد بعضها للبعض الآخر مناشدة فرنسا أو اسبانيا العون فى نزاعاتها الداخلية ، دون أى شعور بالوحدة القومية • وفى النهاية عم الدمار كل شىء •

وينبغي القول بأن ايطاليا كانت لا محالة ستفقد أهميتها ، بسبب اكتشاف أمريكا وطريق رأس الرجاء الى الشرق ، ولكن كان يمكن أن يكون الانهيـــار أخف افجاعا ، وأقل تدميرا لصـــفات الحضارة الايطالية .

ولم يكن عصر النهضة فترة انجاز عظيم في الفلسفة ، ولكنه أدى الى بعض الأمور التي كانت تمهيدات جوهرية لعظمة القرن السابع عشر . فقد قوض أولا النظام المدرسي الصارم الذي غدا ســترة عقلية ضيقة . وأحيا دراسة أفلاطـــون ، ومن ثم فقد اقتضى على الأقـــل فكرا مستقلا بالقدر الذي يستلزمه الاختيار بين أفلاطون وأرسطو . وبالنسبة الى الفيلسوفين معا ، شجع عصر النهضة على أن تتم عنهما معرفة أصلية تأتي من مصدرها الأول ، وتكون متحـــررة من شروح وحواشي الأفلاطونيين الجدد والمعلقين العرب . وأهم من هذا ، أن عصر النهضة شجع عادة النظر الى النشـــاط العقلي على أنه مغامرة اجتماعية مبهجة ، لا على أنه تأمل منعزل يستهدف الحفاظ على معتقدات مفروضة سلفا .

واســتبدال أفلاطون بأرســـطو المدرسي ، عجل به الاحتكاك بالمدرسية البيزنطية . ففي مجلس « فرارا » (١٤٣٨) ، الذي وحد توحيدا اسميا بين الكنيستين الشرقية والغربية ، دار نقاش أكد فيه البيزنطيون تفوق أفلاطون على أرسطو . فبذل « جيميستوس بليثو » Gemistus Pletho ، وهو أفلاطوني يوناني متحمس مرتاب في المعتقدات السابقة ، بذل جهـــدا كبيرا في تشجيع النزعة الأفلاطونية في ايطاليا ، وكذلك فعل « بساريون » وهو يوناني أصبح كاردينـــالا . وكـــان « كوزيمو » و « لورنزو داي ميديتشي » كلاهما مدمنين لأفلاطون . وقد أنشأ « كوزيمو » أكاديمية فلورنسا التي خصت دراسة أفلاطون بمعظم اهتمامها . وقد مات « كوزيمو » وهو يستمع الى احدى

محاورات أفلاطون • ومع ذلك فقد كان أنصار النزعة الانسانية فى ذلك الزمن منشغلين باكتساب المعرفة عن القديم الى الحد الذى لم يكن يسعهم معه انتاج أى شىء أصيل فى الفلسفة •

ولم تكن حركة النهضة حركة شعبية ، كانت حركة عدد صغير من المدرسيين والفنانين، شجعهم نصراء الاتجاه الليبرالى، وبخاصة البابوات الميديتشيين والانسانيين • ولكن بالنسبة لهؤلاء النصراء لم يتحقق لهم الا قدر ضئيل جدا من النجاح • « فبترارك » و « بوكاشيو » من القرن الرابع عشر ينتميان عقليا الى عصر النهضة ، ولكن نظرا للظروف السياسية المختلفة لعصرهما ، فان نفوذهما المباشر كان أقل من نفوذ أتباع النزعة الانسانية فى القرن الخامس عشر •

ومن الصعب أن نحدد ببساطة موقف مدرسيى عصر النهضة من الكنيسة فقد كان البعض معروفا صراحة بأنهم أحرار المفكرين ، ومع ذلك فقد كانوا يتلقون عادة البركة الأخيرة ، وبذلك يسالمون الكنيسة حين يشعرون بأن ساعة الموت قد أزفت • وقد هال معظمهم ما كان عليه البابوات المعاصرون من شر ، ولكنهم كانوا رغم هذا يسرون للتوظف عندهم • كتب « جويكشيجارديني » Guiccigardini المؤرخ سنة ١٥٢٩ :

« لم يكن هنالك انسان أشد اشمئزازا منى من طموح القسس، وشحهم ، وخلاعتهم ، ليس فقط لأن كلا من هذه الرذائل مكروه لدى، ولكن لأن كلا منها وجميعها غير لائق الى أقصى حد من أولئك الذين يعلنون أنفسهم رجالا لهم صلات خاصـــة بالله ، وأيضا لأنها رذائل تعارض الواحدة منها الأخرى بحيث أنها يمكن أن توجد معا فقط فى طبائع فريدة للغاية • وأيا ما كان فان وظيفتى فى بلاط بابوات عديدين اضطرتنى أن أروم لهم المجد من أجل مصلحتى الخاصة • ولكن لو لم

يكن ذلك كذلك ، لكنت أحببت « مارتن لوثر كنج » حبى لنفسى ، لا لكى أتحرر من القوانين التى تفرضها المسيحية ، كما هى مفهومة ومفسرة بوجه عام ، علينا ، بل لكى أرى هذا الحشـــد من الأنذال يعادون الى مكانهم المناسب لهم ، بحيث يكون فى الوسع اجبارهم اما أن يعيشوا بدون رذائل أوبدون سلطان » (١) .

هذه صراحة تبعث البهجة فى النفس ، وهى تظهر بوضوح لم أن أنصار النزعة الانسانية لم يكن فى وسعهم أن يتولوا اصلاحا . وفوق ذلك ، فمعظمهم لم ير أى مــكان وســط بين الارثوذكســية والفكر الحر ، فموقف كموقف « لوثر » كان مستحيلا فى نظرهم ، اذ لم يعد لديهم شعور العصور الوسطى تجاه دقائق اللاهوت . يقول « ماسوشـــيو » Masuccio ، ــ بعد وصف الأعمال الشريرة التى قام بها الرهبان والراهبات ــ : « كان أفضل عقاب لهم أن يلغى الله مطهرهم ، ولن يسعهم حينئذ أن يتقبلوا الصدقات ، وسيضطرون الى العودة الى مجاريفهم » (٢) . ولكن لم يعن له ، كما عن « للوثر » أن ينكر المطهر بينما يحتفظ بمعظم الايمان الكاثوليكى .

وقد كانت ثروة روما تعتمد فقط ، فى جانب صغير ، على عائدات ممتلكات البابا ، وفى الجانب الرئيسى كانت جزية تجمع من العالم الكاثوليكى بأسره ، بواسطة نظام لاهوتى كان يؤمن بأن البابوات يحملون مفاتيح الجنة . وأى ايطالى يجادل بشدة هذا النظام يعرض ايطاليا للفقر ، ويعرض روما لفقدان مكانتها فى العالم الغربى . ومن ثم فالحركة المضادة للأرثوذكسية فى ايطاليا فى عصر النهضة ، كانت حركة عقلية خالصة ، ولم تكن تفضى للانشقاق عن الكنيسة ، أو الى

---

(١) مأخوذة عن « بورخاردت » . عصر النهضة فى ايطاليا . الباب الســادس ؛ الفصل الثانى
Burckhardt : Renaissance in Italy, Part VI, Chap. II.

(٢) نفس المصدر السابق .

أية محاولة لخلق حركة شعبية بعيدة عن الكنيسة • والاستثناء الوحيد، وهو استثناء جزئي جدا ، كان « سافونارولا » ، وكان ينتمي عقليا الى العصور الوسطى •

ومعظم أنصار النزعة الانسانية كانوا يحتفظون بمثل هذه المعتقدات الخرافية التي كانت تجد سندا في القديم • فالسحر والعرافة قد تكونان عملا شريرا ، ولكن لم يظن كونهما مستحيلين • فالبابا « انوسنت الثامن » أصدر سنة ١٤٨٤ بيانا بابويا ضد العرافة ، أفضى الى اضطهاد مروع للعرافات في ألمانيا وفي كل مكان آخر • وكان التنجيم مبجلا وبخاصة من أحرار المفكرين ، واكتسب رواجا لم يكتسبه منذ الأزمنة القديمة • ولم يكن أول أثر للتحرر من الكنيسة جعل الناس يفكرون تفكيرا متعقلا ، ولكن فتح أذهانهم لكل لون من ألوان اللغو القديم •

ومن الناحية الأخلاقية كان أول أثر للتحرر أثرا مفجعا أيضا • فلم يعد ثمة احترام للقواعد الأخلاقية القديمة ، ومعظم حكام الولايات اكتسبوا مركزهم بالغدر ، واحتفظوا به بالقسوة الوحشية • وحين كان الكرادلة يدعون على الغذاء بمناسبة تتويج أحد البابوات ، كانوا يحضرون معهم نبيذهم الخاص وسقاتهم خوفا من السم (١) • وباستثناء « سافونارولا » لم يكد أحد من الايطاليين في ذلك العهد يخاطر بشيء من أجل موضوع عام • كانت شرور الفساد البابوي ظاهرة ، بيد أن شيئا لم يفعل بصددها • وكانت الرغبة في الوحدة الايطالية واضحة، ولكن الحكام كانوا عاجزين عن الاتحاد • وكان خطر السيطرة الأجنبية وشيكا ، بيد أن كل حاكم ايطالي كان مستعدا للياذ بمساعدة أية سلطة أجنبية حتى الأتراك ، في النزاع بين حاكم ايطالي وحاكم آخر • وليس في وسعي أن أفكر في جريمة من الجرائم ، دون أن يكون

(١) نفس المصدر ، الباب السادس ، الفصل الأول
Burckhardt : op. cit., p. IV, Chap. I.

رجال عصر النهضة مذنبين بهـا فى معظم الأحوال ، باستثناء تدمير المخطوطات القديمة .

وخارج نطاق الأخلاق ، كان لعصر النهضة مآثره . فلقد ظل هذا العصر مشهورا بفنون العمارة والرسم والشـعر . وأنجب هذا العصر رجالا عظاما جـدا ، مثل « ليوناردو » و « مايكل أنجلو » و « ماكيافللى » . فقد حرر الرجال المتعلمين من ضيق أفق ثقـافة العصور الوسطى ، وبينما كان لا زال عبدا لتوقير القديم ، فانه كون باحثين مدركين أن ثمة تعددا فى الآراء فى مراجع موثوق بهـا حول كل موضوع تقريبا . فباحياء معرفة العالم اليونانى ، خلق هذا العصر جوا عقليا كان من الممكن فيه من جديد منافسة الانجازات الهللينية ، وكان فى وسع العبقرية الفردية فيه أن تزدهر ، فى ظل حرية لم تعرف منذ عهد الاسكندر . ورعت الظروف السياسية لعصر النهضة النمو الفردى ، ولكنها كانت ظروفا غير مستقرة ، وقد كان عدم الاستقرار والنزعة الفردية مرتبطتين أوثق ارتباط كما كان شأنهما فى اليونان القديمة . ان نظاما اجتماعيا مستقرا هو أمر ضرورى ، بيد أن كل نظام مستقر ابتكر حتى اليوم عوق الموهبة الفنية أو العقلية الفذة . فكم علينا أن نحتمل من القتل ومن الفوضى من أجل انجازات عظيمة كتلك التى حققها عصر النهضة ؟ فى الماضى قدر كبير ، وفى زماننا قدر أقل منه بكثير . وحتى اليوم لم يعثر على حل لهذه المشكلة ، مع أن ازدياد التنظيم الاجتماعى يجعلها باستمرار أكثر أهمية .

ماكيافللى

ومع أن عصر النهضة لم ينجب أى فيلسوف هام صاحب نظرية، فانه قد قدم لنا رجلا ذا مقام عال فى الفلسفة السياسية، أعنى به « نيكولو ماكيافللى » Niccolo Machiavelli . وقد جرت العادة أن يصدم المرء منه، وكان هو على اليقين يصدم أحيانا . ولكن رجالا آخرين كثيرين قد يصدمون بالمثل لو تحرروا مثله من الخديعة . وفلسفته السياسية علمية وتجريبية، مؤسسة على خبرته الخاصة بالشئون العامة، ومعنية بتقديم الوسائل على الغايات المحدود، بغض النظر عن التساؤل عن ضرورة النظر فى كون الغايات حسنة أم سيئة. وعندما يسمح لنفسه، أحيانا ، أن يشير الى الغايات التى يرومها فانها تكون بحيث نستطيع

جميعنا أن نطريها • وكثير من القدح المألوف اللاحق باسـمه يرجـع الى استنكار المنافقين الذين يكرهون الاقرار الصريح بفعـل الشر • ويبقى ، والحـق يقال ، الكثير مما يقتضي دون ما رياء ، النقد ، ولكنه فى هـذا هـو تعبير عن عصره • فمثـل هـذه الأمانة العقلية بصدد الخـداع السـياسى ، يصعب أن تكون ممكنـة فى أى زمن آخر أو فى أى بلد آخـر ، وربمـا استثنينا من ذلك اليـونان بين الرجال الذين كانوا يدينون بتعليمهم النظرى الى السفسطائيين وبتـدريبهم العملى الى الحروب التى جرت بين الدويلات ، التى كانت فى اليونان القديمة كما فى ايطاليا فى عصر النهضة ، المرافق السياسى للعبقـرية الفـردية •

كان « ماكيافللى » (١٤٦٧ — ١٥٢٧) فلورنسيا ، لأب محام لا هو بالغنى ولا هو بالفقير • وحين كان فى العشرينيات من عمره ، سيطر « سافوناورلا » على فلورنسا ، وكان لنهايته البائسة تأثير عظيم واضح على « ماكيافللى » لأنه يلاحظ أن « جميع الرسل المسـلحين قد انتصروا وغير المسلحين هزموا » ، وعمد الى تقديم « سافوناورلا » مثـلا للفئة الأخيرة • وفى الجانب الآخـــر ذكـر موسى Moses, وسيروس .Cyrus ، و ثيزيوس Theseos, وروميلوس Romulus • وعـدم ذكر المسيح موقف نموذجى من المواقف النموذجية لعصر النهضة •

وبعد اعدام « سافوناورلا » مباشرة ، حصل « ماكيافللى » على وظيفة صغيرة فى الحكومة الفلورنسية (١٤٩٨) • وظل فى خدمتها ، ومن وقت لآخر فى بعثات دبلوماسية هامة ، حتى عودة الميديتشيين سنة ١٥١٢ ، ثم اعتقل ، فقد كان دائما معارضا لهم ، وأطلق سراحه ، وسمح له أن يحيا حياة التقاعد فى الريف قرب « فلورنسا » • وأصبح كاتبا حيث لم يكن لديه عمل آخر يشغله • وأشهر مؤلف له هو « الأمير » ، وقد كتبه سنة ١٥١٣ ، وأهداه الى « لورنزو الرائع » حيث كـان

يأمل (بلا جدوى كما ثبت) أن يكسب رضى الميدتشيين • وربما كانت نبرة هذا الكتاب راجعة من جانب الى هذا الغرض العملى ، فمؤلفه الأطول « المقالات » ، الذى كان يكتبه فى نفس الوقت يتميز بطابع أكثر جمهورية وتحررا • وهو يقول فى مستهل « الأمير » انه لن يتحدث عن الجمهوريات فى هذا الكتاب ، ما دام قد تناولها فى مكان آخر • فأولئك الذين لم يقرءوا « المقالات » أيضا ، من الأرجح أن يكونوا وجهة نظر من طرف واحد عن نظريته •

واذ فشل «ماكافيللى» فى استرضاء الميديتشيين ، فقد اضطر الى مواصلة الكتابة • وقد عاش فى تقاعد حتى سنة وفاته ، التى كانت سنة نهب قوات « شارل الخامس » لروما • ويمكن اعتبار هذه السنة أيضا السنة التى أفل فيها نجم عصر النهضة •

وقد عنى كتاب « الأمير » بأن يكتشف ، من التاريخ ومن الأحداث المعاصرة ، كيف تنال الامارات وكيف يحتفظ بها ، وكيف تفقد • فايطاليا فى القرن الخامس عشر تزود بعديد من الأمثلة كبيرة وصغيرة معا • فحكام قليلون كانوا شرعيين ، وحتى البابوات كانوا فى الكثير من الحالات يضمنون الانتخاب بوسائل فاسدة • ولم تكن القواعد التى تحقق النجاح مماثلة تماما لما صارت اليه ، حين غدت الأمور أكثر استقرارا ، اذ لم يكن أحد تصدمه صنوف الشراسة والغدر التى تسقط الانسان عن مكانته فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر • وربما يستطيع عصرنا أن يقدر « ماكيافللى » من جديد تقديرا أفضل، ذلك لأن بعض الأعمال الناجحة الفذة فى زماننا تحققت بطرائق مماثلة فى دناءتها لأية طريقة من الطرائق التى استخدمت فى عصر النهضة فى ايطاليا • فسيحيى « ماكيافللى » كذواقة فنان فى صناعة الدولة، خطب رايخستاج هتلر النارية وتصفيته للحزب سنة ١٩٣٤ ، ونكثه للوعد بعد « ميونيخ » •

ويحظى « قيصر بورجيا » ابن الاسكندر السادس ، بثناء غال • كانت مشكلته مشكلة صعبة : أولا ، بموت أخيه ، فأصبح المنتفع الوحيد بطموح أبيه الخاص بسلالته الحاكمة • وثانيا ، باستيلائه بقوة السلاح باسم البابا، على أرض ستنتمي اليه بعد موت الاسكندر لا الى دويلات البابا • وثالثا ، بتلاعبه بكلية الكرادلة حتى يغدو البابا التالى صديقه • وقد سعى الى هذه الغاية الصعبة ببراعة عظيمة ، ومن خبرته، كما يقول «ماكيافللى» سيستخلص أمير جديد التعاليم • لقد فشل « قيصر » هذا حق ، ولكنه فشل فقط « لسوء حظ فريد » • فقد حدث ، أنه حين مات أبوه ، كان هو أيضا مريضا مرضا خطيرا ، والى أن شفى ، كان أعداؤه قد نظموا قواهم ، وانتخب ألدهم بابا • وفى يوم انتخابه ذكر « قيصر » لماكيافللى أنه أعد لكل شيء عدته ، « ما عدا أنه لم يخطر له ألبتة ، أنه يوم وفاة أبيه سيكون هو نفسه فى طريقه الى الموت » •

و « ماكيافللى » الذى كان على دراية وثيقة بنذالاته ، يلخص الأمر على ما يلى : « وباستعراضى على هذا النحو جميع أعمال الدوق « قيصر » ، أجد لا شيء يلام عليه ، على العكس ، أشعر بالتزامى ، كما فعلت : باتخاذه مثلا ينبغى أن يحتذيه كل من يصعد الى السلطة بالحظ أو بسواعد الآخرين » •

وثمة فصل مثير للشغف عن « الامارات الكنسية » ، التى يبدو بالنظر الى ماقيل فى «المقالات» أنه يخفى جانبا من فكر «ماكيافللى»• وكان السبب فى الاخفاء هو، بدون شك ، أن «الأمير» أعدت لارضاء الميديتشى ، وحين كتبت ، كان أحد الميديتشى قد أصبح بابا (ليو العاشر) • ويقول « ماكيافللى » بصدد الامارات فى «الأمير» ، ان الصعوبة الوحيدة هى الاستيلاء عليها ، ذلك لأنه متى تم الاستيلاء عليها ، دافعت عنها التقاليد الدينية القديمة ، بصرف النظر عن سلوك

أمرائها الذين فى السلطة . ولا يحتاج أمراؤها الى الجيوش (هكذا يقول) ، لأنهم « تدعمهم أسباب أعلى لا يستطيع الذهن البشرى أن يدركها » . « فالله يمجدهم ويصونهم » و « لا يناقشهم الا وقح أحمق » . ويمضى « ماكيافللى » فى القول ، انه ، أيا ما كان ، فمن المباح البحث عن أية وسائل توسل بها الاسكندر السادس لزيادة سلطة البابا الزمانية زيادة فائقة .

ومناقشة سلطات البابا فى «المقالات» أطول وأكثر صدقا . فهنا يبدأ بترتيب الرجال البارزين فى سلم أخلاقى . فأفضلهم ، على حد قوله ، هم مؤسسو الأديان ، يتلوهم مؤسسو الممالك أو الجمهوريات، ثم رجال الآداب . فهؤلاء أخيار ، ولكن هادمو الأديان ، ومخربو الجمهوريات أو الممالك ، وأعداء الفضيلة أو الآداب ، أشرار . وأولئك الذين يقيمون الحكومات الاستبدادية مؤذون ، بما فيهم « يوليوس قيصر » ؛ ومن جهة أخرى كان « بروتس » طيبا . (والتباين بين هذه النظرة ونظرة « دانتى » تظهر أثر الأدب الكلاسيكى) . وهو يأخذ بأنه ينبغى أن يكون للدين مكان بارز فى الدولة ، لا على أساس صحته، بل من حيث كونه دعامة اجتماعية : ولقد كان الرومان على صواب فى ادعائهم الاعتقاد فى العرافات ، وفى انزالهم العقاب بأولئك الذين يستخفون بها . ويتمثل نقده للكنيسة فى أيامه فى نقطتين : أنها بمسلكها الراذل قوضت العقيدة الدينية ، وأن السلطة الزمانية للبابوات مع السياسة التى تصدر عنها ، تمنع توحيد ايطاليا . وقد عبر عن هذا النقد بقوة عظيمة : « كلما كان الناس أقرب الى كنيسة روما ، وهى رأس ديننا ، كانوا أقل تدينا .. فدمارها وعقابها وشيك .. نحن الايطاليين ندين لكنيسة روما وكهنتها بكوننا أصبحنا لادينيين وأشرارا ولكننا ما برحنا ندين لها بدين أعظم ، بدين سيسبب دمارنا ، أعنى

به أن الكنيسة أبقت على بلادنا ولا زالت تبقى عليها منقسمة . » (١)

وبالنظر الى مثل هذه الفقرات ، يجب أن نفترض أن اعجاب « ماكيافللى » بقيصر بورجيا كان لبراعته فقط ، لا لأغراضه . فالاعجاب بالبراعة ، والأعمال التى تفضى الى الشهرة ، كان عظيما جدا زمن النهضة . وهذا النوع من الشعور وجد ، بالطبع ، دائما ، فكثيرون من أعداء «نابليون» كانوا يتحمسون فى الاعجاب به كاستراتيجى حربى . ولكن فى ايطاليا على أيام « ماكيافللى » كان الاعجاب بالمهارة الذى يكاد يكون اعجابا فنيا ، أعظم بكثير مما كان فى القرون السابقة أو اللاحقة . وقد تكون غلطة منا أن نحاول التوفيق بينه وبين الأهداف السياسية الأوسع التى اعتبرها « ماكيافللى » هامة . فالأمران ، حب البراعة ، والرغبة الوطنية فى وحدة ايطاليا ، وجدا جنبا الى جنب فى ذهنه ، ولم يأتلفا معا على أية درجة من درجات الائتلاف . وعلى ذلك كان فى وسعه أن يثنى على « قيصر بورجيا » لحذقه ، ويلومه لابقائه ايطاليا ممزقة . وينبغى لنا أن نفترض ، أن الشخصية الكاملة فى رأيه هى رجل فى مثل حذق « قيصر بورجيا » واهداره للمبادىء الأخلاقية، من حيث الوسائل ، ولكنه يهدف الى غاية مختلفة . ويختتم «الأمير » بنداء بليغ للميديتشى لتحرير ايطاليا من « البرابرة » (يقصد الفرنسيين والأسبان) ، الذين « تفوح رائحة كريهة » من سيطرتهم . وهو لا يتوقع أن ينهض أحد بمثل هذا العمل عن بواعث خالية من الأنانية، بل عن حب للسلطة ، ومزيد من الشهرة .

ورسالة « الأمير » صريحة غاية الصراحة فى انكارها للأخلاق المعترف بصحتها فيما يختص بسلوك الحكام . فالحاكم يهلك اذا كان خيرا دائما، فيجب أن يكون ماكرا مكر الذئب ، ضاريا ضراوة الأسد. وثمة فصل (الفصل الثامن عشر) بعنوان « كيف يجب للأمراء أن

---

(١) ظل هذا صحيحا حتى سنة ١٨٧٠ .

يحافظوا على العهد » نعلم منه أنهم ينبغى أن يحافظوا على العهد حين يعود عليهم ذلك بالفائدة ، ليس الا . فالأمير يجب عند الاقتضاء أن يكون غادرا .

« بيد أنه من الضرورى أن يكون قادرا على أن يجيد اخفاء هذه الشخصية ، وأن يكون دعيا كبيرا ومرائيا عظيما ، والناس يصلون فى البساطة وفى الاستعداد للرضوخ للضراوات الحاضرة الى الحد الذى يجعل ذلك الذى يخدع يجـــد دائما أولئك الذين يتركون أنفسهم يخدعون . وسأنوه فقط بمثل حديث واحد . فالاسكندر السادس لم يفعل شيئا الا أن يخدع الناس ، ولم يخطر له أن يفعل شيئا آخر ، ووجد الفرصة لذلك . ولم يكن من هو أقدر منه على اعطاء التأكيدات ، وتأييد الأشياء بأغلظ الايمانات ، ولم يكن أحد يرعى ذلك أقل منه، ومع ذلك فقد نجح فى خداعاته ، اذ كان يعرف معرفة طيبة هذا الجانب من الأمور . ومن ثم فليس يلزم لأمير أن تكون له كل الصفات المشار اليها آنفا (الفضائل المتعارف عليها) ، ولكن من اللازم جدا له أن يتظاهر بأنه يتصف بهـــا » .

ويستطرد قائلا ان الأمير ينبغى أن يبـــدو ، فوق كل شىء ، متدينا .

ونبرة « المقالات » ، وهى اسميا تعليق على «ليفى» Livy ، نبرة مختلفة جد الاختلاف . فهناك فصول بتمامها تبدو وكأنما كتبها بأسرها « مونتسكيو » ، ومعظم الكتاب يمكن أن يقرأه ليبرالى من القرن الثامن عشر وهو راض عنه . فنظرية الرقابة والتوازنات تبسط فيه بسطا صريحا . فينبغى للأمراء والنبلاء والشعب أن يكون لـــكل منها دوره فى الدستور ، « ثم تراجع هـــذه الســـلطات الثلاث كل منها عمل الأخرى بالتبادل » . وقد كان دستور اســـبرطة ، كمـــا أقامه « ليكورجوس » Lycurgus أفضـــل دســـتور ، لأنه اشـــتمل

على أكمل توازن ، ودستور « سولون » كان غاية فى الديمقراطية ؛ ومن ثم أفضى الى استبداد « بايزيزتراتوس » Peisistratus • وكان الدستور الرومانى الجمهورى حسنا ، بفضل الصراع بين مجلس الشيوخ والشعب •

وتستخدم كلمة « حرية » فى كل مكان من حيث كونها دالة على شىء ثمين ، ومع ذلك فان ما تدل عليه ليس واضحا جدا • ويجىء هذا بالطبع من العصور القديمة ، ويمضى هكذا الى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر • لقد احتفظت « توسكانيا » بحرياتها ، لأنها لم تكن تحتوى على حصون ولا على سادة • (« سادة Gentlemen » هى بالطبع ترجمة سيئة ولكنها ممتعة) • ويبدو أنه من المسلم به أن الحرية السياسية تتطلب نوعا معينا من الفضيلة الشخصية فى المواطنين • وقد قيل لنا انه فى ألمانيا وحدها كانت الاستقامة والدين ما برحا شائعين ؛ ومع ذلك «فليفى» ومعظم الكتاب الآخرين يأخذون بالعكس • ولم يكن بدون سبب وجيه القول : « صوت الشعب من صوت الله » •

ومن الممتع أن نلاحظ كيف أن الفكر السياسى عند اليونان والرومان ، فى أيامهم الجمهورية اكتسب فى القرن الخامس عشر فعالية لم تكن له فى اليونان منذ الاسكندر أو فى روما منذ «أوغسطس» • فالأفلاطونيون الجدد ، والعرب ، ورجال المدارس شغفوا بحماس بميتافيزيقا «أفلاطون» و «أرسطو» ولكنهم لم يهتموا بالمرة بكتاباتهم السياسية، لأن الأنساق السياسية لعصر دول المدينة، قد اختفت تماما• فنمو دول المدينة فى ايطاليا زامن احياء التعاليم ، وجعل من الممكن لأصحاب النزعة الانسانية أن يستفيدوا من النظريات السياسية لليونان والرومان الجمهوريين • وجاء حب « الحرية » ونظرية الرقابة والتوازن ، الى عصر النهضة من العصر القديم ، ومن عصر النهضة على نحو أوسع الى الأزمنة الحديثة • هذا الجانب من « ماكيافللى »

يماثل فى الأهمية على الأقل ، النظريات « اللاأخلاقية » فى « الأمير » وهى الاشــهر •

وينبغى التنبيه الى أن « ماكيافللى » لم يرس ألبتة أية حجـــة سياسية على أسس مسيحية أو انجيلية • وكان لدى كتاب العصـــور الوسطى تصور للسلطة الشرعية ، مفاده أنها سلطة البابا والامبراطور ، أو مستمدة منهما • وكتاب الشمال ، حتى المتأخرون جدا منهم مثـــل «لوك» ، يتجادلون حول ما حدث فى « حديقة عدن » Garden of Eden ويظنون أن فى وسعهم من ثم أن يستمدوا الأدلة على أن أنواعـــا معينة من السلطة «شرعية» ، وليس عند «ماكيافللى» مثـــل هـــذا التصور • فالسلطة لأولئك الذين لديهم البراعة للاســـتيلاء عليها بالتنافس الحر • وتفضيله للحكومة الشعبية ليس مستمدا من أية فكرة عن « الحقوق » وانما من ملاحظة أن الحكومات الشعبية أقل قسوة واهدارا للمبادىء الأخلاقية ، وتقلبا ، من الحكومات المستبدة •

فلنحاول أن نقيم تأليفا (وهذا ما لم يفعله «مكيافللى» نفسه) بين الجزء « الأخلاقى » والجزء « اللاأخلاقى » لنظريته • وفيما يلى لا أعبر عن آرائى الخاصة ، بل عن آراء هى ، صراحة أو ضمنا ، آراؤه •

ثمة فضائل سياسية معينة ، ثلاث منها هامة بوجه خاص: الاستقلال القومى ، الأمن ، ودستور مرتب أحسن ترتيب • فأفضل دستور هـــو الدستور الذى يوزع الحقوق المشروعة بين الأمير ، والنبلاء ، والشعب بما يتناسب مع سلطتهم الحقيقية ، اذ فى ظل دستور كهذا تصعب الثورات الناجحة ، ومن ثم يكون الاستقرار ممكنا ، ولكن لاعتبارات متصلة بالاستقرار ، قد يكون من الحكمة اعطاء الشعب سلطة أكبر • وذلك بقدر ما تنظر الى الغايات •

ولكن فى السياسة ، هنالك أيضا مسألة الوسائل • فلا جدوى من السعى الى هدف سياسى بطرائق مقضى عليها بالفشل ، فاذا اعتقدنا

بأن الغاية خيرة ، فيجب أن نختار الوسائل الملائمة لتحقيقها . ومسألة الوسائل يمكن تناولها بطريقة علمية خالصة بغض النظر عن حسن الغايات أو سوئها . « فالنجاح » يعنى تحقيق غرضك ، أيا كان ذلك الغرض . فاذا كان ثمة علم للنجاح ، فيمكن أن يدرس فى نجاحات الأشرار كما يدرس فى نجاحات الأخيار على حد سواء ، بل يمكن أن يدرس على نحو أفضل فى الحالة الأولى، ما دامت أمثلة الآثمين الناجحين أكثر عددا من أمثلة القديسين الناجحين . ولكن العلم ، متى أقيم ، كان مفيدا للقديس كما هو مفيد للآثم . ذلك لأن القديس ، اذا تعلق بالسياسة ، فيجب أن يروم تحقيق النجاح ، تماما كما يفعل الآثم .

والمسألة فى النهاية هى مسألة سلطة . فلتحقيق غاية سياسية ، فمن الضرورى أن تكون هنالك سلطة من هذا النوع أو ذاك . هذه الحقيقة الواضحة تخفيها شعارات من قبيل : « سينتصر الحق » ، «نصر الشر قصير العمر» . فاذا انتصر الجانب الذى تظنه حقا ، فما هذا الا لأن له سلطة أعلى . صحيح أن السلطة تعتمد فى معظم الأحيان على الرأى وعلى الدعاية ، وصحيح أيضا ، أنك بفضل الدعاية تبدو أكثر فضيلة من خصمك ، وأن احدى الطرائق التى تبدو بها فاضلا أن تكون فاضلا . ولهذا السبب ، فقد يحدث أحيانا أن يذهب النصر الى الجانب الذى لديه أكبر قدر مما يعتبره الجمهور العام فضيلة . فيجب علينا أن نسلم لماكيافللى بأن هذا كان عنصرا هاما فى نمو سلطة الكنيسة أثناء القرون الحادى عشر ، والثانى عشر والثالث عشر ، كما كان كذلك فى نجاح حركة الاصلاح فى القرن السادس عشر . ولكن ثمة تقييدات هامة . فأولا، فى وسع أولئك الذين يستولون على السلطة أن يجعلوا، بتحكمهم فى الدعاية ، حزبهم يظهر بمظهر الفضيلة ، فمثلا لم يكن فى مقدور أحد أن يذكر آثام ألاسكندر السادس ، فى مدرسة عامة بنيويورك أو بوسطن . وثانيا ، هناك فترات فوضى نجح فى أثنائها فى الكثير من الأحيان خداع واضح ، وكانت فترة « ماكيافللى» واحدة

منها • ففى مثل تلك الأزمنة كان ثمة ميل يمضى بالناس سريعا نحـو الايمان بأن السلوك البشرى تهيمن عليه المصالح الذاتية وحدها : وجعلتهم هذه النزعة يغفرون أى شىء طالما أنه يجزى • وحتى فى مثل تلك الأزمنة ، كما يقول ماكيافللى نفسه ، من المرغوب فيه تقديم مظهر للفضيلة أمام الجمهور الجاهل •

ويمكن أن نخطو بهذه المسألة خطوة أبعد • فقد كان «ماكيافللى» من الرأى القائل بأنه يكاد يكون يقينا أن الناس المتمدينين أنانيـون يهدرون المبادىء الأخلاقية • فاذا رغب انسان فى أيامنا هذه أن يقيم جمهورية ، كما يقول ، فسيجد الأمر أيسر مع سكان الجبال منـه مع رجال مدينة واسعة ، ما دام هؤلاء قد لحقهم الفساد من قبل (١) • فاذا كان الانسان أنانيا يهدر المبادىء الأخـلاقية ، فان أحكم خط لسلوكه مرهون بالناس الذين عليه أن يتعامل معهم • لقد صـدمت الكنيسة فى عصر النهضة كل شخص ، ولكنها فى شمال الألب فقط صدمت الناس بدرجة كانت كافية لتوليد حركة الاصلاح • ففى الزمن الذى بدأ عنده « لوثر » ثورته ، كان دخل البابوية أعظم مما لو كان « الاسكندر السادس » و « يوليوس الثانى » أكثر فضيلة ، فلو صح هذا ، فانما كان الأمر كذلك بسبب نزعة ايطاليا فى عصر النهضة ، القائلة بأن سلوك الانسان تهيمن عليه المصالح الذاتية وحدها • ويترتب على ذلك أن الساسة سيسلكون سلوكا أحسن حين يعتمدون على شعب فاضل من سلوكهم حين يعتمدون على شعب لا يبالى بالاعتبـارات الأخلاقية ، وسيسلكون أيضا سلوكا أحسن فى مجتمع ، يمكن أن تعرف فيه جرائمهم ، ان كان ثمة جرائم ، على نطاق واسع ، من سلوكهم فى مجتمع تكون فيه رقابة دقيقة تقع تحت ضبطهم • ومقدار معين

(١) من الغريب أن نجد هذا السبق على « روسو » • وقد يكون من المسلى ، وان لم يكن أمرا باطلا تماما ؛ أن نفسر « ماكيافللى » على أنه رومانسى خاب ظنه •

من العمل يمكن بالطبع أن يتحقق دائما بالنفاق ، ولكن يمكن تخفيض هذا المقدار تخفيضا كبيرا بفضل مؤسسات مناسبة .

ان تفكير « ماكيافللى » السياسى ، مثله مثل التفكير السياسى عند معظم القدامى ، هو تفكير ضحل الى حد ما فى نقطة واحدة . فقد شغل بكبار واضعى القانون ، مثل « ليكورجوس » ، و « سولون »، الذين يظن أنهم يخلقون مجتمعا بأسره فى نموذج واحد ، مع اعتبار ضئيل لما جرى من قبل . وتصور المجتمع كنمو عضوى ، الذى يمكن لرجال الدولة وحدهم أن يصطنعوه الى حد محدود ، تصور حديث فى صميمه ، وقد قوته نظرية التطور بدرجة عظيمة . هذا التصور لا نجده عند « ماكيافللى » بأكثر مما نجده عند « أفلاطون » .

وينبغى مع هذا ، الأخذ بأن النظرة التطورية للمجتمع ، وان كانت صحيحة فى الماضى ، لم تعد قابلة للتطبيق ، بل يجب ، فى الحاضر والمستقبل ، الاستعاضة عنها بنظرة أكثر منها ميكانيكية بكثير . ففى روسيا وألمانيا خلقت مجتمعات جديدة ، الى حد كبير ، بنفس الطريقة التى ظن أن « ليكورجوس » الأسطورى قد خلق بها نظام الحكم الاسبرطى . فالمشرع القديم كان أسطورة سمحاء ، والمشرع الحديث واقع مروع . لقد أصبح العالم أكثر شبها من عالم «ماكيافللى» مما كان عليه ، والانسان الحديث الذى يأمل رفض فلسفته ، يجب أن يفكر بعمق أكبر مما كان يبدو ضروريا فى القرن التاسع عشر .

"أرازموس"، "مور"

بدأ عصر النهضة فى الأقطار الشمالية متأخرا عنه فى ايطاليا ، ولم يلبث أن وقع فى شباك حركة الاصلاح • ولكن كان ثمة فترة قصيرة ، فى مستهل القرن السادس عشر ، انتشرت أثناءها التعاليم الجديدة فى فرنسا وانجلترا وألمانيا ، انتشارا قويا ، دون أن تتورط فى النزاع اللاهوتى • وكان عصر النهضة الشمالى هذا مختلفا غاية الاختلاف وفى طرق كثيرة عن عصر النهضة فى ايطاليا • فلم يكن فوضويا أو لا أخلاقيا ، بل اقترن ، على العكس ، بالتقوى والفضيلة العامة • كان مهتما اهتماما كبيرا بتطبيق معايير العلم على الانجيل . والحصول على نص أدق من نص الترجمة اللاتينية للكتاب

المقدس المعتمدة من الكنيسة الكاثوليكية Vulgate • وكان أقل تألقا وأكثر رسوخا من سلفه الايطالى ، وأقل اهتماما بالدور الشخصى فى التعاليم ، وأشد تلهفا على نشر التعاليم على أوسع نطاق ممكن •

وثمة رجلان يتخذان نموذجين لعصر النهضة فى الشمال • وكانا صديقين حميمين ، وبينهما كثير من الخصال المشتركة • فقد كانا معا مثقفين ، وان كان «مور» أقل ثقافة من «ارازموس» وكلاهما يحتقر الفلسفة المدرسية ، وكلاهما يستهدف اصلاحا كنسيا من داخل الكنيسة ذاتها ، ولكنهما تأسفا بشدة للانشقاق البروتستانتى حين جاء • وكانا كليهما كاتبين ، ظريفين فكهين ، على درجة عالية من البراعة • وقبل ثورة « لوثر » كانا امامين من أئمة الفكر • ولكن بعد الثورة كان العالم من العنف على الجانبين ، بحيث يطيقه رجال من طرازهما • فقاسى «مور» من عذاب عظيم ، وخر «ارازموس» عاجزا •

ولم يكن «ارازموس» ولا «مور» فيلسوفين بالمعنى الدقيق للكلمة • والسبب الذى دعانى الى الحديث عنهما هو أنهما يشملان مزاج عصر سابق للثورة ، حيث ثمة حاجة منتشرة لاصلاح معتدل ؛ وحيث رجال جبناء لم يحركهم بعد الى العمل ، الرعب من المتطرفين• وهما يمثلان أيضا النفور من كل ما هو نظامى فى اللاهوت أو فى الفلسفة، وقد كان هذا هو الطابع المميز لحركة رد الفعل ضد المدرسية•

ولد «ارازموس» Erasmus (١٤٦٦ - ١٥٣٦) فى روتردام (١)• وكان ابنا غير شرعى وقد ابتكر رواية كاذبة ذات طابع بطولى عن ملابسات مولده • والحقيقة أن والده كان قسا ، رجلا على قدر من التعليم ، مع معرفة باليونانية • وتوفى والده قبل أن يشب عن الطوق، وتسلقه أوصياؤه (لأنهم فيما يظهر قداختلسوا ماله) ليصبح راهبا فى دير

(١) فيما يختص بحياة « ارازموس » ، تابعت بصفة رئيسية الترجمة الرائعة التى كتبها « هويزينجا » Huizinga لحياته •

«ستاير» وهي خطوة ظل نادما عليها طيلة حياته • وكان أحد أوصيائه مدرسا . بيد أن معرفته باللاتينية كانت أقل مما كان يعرفه «ارازموس» من قبل وهو تلميذ ، ففي رد على رسالة باللاتينية تلقاها من الصبي كتب اليه : « اذا كان لابد أن تكتب مرة أخرى بهذا الأسلوب الممتاز، فأرجوك أن تضيف شرحا » •

وفي سنة ١٤٩٣ ، أصبح سكرتيرا لأسقف «كامبرى»، الذي كان حامل لواء الوبر الذهبي Chancellor of the Order of the Golden Fleece وقد أتاح له هذا الفرصة لمغادرة الدير والسفر، وان لم يكن لايطاليا، كما كان يروم • وكانت معرفته باللغة اليونانية معرفة خفيفة جدا ، ولكنه كان ضليعا في اللغة اللاتينية بدرجة عالية ، وكان يعجب بوجه خاص بـ « لورنزو فاللا » ، بصدد كتابه عن أناقات اللغة اللاتينية • فقد اعتبر الأسلوب اللاتيني متناغما تماما مع العبادة الصادقة ، واستشهد بأوغسطين وجيروم ــ ناسيا ، في الظاهر ، الحلم الذي شجب فيه الله تعالى هذا الأخير لقراءته « شيشرون » •

وقد أنفق فترة في جامعة باريس ، ولكنه لم يجد شيئا هنالك ذا فائدة له • ولقد كان للجامعة أيامها العظيمة ، منذ بداية المدرسية حتى « جرسون » Gerson والحركة التوفيقية ، ولكن الآن صارت المساجلات القديمة مجدبة • فأتباع توماس Thomists وسكوت الذين كان يطلق عليهم معا القدامى ، كانوا يجادلون ضد الأكاميين Occamists ، الذين كانوا يدعون المتطرفين Terminists أو المحدثين • وأخيرا في سنة ١٤٨٢ تصالح الفريقان وضم كل فريق جهوده الى الفريق الآخر ضد أنصار النزعة الانسانية، الذين كانت لهم الصدارة خارج دوائر الجامعة • وكان « ارازموس » يكره المدرسيين الذين كان يعتبرهم من طراز عتيق مسن • وقد ذكر في خطاب أنه لما كان يبغى الحصول على درجة الدكتوراه ، فانه لم يحاول أن يقول شيئا جميلا

أو فكها . ولم يكن فى الواقع يحب أية فلسفة ، ولا حتى أفلاطون ولا أرسطو ، اللذين كان ينبغى ، رغم هذا ، الحديث عنهما باحترام لكونهما من القدامى .

وفى سنة ١٤٩٩ ، قام بزيارته الأولى لانجلترا ، حيث أحب طريقة تقبيل الفتيات . وفى انجلترا اتخـذ له صـديقين « كولت » Colet و « مور » ، اللذين شجعاه على النهوض بعمل جاد بدلا من التفاهات الأدبية . وكان « كولت » يحاضر عن الانجيل دون أن يعرف اليونانية، ولما كان « أرازموس » يشعر بأنه يرغب فى القيام بدراسة عن الأنجيل، فقد كان تقديره أن معرفة باللغة اليونانية كانت أمرا جـوهريا . وبعد مغـادرته انجلترا فى بداية سـنة ١٥٠٠ ، شرع فى تعـلم اللغـة اليـونانية ، رغم أنه كان من الفقر بحيث لا يحتمل أجـر مدرس ، ومع خريف سنة ١٥٠٢ كان حاذقا للغة ، وعندما ذهب الى ايطاليا سنة ١٥٠٦ ، وجد أن الايطاليين لم يكن لديهم شىء ليعلموه له . فصمم على أن ينشر القديس جيروم Saint Jerome ، وعلى أن يخرج العهد الجديد باليونانية ومعه ترجمة لاتينية جديدة ، وقد أنجز هذين العملين كليهما سنة ١٥١٦ . واكتشاف الأخطاء فى الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمدة من الكنيسة الكاثوليكية جاء نتيجة استخدامه فى النزاع مع البروتستانت . وقد حاول أن يدرس العبرية ، ولكنه عدل عن ذلك .

والكتاب الوحيد لارازموس الذى لا يزال يقرأ هو « الثناء على الحماقة » The Praise of Folly . وقد خطـرت فكرة هذا الكتاب له سنة ١٥٠٩ ، بينما كان يعبر جبال الألب فى طريقه من ايطاليا الى انجلترا . وقد كتبه بسرعة فى لندن فى منزل السير «توماس مور» ، الذى أهداه اليه بايحاء مازح الى مناسبة الموقف ما دامت « Moros تعنى « أحمق » . والكتاب يجرى الحديث على لسان الحماقة فى

شخصها ، فهى تتغنى بمدائحها باستمتاع كبير ، وتشيع فى النص مزيدا من الحياة رسوم « لهولباين » Holbein • ان الحماقة تشمل جميع جوانب الحياة الانسانية : جميع الطبقات والمهن • وعندها أن الجنس البشرى سينقرض اذ من يستطيع الزواج بدون حماقة ؟ وهى تنصح كترياق للحكمة : « اتخاذ زوجة ، مخلوق غير مؤذ سخيف ، ولكنه مع ذلك مفيد ومريح ، بحيث يمكن أن يلطف مزاج الرجال المكتئب ، ويحيل صلابتهم مرونة » • فمن يستطيع أن يكون سعيدا بدون تملق أو بدون حبه لذاته ؟ بيد أن سعادة كهذه هى حماقة • فأسعد الناس هم أقربهم الى البهائم ، وهم أولئك الذين يجردون أنفسهم من العقل • وأفضل سعادة هى تلك التى تنبنى على الوهم ، ما دامت تكلف أقل القليل : فمن الأيسر أن يتخيل المرء نفسه ملكا من أن ينصب نفسه ملكا فى الواقع • ويشرع « ارازموس » فى السخرية من الكبرياء القومى ومن الغرور المهنى : فيكاد جميع أساتذة الفنون والعلوم أن يكونوا مغرورين غرورا فاضحا ، وهم يستمدون سعادتهم من غرورهم •

وهناك فقرات يفسح الهجاء فيها الطريق للقدح ، وتنطق الحماقة بالآراء الجادة «لارازموس» ، وتنصب هذه على الانحرافات الكنسية• والعفو والغفران ، اللذين « يحسب بهما القس الوقت الذى تبقى فيه كل نفس فى المطهر » ، وتأليه القديسين ، وحتى العذراء ، « التى يظن المتعصبون لها تعصبا أعمى أن من حسن السلوك وضع الأم قبل الابن » . ومساجلات اللاهوتيين حول الثالوث والتجسد ، وعقيدة استحالة خبز القربان وخمره الى جسد المسيح ودمه ، والفرق المدرسية، والبابوات ، والكرادلة ، والأساقفة — كل هذا سخر منه « أرازموس» سخرية لاذعة• وكان عنيفا بوجه خاص فى الهجوم على رهبان الأديرة: فهم « حمقى معتوهون » ، ليس فيهم الا قدر ضئيل من الدين ، ولكنهم «يحبون أنفسهم حبا جما، وهم معجبون مولعون بسعادتهم الخاصة •» وهم يتصرفون وكأن الدين كله يتألف من شكليات دقيقة : « العدد

الدقيق للعقد التى تربط به صـــنادلهم ، والألوان المتميزة لأرديتهم الخاصة ، والقماش الذى تصنع منه ، ومدى عرض وطول أحزمتهم» ، وهكذا • «ومن اللطيف أن نسمع دعاواهم أمام المحكمة الكبرى : فأحدهم يتفاخر كيف أمات شهوته الجسدية بأكله للسمك فقط ، وآخر يلح على أنه أنفق معظم حياته على الأرض فى انشاده المزامير ••• وثالث يقول انه لم يلمس قط فى ستين سنة قطعة من النقود ، اللهم الا أن يشير اليها ويداه فى قفاز سميك » • ولكن المسيح يتدخل : « ويل لكم ، كتابا ومرائين •• لقـــد تركت لكم وصية واحدة ، أن يحب أحدكم الآخر ، لم أسمع أحدا يدافع بأنه قد نفذها باخلاص » • ولكن هؤلاء الرجال يخافون لأنهم يعرفون أسرارا كثيرة من الاعتراف، وكثيرا ما يفشونها وهم سكارى •

ولا يعفى البابوات من هذا • فينبغى لهم أن يحاكوا سيدهم بالتواضع والفقر • « فأسلحتهم الوحيدة ينبغى أن تكون أسلحة الروح ، ومع ذلك فهم متحررون منها الى حد بعيد ، كما هو الحال بالنسبة الى تحريماتهم ، وحرماناتهم المؤقتة ، واتهاماتهم ، واثاراتهم ، وأوامرهم الهادرة ، التى يقاتلون بها كل من يتوعدونه • وهؤلاء الآباء الذين بلغوا أرفع درجة من القداسة لا يستخدمون هذه الأسلحة بكثرة ألبتة الا ضد أولئك ، الذين ، بتحريض من الشيطان ، لا يخشون الله ، ويحاولون بشر وبمكر أن يحطوا من شأن تراث القديس « بيتر » وينقصوه » •

وقد توحى الينا مثل هذه الفقرات ، أن « أرازموس » سيرحب حتما بالاصلاح ، ولكنها تكشفت عن شيء مختلف •

ويختم الكتاب باقتراح جاد بأن الدين الحقيقى هو صورة من صور الحماقة • وهنالك ، فى كل مكان ، نوعان من الحماقة ، احداهما يثنى عليها فى سخرية ، والأخرى يثنى عليها ثناء جادا ، والنوع الذى

يثنى عليه ثناء جادا هو تلك التى تظهر فى البساطة المسيحية • هذا الثناء مجانس لكره « أرازموس » للفلسفة المدرسية ، ولعلماء اللاهوت البارزين الذين لم تكن لاتينيتهم كلاسيكية • ولكنه له أيضا جانب أعمق • فانه بقدر علمى ، أول ظهور فى الأدب ، لتلك النظرة التى قدمها « روسو » فى كتابه « رحلة عابر سبيل » ، وبمقتضاها ينبع الدين الحقيقى من القلب ، لا من الرأس ، وكل لاهوت متقن فهو غير ضرورى • وهذه الوجهة من النظر غدت شائعة بدرجة متزايدة، وتكاد تكون الآن متقبلة تقبلا عاما عند البروتستانت • وهى ، فى جوهرها ، نبذ للنزعة العقلية الهلينية من قبل النزعة الشعورية عند أهل الشمال •

وبقى « أرازموس » فى زيارته الثانية لانجلترا خمس سنوات (١٥٠٩ ــ ١٥١٤) أنفق جزاء منها فى «لندن» وجزءا فى «كيمبريدج» • وكان له تأثير ملحوظ فى حفز النزعة الانسانية الانجليزية • وقد ظل التعليم فى المدارس العامة الانجليزية ، الى عهد قريب ، كما كان يروم على نحو يكاد أن يكون تاما : أساس كامل من اليونانية واللاتينية ، شاملا ليس فقط للترجمة ، بل أيضا للانشاء شعرا ونثرا • ومع كون العلم كانت له السيطرة على العقول منذ القرن السابع عشر ، فقد كان الظن أنه لا يستحق انتباه السيد أو رجل الدين ، وينبغى دراسة « أفلاطون » لا الموضوعات التى ارتآى « أفلاطون » أنها تستحق الدراسة • كل هذا يمضى فى نفس الخط مع نفوذ « أرازموس » •

وكان لدى رجال عصر النهضة فضول ضخم • يقول «هويزينجا» : « هذه الأذهان لم يكن لها ألبتة نصيبها الذى ترومه فى الأحداث الأخاذة : والتفاصيل المثيرة للفضول ، والأشياء النادرة والشاذة » • ولكنهم فى البداية بحثوا عن هذه الأشياء لا فى العالم ، بل فى الكتب القديمة • لقد كان « أرازموس » شغوفا بالعالم ، ولكنه لم يكن يسعه

أن يهضمه خاما كما هو : كان لا بد أن يقدم اليه فى صحن من اللاتينية أو اليونانية ، قبل أن يتمكن من تمثله • وقد أسقطت حكايات الرحالة من الاعتبار ، ولكن أى أعجوبة تذكر فى « بلينى » Pliny كانت مصدقة • وأيا ما كان ، فقد انتقل الفضول ، رويدا رويدا ، من الكتب الى واقع العالم ، وغدا الناس شغوفين بالمتوحشين وبالحيوانات الغريبة التى اكتشفت آنذاك ، أكثر من اهتمامهم بتلك التى يصفها الكتاب الكلاسيكيون • « فكاليبان » (١) Caliban يجىء من « مونتانى » ، وآكلو لحوم البشر عند « مونتانى » يأتون من الرحالة • « فآكلو لحوم البشر والرجال الذين تنمو رءوسهم تحت أكتافهم » رآهم « عطيل » ، ولم يستمدوا من القديم •

وعلى ذلك فقد تحول فضول عصر النهضة من كونه أدبيا الى فضول علمى • فمثل هذا الطوفان من الحقائق الجديدة أغرق الناس الى الحد الذى كان يسعهم فقط أن يندفعوا فى البداية مع التيار • وقد وضح خطأ المذاهب القديمة ، ففيزياء « أرسطو » ، وفلك « بطليموس » ، وطب « جالن » Galen ، لم يكن يسعها أن تمتد بحيث تستوعب الاكتشافات التى تمت • وقنع « مونتانى » و « شيكسبير » بالفوضى والارتباك : فالاكتشاف مبهج ، والنظام عدوه • وحتى القرن السابع عشر لم تكن ملكة بناء النسق قد التحمت بالمعرفة الجديدة لحقائق الواقع • كل هذا ، يمضى بنا بعيدا عن « أرازموس » ، الذى كان «كولومبوس» فى نظره أقل اثارة للاهتمام من المغامرين •

لقد كان « أرازموس » أديبا ، لا سبيل الى شفائه ولا جناح عليه فى ذلك • كتب كتابا بعنوان كتاب المحاربين المسيحيين Enchiridion militis christiani يسدى فيه النصح الى الجنود الأميين : تعليهم أن يقرءوا الانجيل ، بل وعليهم أيضا أن يطالعوا « أفلاطون »

(١) شخصية خيالية من شخصيات العاصفة لشيكسبير • « المترجم »

و « أمبروس » و « جيروم » و « أوغسطين » • وقد جمع مجموعة ضخمة من الأمثال اللاتينية ، أضاف اليها فى الطبعات التالية عددا كبيرا من الأمثال فى اليونانية ، وكان هدفه الأصلى أن يمكن الناس من كتابة اللاتينية كتابة بأسلوب مميز • وقد كتب كتابا لقى نجاحا ضخما عن اللغة الدارجة Colloquies ، ليعلم الناس كيف يتحدثون باللاتينية عن أمور الحياة اليومية ، كما لو كانوا يلعبون مباراة فى البولينج • وربما كان هذا أكثر فائدة آنذاك مما يبدو اليوم • فقد كانت اللاتينية هى اللغة الدولية الوحيدة ، وكان الطلاب فى جامعة باريس يفدون من جميع أرجاء غرب أوروبا • وكثيرا ما كان يحـدث أن تكون اللغة اللاتينية هى اللغة الوحيدة التى كان يستطيع أن يتحدث بها طالب الى آخر •

وبعد حركة الاصلاح ، عاش « أرازموس » أولا فى « لوفان » Louvain ، وهى التى احتفظت بالمعتقـدات الكاثوليكية الـكاملة ، ثم فى « بازل » التى أصبحت بروتستانتية • وحاول كل جانب أن يستميله لنصرته ولكن دون جدوى لفترة طويلة • لقد أفصح عن رأيه بقوة ، كما رأينا ، حول الانحرافات الكنسية وحول شرور البابوات ، ففى سنة ١٥١٨ ، وهى نفس سنة ثورة « لوثر » ، نشر مقطوعة هجاء بعنوان : بوليوس المقصى Julius exclusus ، وصف فيها فشل « يوليوس الثانى» فى الصعود الى السماء • ولكن عنف «لوثر» صده ، وكان يكره الحرب • وأخيرا انضم الى الجانب الكاثوليكى • وفى سنة١٥٢٤ كتب مؤلفا دافع فيه عن حرية الارادة ، التى كان « لوثر » يرفضها ، متابعا أوغسطين ومبالغا فيما ذهب اليه • فرد «لوثر» بضراوة ، وساق هذا « آرازموس » الى مزيد من رد الفعل • ومن هذا الحين حتى مماته غدا أقل فأقل أهمية وشأنا • لقد كان دائما جبانا ولم يعد الزمن يلائم الجبناء • فكان البديل الوحيد الشريف للأمناء الاستشهاد أو النصر • وقد اضطر صديقه « توماس مور » الى اختيار الاستشهاد ، وقد علق

«أرازموس» على ذلك. «حبذا لو لم يتدخل «مور» فى هذا العمل الخطر ، وترك قضية اللاهوت للاهوتيين » . لقد عاش « أرازموس » أمدا طويلا ، فى عصر من الفضائل والرذائل الجديدة ـ من البطولة وعدم التسامح ـ ولم يكن فى مستطاعه أن يكتسب أيا من هذه أو تلك .

وكان «سير توماس مور» Thomas Moore (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥)، كرجل، أشد بكثير، ولكنه أقل منه شأنا من حيث التأثير. ولقد كان من أنصار النزعة الانسانية ، ولكنه كان ذا تقوى عميقة . شرع فى تعلم اللغة اليونانية فى أكسفورد ، وكانت اذ ذاك غير مألوفة ، وكان يظن أن من يدرسها يبدى تعاطفا مع الملحدين الايطاليين . وقد احتجت السلطات واحتج والده ونقل من الجامعة . وعلى ذلك فقد انجذب الى « الكارثوزيين » (١) The Carthusians ومارس غاية القسوة والتقشف، واعتزم الانخراط فى سلك الرهبنة وقد أثناه عن هذا تأثير «أرازموس» عليه ، وقد قابله أول مرة فى ذلك الحين . وكان أبوه محاميا فقرر أن يتبع مهنة أبيه . وفى سنة ١٥٠٤ كان عضوا فى البرلمان ، وقادالمعارضة ضد طلب «هنرى السابع» فرض ضرائب جديدة . وكان ناجحا فى هذا ، الا أن الملك كان متميزا غيظا ، فأرسل والد «مور» الى البرج، وأفرج عنه مع ذلك بضمان مائة جنيه . وعند وفاة الملك سنة ١٥٠٩، عاد «مور» الى الاشتغال بالقانون، وحظى بعطف «هنرى الثامن» . ونصب فارسا سنة ١٥١٤، ووظف فى سفارات عديدة. وقد حافظ الملك على دعوته الى القصر ولكن «مور» لم يكن يأتى، وأخيرا جاء الملكدون دعوة للغذاء معه بمنزله فى «تشلسى» Chelsea . ولم يكن « مور » لينخدع بهنرى الثامن ، فحين هنىء على موقف الملك الودى منه ، أجاب : « لو أمكن لرأسى أن تكسبه حصنا فى فرنسا ، لما بقيت لحظة».

وحين سقط «وولزى» Wolsey عين الملك «مور» بدله . وعلى

(١) فريق من الرهبان الكاثوليك « المترجم »

خلاف العرف الجارى ، رفض جميع الهبات من الخصوم • ولم يلبث مكروها ، لأن الملك كان مصـــمما على طـــلاق « كاترين أراجون » Cathcrine of Aragon لكى يتزوج من «آن بولين» Mary Boleyn ، وكان « مور » معارضا معارضة راسخة للطلاق • وعلى ذلك فقد استقال سنة ١٥٣٢ • ولم يكن لديه بعد اعتزاله الخدمة الا مائة جنيه فقط فى السنة مما يظهر عدم قابليته للفساد وهو فى الوظيفة • ورغم آرائه، دعاه الملك الى زفافه على « آن بولين » ، ولكن « مور » رفض الدعوة• وفى سنة ١٥٣٤، جعل الملك البرلمان يقر قانون السيادة Act of Supremacy الذى بمقتضاه نودى به ، لا البابا ، رأسا لكنيسة انجلترا • وطبقا لهذا القانون يقتضى الأمر قسما للسيادة Oath of Supremacy رفض «مور» أن يقسمه ، وكان هذا وحده تسترا على خيـــانة ، لا تســتلزم عقوبة الاعدام • ومع هذا فقد ثبت، بدليل مشكوك فيه للغاية، أنه قال ان البرلمان لا يستطيع أن يجعل «هنرى» رأسا للكنيسة ، وعلى أساس هذا الدليل أدين بالخيانة العظمى ، وقطعت رأسه • وأعطيت ممتلكاته للأميرة « اليزابث » التى احتفظت بها حتى يوم وفاتها •

ويكاد « مور » يذكر فقط بسبب كتابه « يوطوبيا » (١٥١٨) • و « يوطوبيا » هى جزيرة فى نصف الكرة الجنوبى ، حيث يؤدى كل شىء بأفضل طريقة ممكنة • وقد زارها صدفة بحار يدعى « روفائيل هيثلوداى » ، أنفق فيها خمس سنوات ، ولم يعد الى أوروبا الا لكى يجعل نظمها الحكيمة معروفة •

وفى « اليوطوبيا » كما فى جمهورية أفلاطون ، الأشياء كلها ملكها مشاع ، ذلك لأن الخير العام لا يزدهر حيثما تكون ملكية خاصة، وبدون الشيوعية لا يمكن أن تكون مساواة • ويعترض «مور» فى الحوار ، بأن الشيوعية قد تجعل الناس خاملين ، وتهدم احترام الحكام ، وعلى هذا يرد « رافاييل » بألا أحد يعيش فى اليوطوبيا يمكن أن يقول هذا •

وفي « اليوطوبيا » أربع وخمسون مدينة ، كلها بتصميم واحد ، باستثناء واحدة هي العاصمة • فجميع الشوارع عرضها عشرون قدما، وكل المنازل الخاصة متماثلة بدقة ، لكل منها باب على الشارع وباب على الحديقة • ولا أقفال على الأبواب ، وكل شخص يمكن أن يدخل أي منزل • والاسقف مسطحة • وكل عشر سنوات يغير الناس المنازل للحيلولة دون الشعور بالملكية • وفي الريف ، هنالك المزارع ، كل منها تستوعب أربعين شخصا على الأقل ، بما في ذلك رجلين من الرقيق، وكل مزرعة تحت حكم سيد أو سيدة ، مسن وحكيم • ولا يحضن الدجاج البيض لفقس الكتاكيت ، وانما يتم ذلك في الجهاز الخاص (وهذا ما لم يكن موجودا على عهد « مور ») • والكل يلبس لباسا واحدا ، باستثناء الاختلاف بين لباس الرجال ولباس النساء ، والمتزوجين وغير المتزوجين • ولا تتغير الأزياء ألبتة ، وليس هناك اختلاف بين ما يلبس صيفا وما يلبس شتاء • فحين ينهون العمل يضعون عباءة صوفية على ملابس العمل • وهذه العباءات كلها واحدة ، ولونها هو اللون الطبيعي للصوف • وكل أسرة تصنع ملابسها •

وكل شخص ــ رجالا ونساء على حد سواء ــ يعمل ست ساعات في اليوم ، ثلاثا قبل الغذاء ، وثلاثا بعده • والكل يذهب الى الفراش في الثامنة ، والكل ينام ثماني ساعات • وفي الصباح الباكر ، تلقى دروس يؤمها حشد كبير ، وان لم تكن اجبارية • وبعد العشاء تخصص ساعة للعب • فست ساعات عمل تكفي ، لأنه ليس هنالك خاملون ، وليس هنالك عمل عديم الجدوى ، فعندنا ، يقال ، ان النساء ، والقسس ، والأغنياء ، والخدم ، والشحاذين ، يكادون لا يؤدون عملا مفيدا ، وبسبب وجود الأغنياء فهناك جهد كبير يبذل في انتاج وسائل ترف غير ضرورية ، كل هذا يتجنب في « اليوطوبيا » • وأحيانا يلاحظ أن ثمة فائضا ، ويصرح الحكام بيوم عمل أقصر لفترة •

وينتخب بعض الرجال ليصبحوا رجال معرفة ، ويعفون من كل عمل آخر حين يتبين أنهم مرضون • وجميع المعنيين بالحكومة يختارون من رجال المعرفة • والحكومة ديمقراطية ممثلة ، لها نظام الانتخاب غير المباشر ، وعلى رأسها أمير ينتخب لمدى الحياة ، ولكن يمكن اسقاطه اذا استبد •

والأسر أبوية ، يعيش الأبناء المتزوجون فى بيت أبيهم ، يسوس أمورهم ، ما لم يكن أدركه الخرف • واذا نمت أسرة ما نمـوا كبيرا ، انتقل الفائض من أطفـالها الى أسرة أخـرى • واذا نمت مدينة نموا كبيرا نقل بعض سكانها الى مدينة أخرى • واذا كانت كل المدن كبيرة للغاية ، بنيت مدينة جديدة على الأرض القاحلة • ولم يذكر شيء عما يجب عمله حين تستخدم كل أرض قاحلة • والرقيق هم الذين يذبحون الحيوانات ويعدونها للطعام؛ مخافة أن يتعلم المواطنون الأحرار القسوة • وهنالك مستشفيات للمرضى ، وهى من الامتياز بحيث يفضلونها • والأكل فى البيت مباح ، ولكن معظم الناس يأكلون فى قاعات عامة • وهنا يقوم الرقيق « بالخدمة الكريهة » ، بينما تطهى النساء الطعام ، ويتولى كبار الصبية خدمة الموائد • ويجلس الرجال على مقعد طويل واحد ، والنساء على مقعد آخر ، والأمهات المرضعات بأطفالهن فى ردهة منفصلة • وكل النساء يرضعن أطفالهن • والأطفال فوق الخامسة ، اذا كانوا أصغر من أن يؤدوا الخدمة على الموائد ، « يقفون جانبا فى صمت مدهش » ، بينما يأكل الكبار ، وليس لهم غذاء مستقل ، بل يجب أن يقنعوا بنفايات المائدة التى تعطى لهم •

أما عن الزواج ، فالرجال والنساء معا يعاقبون عقوبة عنيفة اذا لم يكونوا عذارى عند الزواج ، ورب البيت الذى حدث فيه سوء السلوك يكون عرضة للخزى لاهماله • وقبل الزواج ترى العروس وعريسها كل منهما الآخر عاريا ، فلا أحد يشترى حصانا قبل أن يخلع عنه سرجه ولجامه ، وينبغى مراعاة اعتبارات مماثلة فى الزواج • وهناك طلاق

الخيانة أو « العصيان غير المحتمل » من أى من الطرفين ، ولكن الطرف المذنب لا يمكنه الزواج مرة آخرى • وأحيانا تتم الموافقة على الطلاق لسبب واحد فقط هو رغبة الطرفين فيه • ففاسخو الزوجية يعاقبون بأن يصبحوا أرقاء •

وهناك تجارة خارجية ، خصوصا للحصول على الحديد ، الذى لا يوجد منه شيء فى الجزيرة • وتستخدم التجارة أيضا لأغراض متصلة بالحرب • فاليوطوبيون لا يفكرون بالمرة فى المجد العسكرى ، فهم يتعلمون كيف يقاتلون ، النساء منهم كالرجال سواء بسواء • وهم يلجأون الى الحرب لثلاثة أغراض : يدافعون عن أرضهم حين نغزى ، يستردون أرض حليف لهم من الغزاة ، يحررون أمة مضطهدة من الاستبداد • ولكنهم حيثما يستطيعون ، يستعملون مرتزقة ليقاتلوا حروبهم عنهم • وهم يستهدفون جعل الأمم الأخرى مدينة لهم ، ويتركونها ترد لهم الدين بتزويدهم بالجنود المرتزقة • ولأغراض الحرب أيضا يجدون أن رصيدا من الذهب والفضة شيء مفيد ، ماداموا يستطيعون أن يستخدموه فى دفع أجور المرتزقة الأجانب • وليس لديهم مال لأنفسهم ، وهم يعلمون احتقار الذهب باستخدامه فى النونيات المعجعية ، وفى سلاسل العبيد • وتستخدم اللآلى والماس حليا للأطفال ولكنها لا تستخدم ألبتة للراشدين • وحين يكونون فى الحرب يمنحون جوائز كبيرة لكل من يقتل امير بلد العدو ، وجوائز أكبر لكل من يأتى به حيا ، أو لنفسه اذا استسلم • وهم يشفقون على عامة الشعب بين أعدائهم ، «لعلمهم بأنهم سيقوا وأجبروا على الحرب رغم ارادتهم، ساقهم اليها جنون أمرائهم ورؤسائهم المستشيط غيظا» • والنساء يحاربن كالرجال ، ولكن لا أحد يقسر على القتال • « وهم يبتكرون آلات الحرب ، ويخترعون بذكاء رائع » • والملاحظ أن موقفهم من الحرب أقرب الى أن يكون موقفا واعيا منه موقفا بطوليا ؛ ومع ذلك فهم يظهرون شجاعة عظيمة عند الاقتضاء •

وفيما يختص بالأخلاق ، قيل لنا انهم يميلون ميلا شديدا جدا الى اعتبار السعادة تكمن فى اللذة . وأيا ما كان ، فليس لهذه النظرة نتائج سيئة ؛ لأنهم يظنون أن الخير يثاب والشر يعاقب فى الحياة التالية . وهم ليسوا زهادا ؛ ويعتبرون الصيام سخيفا . وهنالك أديان كثيرة عندهم ، كلها مجازة . ويكادون كلهم يعتقدون فى الله وفى الخلود، والعدد القليل منهم الذين لا يعتقدون لا يعدون مواطنين ، وليس لهم دور فى الحياة السياسية ، ولكنهم ، من جهة أخرى ، لا يزعجهم أحد . وبعض الرجال الاتقياء يتحاشون اللحم والزواج ، فيظن كونهم أتقياء ، ولكن ليسوا حكماء . ويمكن للنساء أن يكن قسسا ، اذا كن مسنات وأرامل . والقسس قليلون ؛ فلديهم الشرف ولكن ليس لديهم سلطة .

والأرقاء أناس حكم عليهم بالاهانات الشائنة ، أو أجانب حكم عليهم بالاعدام فى بلادهم ولكن وافق اليوطوبيون على أخذهم كأرقاء .

وفى حالة المرض المؤلم الذى لا برء منه ، ينصح المريض بالانتحار، ولكنه يرعى بعناية اذا رفض أن يفعل ذلك .

ويحكى « رافاييل هايثلوداى » Raphael Hythloday أنه بشر بالدعوة الى المسيحية بين اليوطوبيين ، وأن كثيرا منهم اعتنقوها حين علموا أن المسيح كان يعارض الملكية الخاصة . وثمة تأكيد مستمر على أهمية الشيوعية . وقرب نهاية الكتاب ، يذكر لنا أنه فى جميع الأمم الأخرى « لايمكننى أن ألاحظ شيئا اللهم الا تآمرا معينا من الأغنياء ليحصلوا على مناعمهم تحت اسم وعنوان الثروة المشتركة» .

لقد كانت " يوطوبيا " " مور " فى جوانب كثيرة ليبرالية الى حد مذهل . ولست أفكر كثيرا فى التبشير بالشيوعية ، الذى كان عرفا لكثير من الحركات الدينية . وانما أفكر بالأحرى فيما يقال عن الحرب وعن الدين والتسامح الدينى ، وضد القتل الوحشى للحيوانات (ثمة

فقرة غاية فى البلاغة ضد الصيد) وفى صف قانون جنائى معتدل •
(فالكتاب يستهل بحجة ضد عقوبة الاعدام بالنسبة للسرقة) • ومع
ذلك يلزم أن نسلم ، بأن الحياة فى « يوطوبيا » « مور » ، كما فى
معظم الكتب الأخرى ، هى حياة لا تطاق ، لاملالها • فالتنوع
جوهرى للسعادة ، وفى « اليوطوبيا » لا يكاد يكون آى تنوع • هذا
نقص فى كل الأنظمة الاجتماعية المخططة ، واقعية كانت أم خيالية •

حركة الإصلاح والحركة المضادة للإصلاح

ان الاصلاح والحـركة المضـادة للاصـلاح يمثـلان على حد سواء ، ثورة الأمم الأقل تمدنا على السيطرة العقلية لايطاليا • ففى حالة الاصلاح كانت الثورة سياسية ولاهوتية أيضا : فقد نبذت سلطة البابا، وتوقفم دفع الجزية التى كان يحصل عليها •

وفى حالة الحركة المضادة للاصلاح ، كان هناك ثورة فقط على الحرية العقلية والأخلاقية لعصر النهضة فى ايطاليا ، فقوة البابا لم تضعف ولكنها تعززت ، بينما أصبح واضحا فى عين الوقت أن سلطته كانت متعارضة مع الانحلال المستهتر عند أفراد « بورجيا » و « الميديتشى » • وعلى التقريب كانت حركة الاصلاح ألمانية والحركة المضادة للاصلاح

اسـبانية ، فحروب الدين كانت فى عين الوقت حروبا بين الاسـبان وأعدائهم ، تتزامن فى التاريخ مع حقبة كانت قوة الاسبان فيها عند ذروتها .

وموقف الرأى العام فى الأمم الشمالية تجاه عصر النهضة يتمثل فى القول الانجليزى المأثور فى ذلك العهد :

الانجليزى المتشبه بالايطالى An Englishman Italianate
شيطان مجسد Is a devil incarnate

وفى الوسع أن نلاحظ كيف أن كثيرا من الأوغاد فى «شيكسبير» ايطاليون . وربما كان « اياجو » Iago أبرز مثل ، ولكن ثمة شخص آخر أكثر تمثيلا هو «ياشينو» Iachino فى مسرحية سـيمبلين « Cymbeline » ، الذى يضلل «بريتون» Briton الفاضل أثنـاء رحلته فى ايطاليا ، ويأتى الى انجلترا ليمـــارس خدعه الشريرة على المواطنين السذج . وكان للاستنكار الأخلاقى الموجه ضد الايطاليين شأن كبير فى حركة الاصلاح . ولسوء الحظ أنه انطوى أيضا على جحد لما أسدته ايطاليا للحضارة .

والرجال الثلاثة الكبار فى حركة الاصـلاح والحركة المضـادة للاصلاح هم : « لوثر » و « كالفن » و « لويولا » Luther, Calvin, Loyola . والثلاثة جميعهم ينتمـون عقليـا الى فلسفة العصـور الوسـطى ، بمقارنتهم بالايطاليين الذين تسـلفوهم مبـاشرة أو برجال من أمثال « أرازموس » و « مور » . والقرن الذى أعقب بداية حركة الاصلاح قرن عقيم من الناحية الفلسفية . « فلوثر » و « كالفن » يرتدان الى القديس أوغسطين ، ومع ذلك ، يحتفظان فقط بذلك الجانب من تعاليمه الذى يتناول علاقة النفس بالله ، لا الجانب الذى ينصب على الكنيسة . فكان لاهوتهم بحيث يضعف سـلطة الكنيسة . وقد ألغوا المطهر ، الذى يمكن لنفوس الموتى أن تنجو بالقداس . وهم ينبذون

نظرية الغفران ، التي كان يعتمد عليها جزء من الدخل البابوى • وبنظرية القضاء والقدر غدا مصير النفس بعد الموت مستقلا تماما عن أعمال القس • هذه التجديدات ، بينما ساعدت فى الصراع مع البابا ، منعت الكنائس البروتستانتية من أن تصبح فى البلدان البروتستانتية بنفس القوة التى كانت عليها الكنائس الكاثوليكية فى البلدان الكاثوليكية • لقد كان رجال الدين البروتستانت (على الأقل فى البداية) متعصبين تعصب رجال اللاهوت الكاثوليك ، ولكن قوتهم كانت أقل ، ومن ثم كانوا أقل قدرة على الايذاء •

وكان ثمة انقسام بين البروتستانت ، منذ البداية تقريبا ، بصدد سلطة الدولة فى الشئون الدينية • فقد كان « لوثر » راغبا ، حيثما كان الأمير بروتستانتيا ، فى أن يقر به رئيسا للكنيسة فى بلاده نفسها • ففى انجلترا ، أكد « هنرى الثامن » و « اليزابث » بقوة مطالبهما فى هذا الصدد ، وكذلك فعل الأمراء البروتستانت لألمانيا ، واسكندينافيا ، وهولندا (بعد ثورتها على اسبانيا) • وقد عجل هذا بالميل الموجود من قبل نحو زيادة سلطة الملوك •

ولكن أولئك البروتستانت الذين أخذوا فى جد الجوانب الفردية لحركة الاصلاح كانوا غير راغبين فى الخضوع للملك كما لم يكونوا راغبين فى الخضوع للبابا • فالقائلون بتجديد العماد فى ألمانيا شتتوا ، ولكن مذهبهم انتشر فى هولندا وانجلترا • وقد كان للصراع بين « كرومويل » وبين « البرلمان الطويل » Long Parliament جوانب عديدة ، ففى جانبه اللاهوتى ، كان فى جزء منه صراعا بين أولئك الذين رفضوا النظرة القائلة بأن للدولة أن تقرر فى الشئون الدينية وأولئك الذين تقبلوها • وقد أدى الضجر الناجم من حروب الدين ، شيئا فشيئا ، الى ازدياد الاعتقاد فى التسامح الدينى ، الذى كان أحد مصادر الحركة التى تطورت فى النزعة الليبرالية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر •

والنجاح البروتستانتى ، الذى كان فى البداية سريعا سرعة مذهلة، تمهل نتيجة انشاء «لويولا» لنظام الجيزويت • كان « لويولا » جنديا، وقد تأسس نظامه على نماذج عسكرية ، فينبغى أن تكون الطاعة للقائد طاعة عمياء ، وعلى كل جيزويتى أن يعتبر نفسه مشاركا فى النضال ضـد الهرطقـة • وقد بدأ تأثير الجيزويت منذ « مجلس الترنت » Council of Trent • وقـد كانوا منضـبطين ، قادرين مخلصـين اخلاصا كاملا للقضية ، ماهرين فى الدعاية • وكان لاهوتهم هو اللاهوت المضاد للاهوت البروتستانت ، فهى يرفضون تلك العناصر فى تعاليم القديس أوغسطين التى يشدد عليها البروتستانت • وهم يعتقدون فى حرية الارادة ، ويعارضون القضاء والقدر • فالخلاص ليس بالايمان وحده ، ولكن بالايمان والأعمـال معا • واكتسـب الجيزويت هيبة لحماستهم التبشيرية وبخاصة فى الشرق الأقصى • وقد أصبحوا محبوبين ككهنة اعتراف لأنهم (اذا كان لنا أن نصدق باسكال) كانوا أكثر لينا من رجال الكنيسة الآخرين ، ما عدا تجاه الهرطقة • وقد ركزوا على التربية والتعليم ، وبذلك اكتسبوا هيمنة قوية على عقول الشباب • وحيثما لا يتدخل اللاهوت كان التعليم الذى يقدمونه أفضل تعليم يمكن الحصول عليه ، وسنرى أنهم كانوا يعلمون « ديـكارت » قدرا من الرياضيات أكبر مما كان يمكن أن يتعلمه فى أى مكان آخر • ومن الناحية السياسية كانوا جماعة مستقلة منضبطة متحدة ، لا تجفل من أخطار ولا من اجهاد ، استحثوا الأمراء الكاثوليك لممارسة اضطهاد لا هوادة فيه ، وفى أعقاب الجيوش الاسبانية المنتصرة ، أعادوا توطيد هول محاكم التفتيش ، حتى فى ايطاليا ، التى كان لها زهاء قرن من حرية الفكر •

وكانت نتائج حركة الاصلاح والحركة المضادة للاصلاح فى المجال العقلى ، سيئة تماما فى بادىء الأمر ، ولكنها كانت نافعة فى نهـاية المطاف• فحرب سنة أقنعت كل شخص أنه لا البروتستانت ولا الكاثوليك

يمكنهم أن ينتصروا انتصارا كاملا ، وغدا ضروريا اطراح أمل العصور الوسطى في وحدة مذهبية ، وقد زاد هذا فى حرية الناس فى أن يفكروا لأنفسهم ، حتى فيما يختص بالأساسيات . وتعدد العقائد فى الأقطار المختلفة جعل ممكنا الهروب من الاضطهاد ، بالحياة فى بلد آخر . والاشمئزاز من الحرب اللاهوتية حول انتباه الرجال القادرين تحويلا متزايدا نحو التعاليم العلمانية ، وبخاصة الرياضيات والعلم . وكانت هذه بين الأسباب التى أفضت الى الحقيقة التالية : بينما كان القرن السادس عشر ، بعد نهضة « لوثر » ، قرنا عقيما من الناحية الفلسفية ، نجد القرن السابع عشر يشمل أعظم الأسماء ويسجل أبرز تقدم منذ أيام اليونان . بدأ هذا التقدم فى العلم ، وهذا ما سأتناوله فى الفصل التالى .

نشأة العلم

يكاد كل ما يميز العالم الحديث من العصور القديمة ينسب للعلم، الذى حقق أعظم انتصاراته اثارة فى القرن السابع عشر . وعصر النهضة الايطالى مع كونه لا ينتمى للعصور الوسطى ، ليس عصرا حديثا ، بل هو أكثر تجانسا مع أفضل عصر فى اليونان . فالقرن السادس عشر، باستغراقه فى اللاهوت ، أقرب للعصور الوسطى من عالم «ماكيافللى». والعالم الحديث ، بقدر ما يكون اهتمامنا بالنظرة العقلية ، يبدأ فى القرن السابع عشر . فليس هنالك ايطالى من عصر النهضة لا يمكن لأفلاطون أو أرسطو أن يفهمه ، وكان من الممكن للوثر أن يخيف « توماس الاكوينى » ، ولكنه لم يكن من الصعب على الأخير أن

يفهمه . ومع القرن السابع عشر يختلف الأمر : فلم يكن من الممكن لأفلاطون وأرسطو ، والأكويني وأوكام ، أن يكون لهم شأن عند « نيوتن » .

والتصورات الجديدة التى أدخلها العلم أثرت تأثيرا عميقا فى الفلسفة الحديثة . فديكارت الذى كان ، الى حد ما ، مؤسس الفلسفة الحديثة ، كان هو نفسه أحد مبدعى علم القرن السابع عشر . ويجب أن نقول شيئا عن مناهج ونتائج الفلك والفيزياء ، قبل أن يكون فى وسعنا فهم الجو العقلى للفترة التى بدأت فيها الفلسفة الحديثة .

فثمة رجال أربعة عظام — « كوبرنيقـــوس » و « كبلر » و « جاليليو » ، و « نيوتن » — لهم مكانتهم البارزة من قبل فى ابداع العلم . ومن هؤلاء ، ينتمى « كوبرنيقوس » الى القرن السادس عشر ، ولكنه كان له نفوذ ضئيل فى زمانه .

كان « كوبرنيقوس » Copernicus. (١٤٧٣ — ١٥٤٣) رجـل دين بولنديا ، له استقامة رأى لا يرقى اليها الشك . وسافر فى شـبابه الى ايطاليا وتشبع بشىء من جو عصر النهضة . وفى سنة ١٥٠٠ شغل منصب محاضر أو أستاذ الرياضيات فى روما ، ولكنه فى سنة ١٥٠٣ عاد الى موطنه ، حيث كان كاهنا لـ «فراونبرج» Frauenburg . ويبدو أن معظم وقته كان ينفق فى النزاع مع الألمان وفى اصلاح العملة المتداولة ، ولكن وقت فراغه كان مخصصا للفلك . وقد وصل مبكرا الى الاعتقاد فى أن الشمس فى مركز العالم ، وأن للأرض حركة مزدوجة : دورة يومية حول نفسها ، ودورة سنوية حول الشمس . وقد أفضى به الخوف من الرقابة الكنسية الى أن يرجىء نشر آرائه ، وان كان تركها تعرف . ومؤلفه الرئيسى De Revolutionibus Orbium Coelestium « عن الدوران فى فلك السـماء » ، نشر عام وفاته (١٥٤٣) ، بمقدمة لصـديقه « أوسياندر » Osiander يقول فيها ان نظرية اعتبار الشمس

مركزا قدمت فقط كفرض • وليس ثمـة يقين بصـدد مدى موافقة « كوبرنيقوس » على هذاالبيان ، ولكن المسألة ليست بالغة الأهمية ، حيث أنه هو نفسه بسط قضايا مماثلة فى صلب الكتاب (١) • وقد أهدى الكتاب الى البابا ، ونجا من ادانة كاثوليكية رسمية حتى زمن « جاليليو » • فالكنيسة كانت على أيام « كوبرنيقوس » أكثر ليبرالية مما آلت اليه بعد « مجلس الترنت » ، حيث قام الجيزويت ومحاكم التفتيش التى استعادت نشاطها ، بعملهم •

وجو مؤلف « كوبرنيقوس » لم يكن جوا حديثا ، فهو أحرى أن يوصف كعمل فيثاغورى• فهو يأخذ كأمر مسلم بهأن جميع الحركات الفلكية يلزم أن تكون دائرية ومتسقة ، وهو مثل اليونان يترك نفسه يتأثر ببواعث جمالية • ولا يزال فى نسقه أفلاك صغيرة ، وان تكن مراكزها عند الشمس أو بالأحرى قريبة من الشمس • وكون الشمس ليست على الدقة فى المركز قد أفسد بساطة نظريته • ولا يبدو عليه أنه عرف نظرية « أريستاركوس » Aristarchus التى تعتبر الشمس مركزا ، ولكن ليس فى تأملاته شىء لم يكن من الممكن أن يخطر لفلكى يونانى • وما كان هاما فى عمله هو انزال الأرض من منزلتها الهندسية البارزة • وعلى المدى الطويل ، جعل هذا من الصعب اعطاء الانسان الأهمية الكونية التى خصه بها اللاهوت المسيحى ، ولكن مثل هذه النتائج لنظريته ما كان يتقبلها « كوبرنيقوس » ، الذى كان فى معتقده الدينى مخلصا ، والذى احتج على الرأى القائل بأن نظريته تنـاقض الانجيل •

وكان ثمة مصاعب حقيقية فى النظرية الكوبرنيقية • وكان أكبر هذه المصاعب غيبة التغير الظـاهرى فى موضع النجوم • فاذا كانت الأرض عند أية نقطة من مدارها على بعد ١٦٨ مليون ميل من النقطة

---

(١) انظر : رسائل كوبرنيقوس الثلاث ، ترجمة « ادوارد روزن » Edward Rosen شيكاغو ١٩٣٩ •

التى ستكون عندها بعد ستة أشهر ، فان هذا ينبغى أن يسبب تغيرا فى الاتجاه فى الأوضاع الظاهرية للنجوم ، تماما كسفينة فى البحر تكون على خط مستقيم من نقطة على الساحل ، لن تكون على خط مستقيم من نقطة أخرى • لم يلحظ أى تغيير ظاهرى فى الموقع ، واستخلص « كوبرنيقوس » بحق من هذا ، أن النجوم الثابتة يجب أن تكون أشد بعدا بكثير من الشمس • ولم يكن فن القياس قد أصبح دقيقا بدرجة كافية لملاحظة تغير موقع النجوم حتى القرن التاسع عشر، وحينذاك حدث هذا فقط فى حالة عدد قليل من أقرب النجوم •

ونشأت صعوبة أخرى فيما يختص بسقوط الأجسام • فاذا كانت الشمس تدور باستمرار من الغرب الى الشرق ، فان جسما يقذف به من ارتفاع ما لاينبغى أن يسقط عند نقطة تقع رأسيا تحت نقطة انطلاقه، ولكن عند نقطة تبعد عنها نوعا ما غربا ، ما دامت الأرض تكون قد انسابت بعيدا لمسافة معينة أثناء زمن السقوط • ونجد اجابة على هذه الصعوبة فى قانون « جاليليو » عن القصور الذاتى ، ولكن على زمن « كوبرنيقوس » لم تكن ثمة اجابة فى المتناول •

وثمة كتاب لـ « برت » يدعى : « الأســـس الميتافيزيقية للعلم
E.A. Burtt : The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science
الفيزيائى الحديث » (١٩٢٥) ، يعرض علينا بقوة كبيرة الافتراضات الكثيرة التى لا يمكن تبريرها ، والتى يقدمها رجال أســـسوا العلم الحديث • وهو يبين بحق تام أنه على زمن « كوبرنيقوس » لم تكن هنالك أية حقائق معروفة تفرض الأخذ بنسقه ، وكانت هنالك حقائق عديدة تعمل ضده • « فلو عاش التجريبيون المعاصرون فى القرن السادس عشر ، لكانوا أول من يسخرون بفلسفة العالم الجديدة » • والغرض العام للكتاب هو التشكيك فى سلامة العلم الحديث بالايحاء بأن مكتشفاته كانت أحداثا عرضية سعيدة نابعة عن صدفة من خرافات جسيمة جسامة خرافات العصور الوسطى • وفى ظنى أن هذا يظهر فكرة

خاطئة عن الموقف العلمي : ان ما يميز رجل العلم ليس الذى يصدقه ، وانما كيف ولم يصدقه • فتصديقاته مؤقتة ، وليست جازمة ، فهى مؤسسة على دليل ، لا على سلطة أو حدس • لقد كان « كوبرنيقوس » على حق فى دعوة نظريته فرضا ، وكان معارضوه على خطأ فى ظنهم أن الفروض الجديدة غير مرغوب فيها •

ولقد كان للرجال الذين أسسوا العلم الحديث مأثرتان لا يلزم أن نجدهما معا : صبر عظيم فى الملاحظة ، وجرأة كبيرة فى صياغة الفروض • والمأثرة الثانية تنتمى لفلاسفة الاغريق الأقدمين ، والأولى وجدت ، بدرجة ملحوظة ، عند متأخرى فلكيى العهد القديم • ولكن لا أحد بين القدامى ، وربما استثنينا « أريستاركوس » ، كانت له المأثرتان معا ، ولا أحد فى العصور الوسطى كانت له أى منهما • و « كوبرنيقوس » مثل أسلافه العظام كانت له المأثرتان معا • فقد عرف كل ما كان فى الوسع معرفته ، بالأجهزة التى كانت موجودة فى أيامه ، عن الحركات الظاهرية للأجرام السماوية فى الفضاء الكونى ، وأدرك أن دوران الأرض اليومى حول نفسها فرض أكثر اقتصادا من دورة الأجرام السماوية • وطبقا للآراء الحديثة التى تعتبر كل حركة كحركة نسبية ، البساطة هى الكسب الوحيد الناجم عن فرضه ، بيد أن هذا لم يكن رأيه ولا رأى معاصريه • وفيما يختص بالدورة السنوية للأرض ، كان هنالك أيضا تبسيط ولكن ليس بمكانة التبسيط فى حالة الدورة اليومية • فلا زالت حاجة « كوبرنيقوس » للدوائر الصغيرة التى تدور مراكزها على محيط دوائر أكبر منها ، وان كانت حاجته الى عدد أقل من العدد الذى يحتاج اليه نسق بطليموس • ولم تكتشف النظرية الجديدة بساطتها التامة الا عندما اكتشف « كبلر » قوانينه •

وبصرف النظر عن التأثير الثورى على الخيال الكونى ، فقد كان للفلك الجديد مأثرتان عظيمتان : أولا ، الاقرار بأن ما كان يعتقد

منذ الأزمنة القديمة قد يكون باطلا ، وثانيا ، أن فحص الحقيقة العلمية يكون بجمع صور للحقائق ، ينضاف اليه تكهن جرىء بالقوانين التى تربط بينها • ولم تنم أية مأثرة نموا بكل ما فى الكلمة من معنى بمثل ما نمت عند أخلافه • بيد أن كلتيهما كانتا حاضرتين من قبل بدرجة عالية فى عمله •

وبعض الرجال الذين نقل اليهم « كوبرنيقوس » نظريته كانوا من اللوثريين الألمان ، ولكن حين علم لوثر بها ، صدم صدمة عميقة • وقال «لوثر» : « ان الناس يصيخون السمع لمنجم مدع جاهد لكى يبين أن الأرض تدور ، لا السماء ولا القبة الزرقاء ، لا الشمس ولا القمر • ان كل من يرغب فى أن يظهر بارعا يجب أن يبتكر نسقا جديدا يكون بالطبع أفضل الانساق جميعا • وهذا الأحمق يبغى أن يقلب علم الفلك بأسره رأسا على عقب • بيد أن الكتـاب المقدس يذكر لنا أن يسوع أمر الشمس أن تظل كمـــا هى لا الأرض » • ودحض « كالفن » « كوبرنيقوس » بالمثل بالنص التالى : « العالم أيضا ثابت ، فلا يمكن تحريكه » • وتساءل : « من يجرؤ على أن يضع سلطة «كوبرنيقوس» فوق سلطة الروح القدس ؟» • وكان رجال الدين البروتستانت لايقلون تعصبا عن رجال الكنيسة الكاثوليك ، ومع ذلك فلم يلبث أن تحقـق مزيد من الحرية فى التأمل فى الأقطار البروتستانتية بقدر أكبر منه فى الأقطار الكاثوليكية ، لأن رجال الدين فى الأقطار البروتستانتية كانوا أقل سلطانا • ولقد كان المظهر الهام فى البروتستانتية هو الشقاق لا الهرطقة ، لأن الشقاق أفضى الى الكنائس القـومية ، والكنائس القومية لم تكن قوية بحيث تهيمن على الحكومة العلمانية • وقد كان هذا كسبا كله ، ذلك لأن الكنائس ، فى كل مكان ، كانت تعارض قدر ما فى وسعها ، من الناحية العملية ، كل تجـديد من شأنه أن يفضى الى تزايد فى السعادة أو المعرفة هنا على الأرض •

ولم يكن « كوبرنيقوس » فى وضع يتيح له أن يعطى أى دليـل قاطع يؤيد فرضه ، وقد نبذ الفلكيون هذا الفرض زمنا طويلا • وكان « تيشو براهى » (١٥٤٦ — ١٦٠١) الفلكى الذى يتلوه فى الأهمية، وقد اختار موقفا وسطا : لقد أخذ بأن الشمس والقمر تسيران حول الأرض ، ولكن الكواكب تسير حول الشمس • ولم تكن له أصـالة كبيرة فيما يختص بالنظرية • ومع ذلك فقد قدم سببين ضد أرسـطو بأن كل شىء فوق القمر غير متغير • وأحدهما هو ظهور نجم جـديد سنة ١٥٧٢ ، وجد أنه ليس له تغير يومى فى موقعه ، ويتحتم ، من ثم أن يكون أبعد من القمر • والسبب الآخر مستمد من ملاحظة المذنبات التى وجدت أيضا بعيدة • وسيذكر القارىء نظرية أرسطو القائلة بأن التغير والفساد مقتصران على منطقة ما تحت القمر ، وهذا ، مثل كـل شىء آخر قاله أرسطو فى الموضوعات العلمية ، ثبت أنه عائق دون التقـدم •

ولم تكن أهمية « تيشو براهى » لأنه صاحب نظرية ، ولكن لكونه راصدا ، أولا تحت رعاية ملك الدنمارك ، ثم تحت رعاية الامبراطور رودلف الثانى • وقد وضع فهرسا للأجرام ، وعين مواضـع الكواكب طيلة سنين كثيرة • وفى أخريات حياته ، غدا « كبلر » ، وكان آنئذ شابا ، مساعده • وكانت ملاحظاته بالنسبة لكبلر فائقة القيمة •

و «كبلر» Kepler (١٥٧١ — ١٦٣٠) أحد الأمثلة الفذة على ما يمكن أن ينجز بالصبر دون حاجة الى قدر كبير من العبقرية • وكان أول فلكى له أهمية بعد «كوبرنيقوس» يعتنق نظرية اعتبار الشمس مركزا ، بيد أن وقائع «تيشو براهى» بينت أنها لايمكن أن تكون صحيحة بالصورة التى قدمها فيها «كوبرنيقوس» • وقد كان متـأثرا بالفيثاغورية ، كما كان ميالا ميلا وهميا تقريبا الى عبـادة الشمس ، بالرغم من كونه بروتستانتيا صالحا • ولاشك أن هذه الدوافع جعلته

منحازا نحو ايثار فرض اعتبار الشمس مركزا. وقد جعلته فيثاغوريته يميل كذلك الى اتباع «طيماوس» أفلاطون فى افتراض أن الأهمية الكونية يتحتم أن تلازم الجوامد الخمسة المنتظمة. وقد استخدمها فى فى الايحاء بفروض لذهنه ، وأخيرا ، وبحسن الحظ ، نجح أحد هذه الفـــروض .

لقد كان انجاز «كبلر» العظيم هو اكتشاف قوانينه الثلاثة عن حركة الأجرام السماوية . وقد نشر اثنين من هذه القوانين سنة ١٦٠٩، ونشر الثالث سنة ١٦١٩ . ينص القانون الأول على: ترسم الكواكب أفلاكا بيضاوية تشغل الشمس بؤرة واحدة فيها. وينص القانون الثانى على: الخط الذى يصل بين كوكب وبين الشمس يقطع مساحات متساوية فى أزمنة متساوية . والقانون الثالث ينص على : مربع فترة دوران كوكب يتناسب مع مكعب متوسط المسافة بينه وبين الشمس .

وينبغى أن يقال شىء فى شرح أهمية هذه القوانين .

القانونان الأولان أمكن فقط اثباتهما فى عصر « كبلر » فى حالة المريخ . وفيما يختص بالكواكب الأخرى ، كانت الملاحظات منسجمة معهما ولكن ليس بالقدر الذى يثبتهما اثباتا قاطعا . ومع ذلك فلم يمض وقت طويل قبل الوصول الى تأكيد حاسم .

لقد تطلب اكتشاف القانون الأول القائل بأن الكواكب تتحرك فى أفلاك بيضاوية ، للتحرر من العرف ، مجهودا أكبر مما يستطيع الرجل الحديث ادراكه بيسر . ان الأمر الواحد الذى اتفق عليه كل الفلكيين، بلا استثناء ، هو أن الحركات السماوية دائرية ، أو تتألف من حركات دائرية . وحيثما وجد أن الدوائر غير ملائمة لتفسير حركة الكواكب، استخدمت الدوائر الصغيرة . والدوائر الصغيرة هى المنحنى الذى يخط من نقطة على دائرة تدور دائرة أخرى . هاك مثلا : خذ عجلة كبيرة وثبتها مسطحة على الأرض ، وخذ عجلة أصغر ذات مسمار يخترقها ،

وأدر العجلة الأصغر (وهى مسطحة أيضا على الأرض) حول العجلة الكبرى ، بحيث يمس رأس المسمار الأرض . حينئـــذ تخط علامة المسمار على الأرض دائرة صغيرة . وفلك القمر ، من حيث علاقته بالشمس ، هو بالتقريب من هذا النوع : فعلى التقريب ترسم الأرض دائرة حول الشمس ، وفى هذه الأثناء يرسم القمر دائرة حول الأرض. بيد أن هذا تقريب فقط . فبقدر ما غدت الملاحظة أكثر صحة ، وجـد أنه ليس ثمة نسق من الدائرة الصغيرة يصلح على الدقة للوقائع . ومن ثم وجد أن فرض كبلر أشد توافقا مع المواضع المسجلة للمشترى من فرض بطليموس ، بل وفرض « كوبرنيقوس » .

والاستعاضة بالبيضاويات عن الدوائر يتضمن التخلى عن الانحياز الجمالى الذى هيمن على الفلك منذ « فيثاغوراس » . فقد كانت الدائرة شكلا كاملا ، والأفلاك السماوية أجساما كاملة ــ هى آلهة أصلا ، وحتى عند أفلاطون وأرسطو فقد كانت وثيقة العـــلاقة بالآلهة . وقد بدا واضحا أن جسما كاملا يتحتم أن يتحرك فى شكل كامل . زد على ذلك ، أنه لما كانت الأجسام السماوية تتحرك تحركا حرا دون أن تدفع أو تجذب ، فيتحتم أن تكون حركتها « طبيعية » . أما وقد كان من السهل افتراض أن ثمة شيئا طبيعيا بصدد الدائرة ، لا بصـــدد البيضاوى ، فان الكثير من الآراء المسبقة الراسبة بعمق تعين التخلى عنها قبل أن يكون ممكنا تقبل قانون كبلر . وليس هنالك أحد من القدامى حتى ولا «أريستاركوس» ، قد تنبأ بفرض من هذا القبيل .

ويتناول القانون الثانى السرعة المتفاوتة للكوكب عند نقط مختلفة من فلكه. فاذا كانت س هى الشمس، م١ ، م٢ ، م٣ ، م٤ ، م٥ مواضع متعاقبة للكوكب فى فواصل زمنية متساوية ــ فلنقل فواصل كل منها شهر ــ. فقانون « كبلر » ينص على أن المناطق :

م١ س م٢ ، م٢ س م٣ ، م٣ س م٤ ، م٤ س م٥

متســـاوية . ومن ثم فالكوكب يتحـــرك أسرع حـــــركة حين يكون

الأقرب الى الشمس ، وابطأ حركة حين يكون الأبعد عنها • وقد كان هذا أيضا مروعا ، فكوكب ما ينبغي بغاية الجلال أن يكون مسرعا زمنا متوانيا آخر •

وكان القانون الثالث هاما لأنه يقارن بين حركات كواكب مختلفة، بينما القانونان الأولان يتناولان الكواكب العديدة واحدا بعد الآخر• يقول القانون الثالث : اذا كانت (ر) هى معدل المسافة بين كوكب و الشمس ، و (ت) هى طول سنته ، واذن تكون (ر٣) مقسمة بواسطة (ت٢) واحدة بالنسبة لكل الكواكب المختلفة • وهذا القانون يقـدم (بقدر ما يتصل الأمر بالنظام الشمسى) الدليل على قانون « نيوتن » عن المربع المعكوس للجاذبية • ولكننا سنتحدث عن هذا فيما بعد •

و «جاليليو» Galileo (١٥٦٤ ــ ١٦٤٢) هو أعظم مؤسسى العلم الحديث ، مع امكان استثناء « نيوتن » • وقد ولد على الأرجح فى نفس اليوم الذى مات فيه « مايكل أنجلو » ، ومات فى السنة التى ولد فيها « نيوتن » • وأنا أوصى بهذه الحقائق لأولئك (ان كان ثمة أحد) الذين ما برحوا يعتقدون فى التناسخ • وهو مهم كفلكى، وربما كان أهم بكثير كمؤسس للديناميات •

لقد اكتشف «جاليليو» أولا أهمية التسارع فى الديناميات • و «التسارع» يعنى التغير فى السرعة، سواء فى المقدار أم فى الاتجاه، وعلى ذلك فان جسما يتحرك بانتظام فى دائرة له فى جميع الأوقات تسارع نحو مركز الدائرة • وفى اللغة التى كانت جارية قبل عصره ، يمكننا أن نقول انه تناول الحركة المنتظمة فى خط مستقيم باعتبارها وحدها حركة « طبيعية » ، سواء على الأرض أم فى السماء • ولقد ظن من « الطبيعى » للأجسام السماوية أن تتحرك فى دوائر وللأجسام الأرضية فى خطوط مستقيمة ، بيد أنه قد ظن كذلك أن الأجسام الأرضية المتحركة ، تكف تدريجيا عن الحركة لو تركت وشأنها • وقد

تمسك « جليليو » ضد هذا الرأى ، بأن كل جسم ، لو ترك وشأنه سيستمر فى الحركة فى خط مستقيم بسرعة منتظمة ، وأى تغير ، سواء فى السرعة أو فى اتجاه الحركة ، يقتضى أن يفسر بأن ذلك راجع الى فعل « قوة » ما • هذا المبدأ أعلنه « نيوتن » • « القــانون الأول للحركة » • وهو يدعى كذلك قانون القصور الذاتى • وسأعود الى نحواه فيما بعد ، ولكن ينبغى أولا أن أقول شيئا عن تفصيل اكتشافات « جاليليــو » •

لقد كان «جاليليو» أول من وضع قانون الأجسام الساقطة • هذا القانون الذى أعطى تصور «التسارع» ، هو فى منتهى البساطة • وهو يقول انه ، عندما يسقط جسم سقوطا حرا ، فسرعته ثابتة ، اللهم الا بالقدر الذى تتدخل به مقاومة الهواء ، ولم يكن البرهان الــكامل على هذا القانون ممكنا الى أن اخترعت مضخة الهواء ، وكان ذلك حوالى سنة ١٦٥٤ • بعد ذلك ، كان ممكنا ملاحظة الأجسام الساقطة فى مكان مفرغ من الهواء فعلا ، ووجد أن الريش يسقط بنفس سرعة سقوط الرصاص ، ان ما أثبته « جاليليو » أنه ليس ثمة فارق يمــكن قياسه بين كتلة كبيرة وكتلة صغيرة من مادة واحدة • وحتى عصره كان يزعم أن كتلة كبيرة من الرصاص أسرع بكثير فى سقوطها من كتــلة صغيرة • ولم يكن القياس على أيامه عملا دقيقا بقدر ما أصبح كذلك منذ ذلك الحين ، ومع هذا ، فقد وصل الى القانون الحقيقى لسقوط الأجسام • اذا سقط جسم سقوطا حرا فى فراغ خال من الهواء ، فان سرعته تتزايد بمعدل ثابت • ففى نهاية اللحظة الأولى ، تكون سرعته ٣٢ قدما فى الثانية ، وفى نهاية لحظة ثانية ، ٦٤ قدما فى الثانية ، وفى نهاية الثالثة ، ٩٦ قدما فى الثانية ، وهلم جرا • والتسارع ، أعنى المعدل الذى تتزايد به السرعة، واحد دائما ففى كل ثانية، يكون تزايد السرعة (بالتقريب) ٣٢ قدما فى الثانية •

وقد درس « جاليليو » أيضا القذائف ، وهو موضوع له أهميته

عند مستخدمه دوق توسكانيا • ولقد كان الظن أن القذيفة التى تطلق أفقيا ستتحرك أفقيا للحظة ، وفجأة تبدأ فى السقوط رأسيا • وقد بين « جاليليو » أنه بصرف النظر عن مقاومة الهواء ، تظل السرعة الأفقية ثابتة ، طبقا لقانون القصور الذاتى ، ولكن ثمة سرعة رأسية تنضاف ، وتنمو بمقتضى قانون سقوط الأجسام • ولكى نتبين كيف أن قذيفة تتحرك أثناء فترة زمنية وجيزة ، ولنقل ثانية ، بعد أن كانت محلقة لوقت ما ، نخطو الخطوات التالية : أولا ، اذا لم تكن ساقطة ، لغطت مساحة أفقية معينة ، تساوى المساحة التى غطتها فى الثانية الأولى من تحليقها• ثانيا ، اذا لم تكن تتحرك أفقيا ، وانما تسقط فقط ، لسقطت رأسيا بسرعة تناسب الوقت الذى انقضى من بداية التحليق • والواقع ، أن تغييرها للمكان هو ما تكونه لو تحركت أولا أفقيا لثانية بالسرعة الأولى ثم سقط رأسيا لثانية بسرعة تتناسب مع الزمن الذى كانت أثناءه محلقة• ان حسابا بسيطا ليبين أن مسراها التالى هو قطع مكافىء ، وتؤيد هذه الملاحظة ، اللهم الا بقدر ما تتدخل مقاومة الهواء •

وما سبق ذكره يعطينا مثلا بسيطا لمبدأ ثبت أنه مبدأ مثمر على نطاق واسع فى الديناميكا ، وهو المبدأ القائل بأنه حين تنشط قــوى متعددة فى آن واحد ، فان أثرها يكون كما لو كان كل منها قد نشط على التعاقب • وهذا جزء من مبدأ أعم يدعى قانون متوازى الأضلاع• هب على سبيل المثال أنك على ظهر سفينة تتحرك، وأنك تسير عبر السطح• فبينما تسير تتحرك السفينة الى أمام، بحيث أنك بالنسبة للماء تحركت الى أمام وعبر اتجاه حركة السفينة• فاذا شئت أن تعلم أين وصلت بالنسبة للماء ، فعليك أن تفترض أنك أولا وقفت كما أنت بينما كانت الباخرة تسير ، ثم بعد ذلك وفى زمن مساو ، كانت الباخرة تقف بينما تسير أنت عبرها • وينطبق المبدأ نفسه على القوى • ويجعل هذا من الممكن حل مسألة التأثير الملى لعدد من القوى ، ويجعل معقولا تحليل

الظواهر الفيزيائية واكتشاف القوانين المنفصلة التى تخضع لها الأجسام المتحركة • لقد كان جاليليو هو الذى أدخل هذا المنهج المثمر اثمارا عظيما •

وفيما قلته ، حاولت أن أتحدث ، بقدر المستطاع ، بلغة القرن السابع عشر • فاللغة الحديثة مختلفة فى جوانب هامة ، ولكن لنشرح ما أنجزه القرن السابع عشر من المرغوب فيه أن نختار ضروب تعبيره مؤقتـــا •

وقانون القصور الذاتى فسر لغزا ، عجز عن تفسيره ، قبـــل جاليليو ، النسق الكوبرنيقى • فكما لاحظنا آنفا ، اذا ألقيت بحجر من أعلى برج ، فانه سيسقط عند أسفل البرج ، وليس الى الغرب منه الى حد ما ، ومع ذلك فاذا كانت الأرض تدور ، فلابد أنها ابتعدت مسافة معينة أثناء سقوط الحجر • وسبب أن هذا لا يحدث هو أن الحجر يحتفظ بسرعة الدوران التى ، قبل القائه ، يشارك فيها كل شىء آخر على سطح الأرض • والواقع أنه ، اذا كان البرج عاليا بدرجـــة كافية ، سيكون هنالك أثر مضاد لما يتوقعه معارضو «كوبرنيقوس» • ولما كان أعلى البرج ، أبعد عن مركز الأرض من أسفله ، فحركته أسرع ومن ثم يسقط الحجر شرق أسفل البرج بدرجة طفيفة • هذا الأثر ، سيكون ، مع ذلك طفيفا للغاية الى حد لا يمكن قياسه •

لقد آثر « جاليليو » بحماسة نسق اعتبار الشمس مركزا ، واتفق مع كيلر ، وتقبل اكتشافاته • ولما كان قد سمع عن رجل هولندى اخترع مؤخرا تلسكوبا ، فقد صنع واحدا بنفسه ، وبغاية السرعة اكتشف عددا من الأشياء الهامة • فقد وجد أن درب اللبانة يتألف من كثرة من النجوم • ولاحظ وجوه كوكب الزهرة ، وهى التى عرف «كوبرنيقوس» أنها مفهومة ضمنا من نظريته ، والتى كانت العين المجردة عاجزة عن رؤيتها • وقد اكتشف توابع كوكب المشترى ، التى دعاها ، تحية منه

لمستخدمه ، « سيدرا ميديكا » Sidera Medicca ، وقد وجد أن هـذه التوابع تطيع قوانين « كبلر » • وقد كانت هناك مع ذلك ، صعوبة • كان هنالك دائما سبعة أجسام سماوية ، الكواكب الخمسة والشمس والقمر ، ومن ثم فالسبعة رقم مقدس • أليس يوم السبت هو اليوم السابع ؟ ألم تكن هنالك الشمعدانات ذات الفروع السبعة ، وكنائس آسيا السبع ؟ فماذا تراه أنسب من أن يكون هنالك سـبعة أجسام سماوية ؟ ولكن علينا أن نضيف أقمار المشترى الأربعة ، وهذا يجعل العدد أحد عشر ــ وهو عدد ليس له صفات صوفية • على هذا الأساس شجب التقليديون التلسكوب ورفضوا النظر من خلاله ، وتمسـكوا بأنه يكشف عن أوهام فقط • وقد كتب «جاليليو» الى كبلر داعيـا اياه أن يضحكا معا لغباء « الغوغاء » ، وتكشف بقية خطابه بوضوح أن «الغوغاء» هم أساتذة الفلسفة ، الذين حاولوا أن يمحوا بالشعوذة أقمار المشترى ، مستخدمين « ضربات الحجج المنطقية كما لو كانت تعويذات سـحرية » •

وقد أدين « جاليليو » ، كما هو معروف ، من محكمة التفتيش سرا سنة ١٦١٦ ، ثم علنا سنة ١٦٣٣ ، وفى الأخيرة أنكر رأيه علنا ، ووعد ألا يتمسك بعد ذلك بالقول بأن الأرض تدور • وقد نجحت محكمة التفتيش فى وضع نهاية للعلم فى ايطاليا ، بحيث أنه لم يزدهر من جديد هناك لقرون • بيد أنها فشلت فى أن تمنع رجال العلم من اختيار نظرية اعتبـار الشمس مركزا ، وآذت الكنيسة ايذاء بالغا بحماقتها • ولقد كان هنالك لحسن الحظ أقطار بروتستانتية ، حيث كان رجال الدين ، مع لهفتهم على ايذاء العلم ، عاجزين عن السيطرة على الدولة •

ولقد أنجز «نيوتن» Newton (١٦٤٢ ــ ١٧٢٧) النصر النهائى والكامل ، الذى شق له الطـريق « كوبرنيقـوس » و « كبلر »

و « جاليليو » • واذ انطلق من قوانينه الثلاثة عن الحركة ـ ويرجع الفضل فى الاثنين الأولين الى « كبلر » ـ أثبت أن قوانين « كبلر » الثلاثة تعادل القضية القائلة بأن لكل كوكب ، فى كل لحظة تسارعا نحو الشمس يتغير تغيرا عكسيا لتغير مربع المسافة من الشمس • وقد بين أن التسارعات نحو الأرض ونحو الشمس ، متبعة نفس الصيغة ، تفسر حركة القمر ، وأن تسارع الأجسام الساقطة على سطح الأرض ترتبط من جديد بتسارع القمر طبقا لقانون المربع العكسى • وقد عرف «القوة» بأنها علة تغير الحركة أعنى التسارع • وكان بذلك قادرا على اعلان قانونه عن الجاذبية الكلية : « كل جسم يجذب الآخر بقوة تتناسب تناسبا مباشرا مع ما تنتجه كتلتاهما ، وتناسبا عكسيا مع مربع المسافة بينهما » • وقد استطاع أن يستنبط من هذه الصيغة كل شىء فى نظرية الكواكب : حركات الكواكب وتوابعها ، أفلاك المذنبات ، المد والجزر • وقد ظهر فيما بعد أنه حتى أدق انطلاقات للكواكب من الأفلاك البيضاوية ، تستنبط من قانون «نيوتن» • لقد كان النصر كاملا الى حد ينذر بالخطر من أن يغدو « نيوتن » أرسطو آخر ، ويفرض على التقدم حاجزا لا يمكن تخطيه • ففى انجلترا ، لم يتحرر الناس تحررا كافيا من سلطته وينهضوا بعمل هام جديد فى الموضوعات التى عالجها ، الا بعد وفاته بقرن •

لقد كان القرن السابع عشر قرنا رائعا ، لا فى الفلك والديناميكا فقط ، وانما فى طرق كثيرة أخرى مرتبطة بالعلم ، أيضا •

لنأخذ أولا مسألة الأجهزة العلمية • (١) فقد اخترع الميكروسكوب المركب ، قبيل القرن السابع عشر ، حوالى ١٥٩٠ • واخترع التلسكوب سنة ١٦٠٨ ، اخترعه هولندى يدعى «ليبرشى » ،

---

(١) فى هذا الموضوع انظر الفصل المعنون « الأجهزة العلمية » فى :
A. Wolf : A H'story of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.

وان كان «جاليليو» هو أول من اســتخدمه استخداما جادا لأغراض علمية • وقد اخترع « جاليليو » أيضا الترمومتر — على الأقل هذا ما يبدو الأكثر احتمالا • وقد اخترع تلميذه « تورشيللى » البارومتر • واخترع « جريكه » Guerike (١٦٠٢ — ١٦٨٦) مضخة الهواء • وقد تحسنت الساعات ، وان لم تكن جديدة ، تحسنا كبيرا فى القرن السابع عشر ، والى حد كبير بفضل عمل « جاليليو » • وبفضل هذه الاختراعات ، غدت الملاحظة العلمية أكثر دقة وأشد اتساعا ، مما كانت عليه فى أى وقت مضى •

ثم كان هنالك عمل هام فى العلوم الأخرى غير الفلك والديناميكا، فقد نشر « جيلبرت » (١٥٤٠ — ١٦٠٣) كتابه العظيم عن المغناطيس سنة ١٦٠٠ • واكتشف « هارفى » (١٥٧٨ — ١٦٥٧) دورة الدم ، ونشر اكتشافه سنة ١٦٢٨ • واكتشف « ليفنهوك » (١٦٣٢ — ١٧٢٣) الحيوانات المنوية ، وان كان ثمة آخر هو « ستيفان هام » اكتشفها ، فيما يلوح ، قبل ذلك بأشهر قليلة ، واكتشف « ليفنهوك » البرتوزوا أو الكائنات العضوية أحادية الخلية ، وأيضا الباكتريا • وقد كان «روبرت بويل » (١٦٢٧ — ١٦٩١) كما كان يعلم للأطفال حين كنت صغيرا، « أب الكيمياء ، وابن الايرل كورك » ، وهو الآن يذكر بصفة رئيسية، «بقانون بويل » ، القائل بأنه فى كمية معطاة من الغاز فى درجة حرارة معطاة ، يتناسب الضغط تناسبا عكسيا مع الحجم •

لم أذكر شيئا عما تحقق من تقدم فى الرياضيات البحتة ، ولكنها مع ذلك أشياء عظيمة جدا تحققت ، وكانت لا غنى عنها لكثير من العمل الذى تم فى العلوم الفيزيائية • لقد أذاع «نابير» Napier اختراعه للوغاريتمات سنة ١٦١٤ • وقد نتجت الهندسة المتناسقة عن عمل علماء رياضيات عديدين فى القرن السابع عشر، وقد كان الاسهام الأعظم بينهم لديكارت• وقد اخترع «نيوتن» و «ليبنيز» على استقلال ، حساب

التفاضل ، والتكامل ، وهو أداة لكل الرياضيات العليا تقريبا . هذه فقط أبرز الانجازات فى الرياضيات البحتة ، وكان هنالك أخرى لاحصر لها ، ذات أهمية كبيرة .

وقد كانت نتيجة العمل العلمى الذى كنا ننظر فيه ، تحـولا تاما فى نظرة الرجال المثقفين . ففى بداية القرن ، أدلى السير «توماس براون» بدلوه فى محاكمات السحر والعرافة ، وفى نهاية القرن شىء كهذا كان مستحيلا . وفى عصر « شكسبير » كانت المذنبات ما برحت أعاجيب ، وبعد نشر كتاب « نيوتن » المبادىء فى سنة ١٦٨٧ ، علم أنه قد أحصى مع « هالى » أفلاك بعض المذنبات ، وأنها كانت شأنها شأن سائر الكواكب تخضع لقانون الجاذبية . لقد أقام حكم القانون هيمنته على خيال الانسان ، جاعلا أشياء من قبيل السحر والشعوذة أشـياء لا تصدق . وفى سنة ١٧٠٠ كانت نظرة الرجال المثقفين نظرة حديثة تماما وفى سنة ١٦٠٠ ، باستثناء عدد ضئيل جدا ، كانت هذه النظرة ما برحت منتمية للعصر الوسيط على نطاق واسع .

وفى بقية هذا الفصل سأحاول أن أبسط بايجاز ، الاعتقادات الفلسفية التى بدا أنها جاءت من القرن السابع عشر ، وبعض الجوانب التى يختلف فيها العلم الحديث عن علم « نيوتن » .

الشىء الأول الذى أنوه به هو زوال كل آثار النزعة الحية على التقريب من قوانين الفيزياء . لقد كان الواضـح أن اليونان كانوا يعتبرون قوة الحركة علامة على الحياة ، وان لم يقولوا ذلك صراحة . ويبدو لملاحظة الادارك السليم أن الحيوانات تتحرك بذواتها، بينما المادة الميتة تتحرك فقط حين تجبـرها على ذلك قوة خارجية . ان لنفس حيوان ، عند أرسطو ، وظائف متعددة ، واحدى هذه الوظائف تحريك جسمه . والشمس والكواكب ، فى الفكر اليونانى ، جديرة أن تكون آلهة ، أو على الأقل تدير نظامها وتحريكها الآلهـة . وقـد ارتآى

« أنكساغوراس » رأيا مختلفا ، ولكنه لم يكن تقيا • و «ديمقراطس» ارتآى رأيا مخالفا ، ولكنه أهمل ، ما عدا من الأبيقوريين ، لحساب أفلاطون وأرسطو • ومحركات أرسطو البالغة سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركا غير متحرك ، هي أرواح الهية ، وهي المصدر النهائي لكل حركة في العالم • واذا ترك أي جسم غير حي لشأنه ، فانه سرعان ما يغدو منعدم الحركة ، وعلى ذلك فلا بد أن يستمر تأثير الروح في المادة لكي لا تتوقف الحركة •

لقد تغير كل هذا بأول قانون للحركة • فالمادة الخالية من الحياة ، بمجرد أن تبدأ في الحركة ، ستستمر في التحرك ما لم توقفها علة خارجية • أضف الى ذلك أن العلل الخارجية لتغير الحركة تحولت لتصبح هي نفسها مادية ، حيثما أمكن التحقق منها تحققا قاطعا • ولقد ظل النظام الشمسي ، على أية حال ، محتفظا بحركته بقوته الدافعة وبقوانينه ، ولم تكن ثمة حاجة الى تدخل خارجي • وما برح هنالك حاجة الى الله ليجعل الميكانيزم يعمل ، فالكواكب ، تبعا لنيوتن قذفتها في الأصل يد الله • ولكنه بعد أن فعل هذا ، وأصدر قانون الجاذبية ، سار كل شيء بذاته ، بغير حاجة الى مزيد من التدخل الالهي • وحين اقترح «لابلاس» أن نفس القوى التي تعمل الآن لا بد أنها كانت السبب في خروج الكواكب من الشمس ، دفعت مساهمة الله في الطبيعة الى الوراء مدى أبعد • ويمكن أن يظل الله خالقا ، ولكن حتى هذا كان مشكوكا فيه ، مادام لم يكن واضحا أن العالم كانت له بداية في الزمان • ورغم أن معظم رجال العلم كانوا نماذج التقى ، فان النظرة التي توحي بها أعمالهم كانت معكرة لصفو الأرثوذكسية ، وكان لرجال الدين عذرهم في احساسهم بالضيق •

وشيء آخر نجم عن العلم كان تغيرا عميقا في تصور مكان الانسان في العالم • ففي عالم العصور الوسطى، كانت الأرض مركز السماوات،

وكان لكل شيء غرض يتصل بالانسان • وفى عالم نيوتن ، كانت الأرض كوكبا ضئيل الشأن ، فهى نجم غير متميز بوجه خاص ، بحيث أن هذه ، بالمقارنة ، كانت مجرد نقطة كرأس الدبوس • وقد بدا غير مقبول أن هذا الجهاز الضخم قد صمم من أجل خير بعض الكائنات الصغيرة على هذه النقطة • فضلا عن ذلك ، فان الغرض ، الذى ظل منذ أيام أرسطو يشكل جزءا وثيقا من تصور العلم ، قد نحى جانبا الآن خارج نطـاق العمـل العلمى • فأى شخص يمكن أن يعتقد أن السماوات وجدت لكى تعلن عظمة الله ، ولكن لا يستطيع أحد أن يدع هذا الاعتقاد يتدخل فى حساب فلكى • ينبغى للعالم أن يكون له غرض ، بيد أن الأغراض لم يعد يسـعها أن تدخـل التفسـيرات العلمية •

لقد كان فى الامكان أن تذل النظرية الكوبرنيقية كبرياء الانسان، ولكن الواقع أن الأثر العكسى هو الذى حدث• ذلكم لأن انتصارات العلم أحيت الكبرياء الانسانى • لقد كان العالم القديم الخابى يعذبه احساس بالاثم ، ولقد سلم هذا الارث كاضطهاد وقع عليه فى العصور الوسطى • لأن نذل أمام الله فهذا أمر سليم وحكيم ، لأن الله قد يعاقب الكبرياء • فالطاعون ، والفيضانات ، والأتراك ، والتتار ، والمذنبات قد عقدت العصور المظلمة ، وقد كان الاحساس أن قدرا أكبر فأكبر من المذلة هو وحده الذى يمكن من تفادى هذه الكوارث ما يقع منها وما يهدد • ولكن أصبح مستحيلا أن يظل الناس أذلاء وقد أنجزوا مثل هذه الانتصارات :

لقد كانت الطبيعة وقوانينها محجوبة فى الليـل
فقال الله لنيوتن كن وتحول كل شيء الى نـور

وأما عن اللعنة ، فان خالق هذا العالم الشاسع لديه ما هو أفضل للتفكير فيه من ارسال الناس الى الجحيم لأخطاء لاهوتية تافهة • فيهوذا حقت عليه اللعنة ، لا « نيوتن » مع أنه كان آريا •

كان هنالك بالطبع أسباب أخرى للرضى بالذات • فقد انحصر التتار فى آسيا وكف الأتراك عن أن يكونوا مصدر تهديد • وذلت المذنبات لـ « هالى » ، أما عن الزلازل ، فمع أنها ظلت مرعبة ، فقد كانت مثيرة للشغف الى الحد الذى جعل رجال العلم نادرا ما يمكنهم أن يندموا عليها • وقد غدا أوروبيو الغرب أغنى وأغنى ، وأصبحوا ملاكا للعالم كله • لقد غزوا أمريكا الشمالية والجنوبية ، وكانوا أقوياء فى افريقيا والهند ، محترمين فى الصين ويخشون فى اليابان • فاذا أضيف الى هذا كله انتصارات العلم ، فلا عجب أن يشعر رجال القرن السابع عشر بأنفسهم رفاقا أصفياء ، لا أولئك الآثمين الأشقياء كما كانوا لا يزالون ينادون أنفسهم أيام الآحاد •

وثمة بعض جوانب تختلف فيها تصورات الفيزياء النظرية الحديثة عن تصورات نسق « نيوتن » • لنبدأ بتصور « القوة » ، الـذى كان بارزا فى القرن السابع عشر ، فقد تبين أنه سطحى • « القوة » عند « نيوتن » هى علة التغير فى الحركة سواء فى المقدار أو فى الاتجاه • وتعتبر فكرة العلة هى الهامة ، وتتصور القوة تصـورا خياليا كنوع لشىء نختبره حين ندفع أو نجذب • ولهذا السبب قد اعتبر كاعتراض على الجاذبية أنها على مسافة ، ووافق « نيوتن » نفسه على أنه يتحتم أن يكون هنالك وسيط ما تنتقل بواسطته • وقد تبين بالتدريج أن جميع المعادلات يمكن أن تكتب دون ادخال القوى • وما لوحظ كان ثمة علاقة بين التسارع والوضع النسبى ، فلأن نقول إن هذه العلاقة قد أحدثت بواسطة « القوة » لا يضيف شيئا الى معرفتنا • فالملاحظة تبين أن للكواكب فى جميع الأوقات تسارعا نحو الشمس ، يتنوع عكسيا مع مربع مسافتها منها • فالقول بأن هذا يرجع الى قوة الجاذبية محض لفظية ، مثل القول بأن الأفيون يجعل الناس ينامون لأن له خاصيـة التنويم • وعلى ذلك فعلماء الفيزياء المحدثون ، يقدمون فقط الصيغ التى تحدد التسارعات ، ويتجنبون

كلمة « قوة » تجنبا تاما . لقد كانت « القوة » الشبح الواهن للنظرة الحيوية بصدد علل الحركات ، وبالتدريج تم التخلص من الشبح .

وحتى مجيء ميكانيكا الكم ، لم يحدث ما يدعو الى التعديل بأي درجة فيما هو جوهري في فحوى القانونين الأولين للحركة ، أعني بهذا : أن قوانين الديناميكا صيغت في حدود التسارعات . وفي هذا الجانب ، علينا أن نضيف « كوبرنيقوس » و « كبلر » مع القدامى . فقد بحثوا عن القوانين وهم يعرضون أشكال أفلاك الأجسام السماوية. لقد جعل « نيوتن » واضحا أن القوانين التي تعرض في هذه الصورة لا يمكن ألبتة أن تكون أكثر من قوانين تقريبية . فالكواكب لا تتحرك في أشكال بيضاوية دقيقة ، بسبب الاضطرابات التي تسببها انجذابات الكواكب الأخرى . كما أن فلك الكواكب لا يتكرر أبدا بدقة لنفس السبب . بيد أن قانون الجاذبية الذي يتناول التسارعات ، كان قانونا سهلا جدا ، وظن أنه دقيق تماما لمائتي سنة بعد عصر « نيوتن » . وحين نقحه « أينشتاين » فقد ظل قانونا يتناول التسارعات .

صحيح أن حفظ الطاقة هو قانون يتناول السرعات، لا التسارعات. ولكن في الحسابات التي تستخدم هذا القانون ، لا زالت التسارعات هي التي يتعين استخدامها .

أما بصدد التغيرات التي تدخل في ميكانيكا الكم ، فهي عميقة جدا ، بل ، ما برحت لدرجة ما ، موطن اختلاف وافتقار لليقين .

وثمة تغير واحد عن الفلسفة النيوتنية ينبغي أن نذكره الآن ، ألا وهو اطراح المكان المطلق والزمان المطلق . ولعل القارىء يذكر تنويها بهذه المسألة فيما يتصل بديموقريطس . فنيوتن كان يعتقد في المكان الذي يتكون من نقط ، وفي الزمان الذي يتألف من آنات ، ولهما وجود مستقل عن الأجسام والأحداث التي تشغلهما . وفيما يختص بالمكان كان لديه حجة تجريبية يؤيد بها رأيه ، أعني أن الظواهر

الفيزيائية تمكنه من أن يميز الدوران المطلق • فاذا أديرت المياه فى دلو ، فانها تصعد الى الجوانب وتهبط فى المركز ، ولكن اذا أدير الدلو بينما لا تدار الماء ، فلن يحدث هذا الأثر • ومنذ أيام نيوتن ، أجريت تجربة بندول « فوكولت » ، مزودة لنا بما اعتبر اثباتا لدوران الأرض • وحتى فى أحدث الآراء ، تمثل مسألة الدوران المطلق صعوبات• فاذا كانت كل حركة نسبية، فان الاختلاف بين الفرض القائل بأن الأرض تدور ، وبين الفرض القائل بأن السماوات هى التى تدور هو محض اختلاف لفظى ، وهو ليس أكثر من الاختلاف بين قولنا « جون هو أبو جيمس » وقولنا « جيمس هو ابن جون » • ولكن اذا دارت السماوات ، لكانت حركة النجوم أسرع من الضوء ، وهذا مستحيل • وليس يمكن القول بأن الاجابات الحديثة عن هذه الصعوبة مرضية ارضاء كاملا ، ولكنها مرضية بدرجة تكفى لتجعل كل علماء الفيزياء تقريبا يتقبلون الرأى القائل بأن الحركة والمكان محض نسبيين• فاذا جمعنا بين هذا وبين الدمج بين المكان والزمان فى مكان ـــ زمان ، لتبدلت نظرتنا عن العالم تبدلا ملحوظا عن النظرة الناجمة عن عمل « جاليليو » و « نيوتن » • ولكن عن هذا ، كما عن نظرية الكم ، لن أقول شيئا هذه المرة •

فرانسيس بيـكون

مع أن فلسفة « فرانسيس بيكون » Francis Bacon (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) ليست في كثير من جوانبها وافية ، فان له أهمية دائمـة كمؤسس للمنهج الاستقرائي الحـديث وكرائد لمحاولة تنظيم الاجراء العلمي تنظيما منطقيا .

كان ابنا « للسير نيقولا بيكون » ، اللورد حامل الختم العظيم ، وكانت عمته زوجة « السير وليام سيسيل » Sir William Cecil ، الذي أصبح فيما بعد « لورد بيرجلي » Lord Burghley ، ومن ثم فقد ترعرع في جو من شئون الدولة . وقد دخل البرلمان في سـن الثالثة والعشرين ، وأصبح مرشدا « لأسكس » Essex . ومع

ذلك ، فحين سقطت عن « اسكس » الحظوة ساعد فى اقامة الدعوى عليه • ومن أجل هذا وجه اليه البعض لوما صارما • فمثلا يقدم « ليتون ستراتشى » Lytton Strachey فى كتابه « اليزابث وأسكس » Elizabeth and Essex أقول يقدم « بيكون » على أنه مسخ من الغدر والعقوق • وهذا غير عادل بالمرة • فقد عمل مع « أسكس » حين كان « أسكس » مخلصا ، ولكنه تخلى عنه حين كان استمرار الولاء له معناه الخيانة • وليس فى هذا شىء يمكن أن يدينه حتى من أشد أخلاقيى العصر صرامة •

ورغم تخليه عن « أسكس » ، فانه لم يكن ألبتة طيلة حياته موضع رضى من الملكة « اليزابث » • وأيا ما كان ، فقد تحسنت امكانيات نجاحه بارتقاء « جيمس » للعرش • ففى سنة ١٦١٧ ظفر بوظيفة والده كحامل للختم العظيم ، وفى سنة ١٦١٨ أصبح « اللورد قاضى القضاة » Lord Chancellor • ولكن بعد أن شغل مكانه العظيم لسنتين فقط ، اتهم بتلقى الرشاوى من الخصوم • وقد أقر بصحة التهمة مدافعا عن نفسه فقط بأن الهدايا لم تؤثر بالمرة فى قراره • وفيما يختص بذلك لكل أن يشكل رأيه الخاص به ، ما دام لا يمكن أن يكون هناك أى دليل فيما يختص بطبيعة القرارات التى يصل اليها بيكون فى ظروف أخرى • وقد حكم عليه بـ ٤٠٫٠٠٠ جنيها غرامة ، وبالسجن فى البرج ما طاب للملك ذلك ، وبالحرمان الدائم من البلاط ، وبعدم الصلاحية لتولى الوظائف • وقد نفذ هذا الحكم تنفيذا جزئيا للغاية • فلم يجبر على دفع الغرامة ، وأبقى فى البرج لأربعة أيام فقط • ولكنه أجبر على التخلى عن الحياة العامة ، وأن ينفق بقية أيامه فى كتابة كتب هامة •

ولقد كانت أخلاق المهنة القضائية ، فى تلك الأيام ، أخلاقا منحلة الى حد ما • فكل قاض تقريبا ، كان يتقبل الهدايا ، عادة من الجانبين

معا • ونحن فى أيامنا هذه نظن أن من البغيض جدا للقاضى أن يأخذ رشاوى ، ومن الأشد بغضا أن يصدر بعد أخذها حكما ضد معطيها • وفى تلك الأيام كانت الهدايا أمرا مألوفا ؛ وكان القاضى يظهر «فضيلته» بعدم التأثر بها • وقد أدين « بيكون » كحادث عارض فى شجار فريق ، لا لأنه كان مذنبا على نحو استثنائى • وهو لم يكن رجلا ذا مكانة أخلاقية بارزة ، كما كان شأن سلفه « سير توماس مور » ، ولكنه كذلك لم يكن شريرا على نحو استثنائى • لقد كان ، من الناحية الأخلاقية ، وسطا ، ليس أفضل ولا أسوأ من معظم معاصريه •

وبعد خمس سنوات أنفقها فى التقاعد ، مات باصابة برد بينما كان يجرى التجربة على التبريد بحشو دجاجة بالثلج •

وأهم كتاب لبيكون : « تقدم المعرفة » ، كتاب حديث على نحو رائع ، من جوانب كثيرة • ويعتبر عامة ، كصاحب للقول المأثور « المعرفة قوة » • ومع أنه قد يكون له أسلاف قالوا نفس الشيء ، فقد قاله هو بتشديد جديد • وكانت القاعدة الشاملة لفلسفته قاعدة عملية : تزويد الجنس البشرى بالسيطرة على قوى الطبيعة بواسطة الاكتشافات والابتكارات العامية • وكان يرى أن الفلسفة ينبغى أن تبقى منفصلة عن الدين ، لا أن تكون ممتزجة به امتزاجا وثيقا كما كان الشأن فى المدرسية • وقد تقبل الدين التقليدى ، فلم يكن بالرجل الذى يتشاجر مع الحكومة فى مثل هذا الأمر • ولكنه بينما كان يرى أن العقل يمكن أن يظهر وجود الله ، كان يعتبر كل شيء آخر فى اللاهوت كشيء يعرف فقط بالوحى • والحق انه كان يذهب الى أن أعظم انتصار للايمان حينما تظهر عقيدة ما غاية فى الغموض لعقل مغلوب على أمره • وأيا ما كان فالفلسفة ينبغى أن تعتمد على العقل فقط • لقد كان من ثم محاميا عن نظرية « الحقيقة المزدوجة » ، حقيقة للعقل وحقيقة للوحى • وقد دعا الى هذه النظرية بعض أتباع ابن رشد

فى القرن الثالث عشر ، ولكن الكنيسة أدانتها • « فانتصار الايمان » كان عند الدين الأصيل ، شعارا خطيرا • ففى آخريات القرن السابع عشر سخر منه « بيل » ، باسطا باستفاضة كل ما يمكن للعقل قوله ضد عقيدة دينية تقليدية ، ثم خلص من هذا الى « أن انتصار الايمان يكون أعظم للغاية ، رغم حجج العقل ، فى الاعتقاد » • ومن المستحيل أن نعرف الى أى حد كان « بيكون » مخلصا فى عقيدته الدينية •

لقد كان « بيكون » أول ذلك الصف الطويل من الفلاسفة ذوى العقول العلمية الذين أكدوا أهمية الاستقراء كمقابل للقياس • وقد حاول ، مثلما فعل معظم أخلافه ، أن يجد نوعا ما من الاستقراء أفضل من ذلك النوع الذى يطلق عليه « الاستقراء بالعد البسيط » • ويمكن أن نمثل للاستقراء بالعد البسيط بالحكاية الرمزية الآتية : حدث فى زمن ما أن كان على موظف الاحصاء السكانى أن يسجل أسماء جميع سكان قرية من قرى مقاطعة « ويلز » • فأول واحد سأله كان يدعى « وليام وليامز » ، وكذلك كان اسم الثانى ، والثالث والرابع ••• ، وأخيرا قال لنفسه : « هذا شىء ممل ، فالواضح أنهم كلهم يدعون « وليام وليامز » • سأسجلهم على هذا النحو وأظفر بيوم عطلة » • ولكنه كان مخطئا ، فقد كان هنالك واحد منهم يدعى « جون جونز » • هذا يظهر أننا سنضل اذا وثقنا للغاية ثقة ضمنية فى الاستقراء بالعد البسيط •

اعتقد « بيكون » أن لديه منهجا يمكن به جعل الاستقراء أفضل من هذا • فقد رام ، على سبيل المثال أن يكتشف طبيعة الحرارة التى افترض (افتراضا صحيحا) أنها تتألف من حركات سريعة غير منتظمة لأجزاء صغيرة من الأجسام • فكان منهجه أن يعد قوائم للأجسام الساخنة ، وقوائم للأجسام الباردة ، وقوائم لأجسام ذات درجات متغيرة من الحرارة • وكان يأمل أن تظهر هذه القوائم خاصة ما تحضر

فى الأجسام الساخنة وتغيب فى الأجسام الباردة ، وتحضر بدرجات متغيرة فى الأجسام ذات الدرجات المتغيرة من الحرارة • وبهذا المنهج توقع أن يصل الى قوانين عامة ، بالحصول فى المرحلة الأولى على أدنى درجة من العموم • ومن عدد من هذه القوانين كان يأمل أن يصل الى قوانين فى الدرجة الثانية من العموم ، وهلم دواليك • فالقانون المفترض ينبغى أن يختبر بتطبيقه فى ظروف جديدة ، فاذا تحقق فى هذه الظروف فقد تأكد الى ذلك الحد • ولبعض المراحل قيمة خاصة لأنها تمكننا من الحسم بين نظريتين ، كل منهما ممكنة بقدر ما ندخل فى الاعتبـار الملاحظات السابقة ، هذه المراحل تسمى بالمراحل « المميزة » •

ولم يكن « بيكون » يزدرى القياس فقط ، بل كان يحط أيضا من قدر الرياضيات ، بزعم كونها غير كافية من الناحية التجريبية • وكان معاديا بقسوة لأرسطو ، ولكنه كان يقدر « ديمقريطس » تقديرا عاليا للغاية • وبالرغم من أنه لم ينكر أن سياق الطبيعة هو مثل على القصد الالهى ، فهو يعترض على ادخال أى تفسير غائى فى البحث الواقعى فى الظواهر ، فهو يرى أن كل شىء ، ينبغى تفسيره كناجم بالضرورة عن علل فاعلة •

وكان يقدر منهجه من حيث كونه يبين كيف نرتب الوقائع الملاحظة التى يجب أن يؤسس عليها العلم • فهو يقول ، اننا ينبغى لنا ألا نكون مثل العناكب ، التى تغزل الأشياء من داخلها ، ولكن مثل النحل ، الذى يجمع ويرتب معا • وقد يكون هذا مجحفا بالنمل ولكنه يصور مقصد « بيكون » •

وأحد أهم أجزاء فلسفة « بيكون » قائمته عما يدعوه « الأوهام » ويعنى بها العادات السيئة للذهن التى تسبب وقوع الناس فى الخطأ • ومن هذه العادات يسرد خمسة أنواع • «فأوهام القبيلة» Idols of the tribe هى تلك المتأصلة فى الطبيعة البشرية ، وهو يشير بوجه خاص الى عادة

نوقع نظام فى الظواهر الطبيعية أكثر مما هو موجود فيها بالفعل •
و « أوهام الكهف » Idols of the cave ، هى الآراء السابقة الشخصية ،
المميزة للباحث المفرد • و « أوهام السوق » Idols of the market-place
هى تلك المتصلة باستبداد الكلمات وصعوبة النجاة من تأثيرها على
أذهاننا • و «أوهام المسرح» Idols of the theatre هى تلك المتصلة
بمذاهب الفكر المعترف بصحتها ، ومن هـذه بالطبع زودته مذاهب
أرسطو والمدرسيين بأكثرها استئثارا بالانتباه • وأخيرا هناك
« أوهام المدارس » التى تتألف من الاعتقاد بأن قاعدة ما عمياء (مثل
القياس) يمكن أن تأخذ مكان الحكم فى البحث •

ومع أن العلم هو الذى كان يشوق « بيكون » ، ومع أن نظرته
العامة كانت نظرة علمية ، فقد أغفل ما كان يجرى حدوثه فى العلم فى
عهده • ولقد رفض نظرية « كوبرنيقوس » ، ويمكن التماس العذر
له فى هذا ، بقدر ما نضع فى اعتبارنا « كوبرنيقوس » نفسه ، مادام
لم يقدم أية حجج راسخة • ولكن « بيكون » كان ينبغى له أن يقتنع
بكبلر ، الذى ظهر « علم فلكه » الجديد سنة ١٦٠٩ • ويلوح أن
« بيكون » لم يعرف « فيسليوس » Vesalius رائد علم التشريح
الحديث : أو « جيلبرت » Gilbert ، الذى صور عمله فى
المغناطيسية تصويرا لامعا المنهج الاستقرائى • ومما يثير الدهشة بدرجة
أكبر ، أنه بدا على غير وعى بعمل « هارفى » مع أن « هارفى » كان
مرافقه الطبى • والحق أن « هارفى » لم ينشر اكتشافه لدورة الدم
الا بعد وفاة « بيكون » ، ولكن للمرء أن يفترض أن « بيكون » كان
على بينة بأبحاثه • ولم يكن لدى « هارفى » تقدير عال له ، اذ يقول
«انه ليكتب الفلسفة مثل اللورد قاضى القضاة» • ولاشك أن «بيكون»
كان يستطيع أن يعمل عملا أفضل لو أنه كان أقل اهتماما بالنجاح فى
الحياة العامة •

ولمنهج بيكون الاستقرائى عيوبه ، فهو لم يؤكد تأكيدا كافيا على الفروض • وكان « تيكون » يأمل من مجرد ترتيب المعطيـات على نسق معين اتضاح الفرض الصحيح ، ولكن نادرا ما تكون الحالة كذلك • والمعروف كقاعدة ، أن صياغة الفروض هى أصعب جزء فى العمل العلمى ، وهو الجزء الذى يستلزم قدرا كبيرا من البراعة • وحتى الآن ، لم تتوصل الى منهج يجعل من الممكن ابتكار الفروض بالقاعدة• فعادة ما يكون فرض ما ممهدا لا بد منه لجمـع الوقائع ، ما دام اختيار الوقائع يتطلب طريقة ما لتحديد الصلة الوثيقة • وبدون شىء من هذا القبيل ، يكون مجرد العدد الوافر من الوقائع مربكا •

ان الدور الذى يلعبه الاستنباط فى العلم أعظم مما ظن «بيكون»، ففى كثير من الأحيان حين يتعين اختبار فرض ، فثمة رحلة استنباطية طويلة من الفرض الى نتيجة ما يمكن اختبارها بالملاحظة • وعادة ما يكون الاستنباط رياضيا ، وفى هذا الصدد يبخس « بيكون » أهمية الرياضيات فى البحث العلمى •

ومشكلة الاستقراء بالعد البسيط تظل بدون حل الى يومنا هذا • وقد كان « بيكون » على صواب تام فى رفضه العد البسيط ، حيث يكون الاهتمام بتفاصـيل البحث العلمى ، ذلك لأننـا فى اشتغالنا بالتفاصيل قد نفترض قوانين عامة يمكن أن نبنى على أساسها ، بقدر اعتبار القوانين صحيحة ، مناهج تتفاوت من حيث القوة • وقد صـاغ « جون ستيوارت مل » أربعة قواعد للمنهج الاستقرائى ، يمكن أن تستخدم استخداما نافعا طالما افترضنا قانون العلية ، ولكن ، كان على مل أن يعترف ، أن هذا القانون عينه ، يجب تقبله فقط ، على أساس الاستقراء بالعد البسيط • والشىء الذى أنجز بالتنظيم النظرى للعلم هو جمع كل الاستقراءات التكميلية فى عدد قليل شامل للغاية ــ وربما فى استقراء واحد فقط • هذه الاستقراءات الشاملة تؤكدها أمثلة من

الكثرة بحيث يظن أن من المشروع أن نتقبل ، بالنظر اليها ، استقراء بالعد البسيط . هذه الحالة ليست مقنعة بعمق ، ولكن لا « بيكون » ولا أحد من أخلافه وجد طريقا للخروج منها .

لوايتان هوبز

«هوبز» Hobbes (١٥٨٨ ــ ١٦٧٩) فيلسوف يصعب تصنيفه . لقد كان فيلسوفا تجريبيا مثل «لوك» Locke و « باركلى » Berkeley و « هيوم » Hume ، ولكنه على خلافهم ، كان معجبا بالمنهج الرياضى ليس فقط فى الرياضيات البحتة ، بل أيضا فى تطبيقاتها . وكانت نظرته العامة مستلهمة من « جاليليو » أكثر من كونها مستلهمة من «بيكون» . فمنذ « ديكارت » الى « كانط » ، تستمد فلسفة القارة الأوروبية كثيرا من تصورها لطبيعة المعرفة الانسانية من الرياضيات ، ولكنها نظرت الى الرياضيات على أنها تعرف معرفة مستقلة عن التجربة . ومن ثم أفضى هذا بها ، مثلما أفضى بالأفلاطونية ، الى التقليل من شأن الدور

الذى يلعبه الادراك الحسى ، والتأكيد للغاية على الدور الذى يلعبه الفكر البحت • وكانت الفلسفة التجريبية الانجليزية ، من جهة أخرى ، ضئيلة التأثر بالرياضيات ، متجهة نحو تصور خاطىء للمنهج العلمى ، ولم يكن عند « هوبز » أى من هذين العيبين • فنحن لا نجد حتى يومنا هذا أى فلاسفة آخرين كانوا تجـريبيين ومع ذلك اختصـوا الرياضيات بأهمية مناسبة • وفى هذا الصدد لهوبز فضل عظيم • ومع ذلك فقد كانت له عيوب خطيرة • فقد كان صبره ينفد من دقائق الأمور، وكان ميالا للغاية لقطع العقدة الغوردية (١) • وحلوله للمشـكلات حلول منطقة ، ولكنه توصل اليها باغفال الوقائع صعبة المراس • وهو نشط ، ولكنه فج ، فهو يستخدم الفأس فى المعركة ببراعة أكثر من استخدام السيف • وبرغم ذلك ، فان نظريته فى الدولة تستأهل أن تدرس بعناية أكثر من ذلك ، لأنها أشد حداثة من أية نظرية سابقة ، حتى نظرية « ماكيافللى » •

كان والد « هوبز » مساعد قس ، عكر المزاج ، غير متعلم ، فقد وظيفته بالشجار مع مساعد قس مجاور أمام باب الكنيسة • وبعد هذا كفله عم له • وقد اكتسب معرفة طيبة باللغات القديمة ، وترجم «ميديا» Medea « يوريبيدس » Euripidus الى الشعر العمبقى ، وهو فى الرابعة عشرة • وحين تقدم به العمر ، كان يباهى ، وكان لذلك ما يبرره، بأنه وان كان يمتنع عن الاقتباس من الشعراء والخطباء الكلاسيك ، فلم يكن ذلك لعجز عن اعتياد أعمالهم • وفى الخامسة عشرة ، ذهب الى « أكسفورد » • وهنـاك علموه المنطق المدرسى ، وفلسـفة « أرسطو » • وقد كان يسخر من هذين فى المقبل من حياته ، وكان يؤكد أنه قد استفاد استفادة ضئيلة من السـنوات التى أنفقها فى

---

(١) عقدة أحكم شدها غورديوس ملك فريجيا ، وقد زعموا أنه لن يحلها الا سيد آسيا المقبل • فجاء الاسكندر الأكبر وقطعها بسيفه • « المترجم »

الجامعة ، ولا غرو ، فالجامعات عامة تنتقد باستمرار فى كتاباته • وفى سنة ١٦١٠ ، حين كان فى الثانية والعشرين من عمره ، أصبح معلما خاصا « للورد هاردويك » ، وجال معه جولة كبرى • وفى ذلك الحين بدأ يعرف عمل « جاليليو » و « كبلر » ، الذى أثر فيه تأثيرا عميقا • وغدا تلميذه راعيه وحاميه ، وظل كذلك الى وفاته فى سنة ١٦٢٨ • ومن خلاله ، قابل « هوبز » « بن جونسون » و « بيكون » و « لورد هربرت شربرى » Herbert of Cherbury وغيرهم كثير من الرجال المهمين • ومع وفاة « ايرل ديفونشير » Earl of Devonshire الذى ترك وراءه ابنا صبيا ، عاش « هوبز » لفترة فى « باريس » ، حيث بدأ دراسة « أقليدس » ، ثم أصبح معلما خاصا لابن تلميذه السابق • وقد سافر معه الى ايطاليا ، حيث زار « جاليليو » سنة ١٦٣٦ • وفى سنة ١٦٣٧ عاد الى انجلترا •

والآراء السياسية المبسوطة فى « اللوايتان » Leviathan ، التى كانت ملكية متطرفة ، كان « هوبز » يدين بها لزمن طويل • فحين سحب البرلمان « عريضة الحق » ، ونشر «هوبز» ترجمة «لثوسيديدس Thucydides ، بقصد صريح لفضح شرور الديمقراطية • وحين اجتمع « البرلمان الطويل » فى سنة ١٦٤٠ ، وأرسل « لود » Laud و «سترافورد» Straford الى البرج ، خاف « هوبز » وهرب الى فرنسا • وكتابه «عن الحقوق المدنية» De Cive ، الذى ألف سنة ١٦٤١ يبسط من حيث الجوهر ، ذات النظرية التى يبسطها « اللوايتان » • ولم يكن اندلاع الحرب المدنية بالفعل هو الذى أفضى الى آرائه ، بل توقع هذه الحرب ، وأيا ما كان فان الأفكار التى اقتنع بها تقوت عندما تحققت مخاوفه .

وفى باريس رحب به عدد كبير من الرياضيين ورجال العلم البارزين • وكان « هوبز » أحد أولئك الذين اطلعوا على « تأملات »

«ديكارت» Meditations قبل نشرها ، وكتب اعتراضاته بصددها ، وقد نشرها « ديكارت » مع ردوده عليها • ولم يلبث أيضا أن كانت له رفقة واسعة من الانجليز الملكيين اللاجئين ، الذين انضم اليهم • وفى الفترة بين ١٦٤٦ الى ١٦٤٨ علم الرياضيات الى من سيصبح فى المستقبل « شارل الثانى » • ومع ذلك ، فحين نشر « اللوايثان » سنة ١٦٥١ ، لم يرق لأحد • فنزعته العقلية ضايقت معظم اللاجئين ، وهجماته المرة على الكنيسة الكاثوليكية ضايقت الحكومة الفرنسية • ومن ثم ، هرب « هوبز » سرا الى لندن ، حيث أعلن خضوعه «لكرومويل » ، وامتنع عن كل نشاط سياسى •

ومع ذلك ، لم يكن عاطلا ، سواء فى ذلك الوقت أو فى أى وقت آخر فى حياته المديدة • جرى جدال بينه وبين « أسقف برامهال » Bsihop Bramhal عن حرية الارادة ، فقد كان هو نفسه جبريا صارما • ولمغالاته فى تقدير طاقاته كاختصاصى فى علم الهندسة ، تخيل أنه قد اكتشف كيف يربع الدائرة ، وعن هذا الموضوع دخل بغاية الحماقة ، فى جدال مع « واليس » Wallis أستاذ الهندسة بأكسفورد • ونجح الأستاذ ، بالطبع ، فى اظهار سخفه •

وعند اعادة الملكية (سنة ١٦٦٠ عندما اعتلى « شارل الثانى » العرش) ، عومل « هوبز » ، بأقل جد من جانب أصدقاء الملك ، ومن جانب الملك نفسه ، الذى لم يكتف بتعليق صورة « هوبز » على الجدران . بل ومنحه أيضا معاشا قدره مائة جنيه فى العام — وقد نسى جلالته ، مع ذلك ، أن يدفعه • وقد صدم « اللورد قاضى القضاة كلارندن » Lord Chancellor Clarendon من هذا العطف الذى أبدى لشخص متهم بالالحاد ، وكذلك صدم البرلمان • فبعد الطاعون والحريق الكبير ، حين تيقظت مخاوف الناس الخرافية ، عين مجلس العموم لجنة للتحقيق فى الكتابات الالحادية ، مشيرا بوجه خاص الى كتابات

« هوبز » • ومنذ ذلك الحين وبعده ، لم يكن يستطيع أن يحصل فى انجلترا على تصريح بطبع أى شيء فى الموضوعات المثيرة للجدال • وحتى تاريخه عن البرلمان الطـــويل ، الذى دعاه «بهيموت» المارد Behemoth مع أنه يبسط أشد النظريات تمسكا بالعقيدة الدينية ، كان عليه أن يطبعه فى الخارج (١٦٦٨)• وظهرت الطبعة الجامعة لأعماله فى « أمستردام » سنة ١٦٨٨ • وكانت شهرته فى شيخوخته أعظم فى الخارج بكثير جدا منها فى انجلترا • ولكى يشغل فراغه ، كتب وهو فى الرابعة والثمانين سيرة حياته بالشعر اللاتينى ، ونشر ، وهو فى السابعة والثمانين ، ترجمة « لهوميروس » • وليس يمكننى أن أكتشف أنه كتب أية كتب كبيرة بعد سن السابعة والثمانين •

سننظر الآن فى نظريات « اللوايتان » Leviathan ، التى قامت عليها ، الى حد بعيد ، شهرة « هوبز » •

فهو يعلن فى مستهل كتابه ، نزعته المادية التامة • ويقول ان الحياة ليست شيئا الا أن تكون حركة الأطراف ، وبالتالى فللآلة ذاتية الحركة حياة اصطناعية • والدولة التى يدعوها « لوايتان » ، هى ابتكار الصناعة ، وهى فى الواقع انسان اصطناعى • ويقصد بهــذا شيئا أكثر من التناظر الوظيفى، ويتحقق بشيء من التفصيل • والسيادة هى نفس اصطناعية • والمواثيق والعهــود التى خلقت بها «اللوايتان» بداءة ، تأخذ مكان أمر الله حين قال :

فلنصنع الانسان • « Let us make man »

والقسم الأول يتناول الانسان كفرد ، وبفلسفة عامة كتلك التى يعتقد « هوبز » كونها ضرورية • فالاحساسات تتسبب من ضغط الأشياء • والألوان ، والأصوات •• الخ ليست فى الاشياء • والكيفيات فى الأشياء ، المطابقة لاحساساتنا ، هى حركات • وأول قانون للحركة يعرض ، ويطبق فورا على علم النفس : الخيال احساس واهن ، لأنهما

كليهما حركات . والخيال عند النوم حلم ، وأديان العشائر نجمت عن عدم تمييز الأحلام من حياة اليقظة . (قد يطبق القارىء المتهور عين الحجة على الدين المسيحى ، ولكن « هوبز » كان أحوط للغاية بحيث يفعل ذلك بنفسه) (١) .

والاعتقاد بأن الأحلام نبوئية وهم ، وكذلك الاعتقاد فى العرافة والأشباح .

وتعاقب أفكارنا لا يجرى اعتباطا ، بل تحكمه قوانين ــ قوانين التداعى أحيانا ، وأحيانا القوانين المعتمدة على غرض فى تفكيرنا . (هذا هام كتطبيق للنزعة الحتمية فى علم النفس) .

وكان « هوبز » ، كما يجب أن نتوقع ، اسميا قلبا وقالبا . فهو يقول : أن ليس ثمة شىء كلى ما خلا الأسماء ، وبدون الكلمات لا نستطيع أن نتصور أية أفكار عامة . بدون اللغة لن يكون صدق أو كذب ، لأن « الصادق » و « الكاذب » صفتان للكلام .

وهو يعتبر الهندسة علما حقيقيا بقدر ما هو مبتكر . والاستدلال من طبيعة الحساب، وينبغى أن يبدأ من التعريفات. ولكن من الضرورى تجنب الأفكار الغامضة المتناقضة فى ذاتها ، فى التعريفات ، وهذا ما لا يتبع عادة فى الفلسفة . فالجوهر اللاجسدى ، مثلا ، لغو . وحين يعترض بأن الله جوهر لا جسدى ، يكون لدى « هوبز » اجابتان : أولا ، أن الله ليس موضوعا من موضوعات الفلسفة ، وثانيا ، أن كثيرا من الفلاسفة ظنوا الله جسديا . وهو يقول ، ان كل خطأ فى القضايا العامة ، ينجم عن اللبس (أعنى التناقض الذاتى) ، ويسوق كأمثلة على اللبس فكرة حرية الارادة ، وقالب الجبن الذى له أعراض الخبز

---

(١) فى مكان آخر يقول ان الآلهة الوثنية يخلقها الخوف البشرى ، ولكن الهنا هو المحرك الأول .

(نحن نعلم أنه ، تبعا للعقيدة الكاثوليكية ، يمكن لأعراض الخبز أن تلازم جوهرا ليس خبزا) •

في هذه الفقرة يبدى « هوبز » نزعة عقلية ولى زمانها • فلقد وصل « كبلر » الى قضية عامة : « تدور الكواكب حول الشمس في مسارات بيضاوية » ، ولكن آراء أخرى كآراء « بطليموس » ليست متناقضة منطقيا • و « هوبز » لم يقدر استخدام الاستقراء في الوصول الى القوانين العامة، حق قدره ، رغم اعجابه بـ « كبلر » و « جاليليو » •

وعلى خلاف مع أفلاطون ، يأخذ « هوبز » بأن العقل ليس فطريا، ولكنه ينمو ويتطور بالكد والمثابرة •

وينتقل بعد ذلك الى النظر في الانفعالات • « فالمحاولة » يمكن تعريفها بأنها بداية صغيرة للحركة ، فاذا كانت نحو شيء فهي رغبة ، واذا كانت بعيدا عن شيء فهي نفور • فالحب مثيل للرغبة ، والكراهية مثيلة للنفور • ونحن ندعو شيئا « حسنا » حين يكون موضوعا للرغبة، و « سيئا » حين يكون موضوعا للنفور • (سيلاحظ أن هذه التعريفات لا تزود « الحسن » و « السيء » بأية موضوعية ، فاذا كان الناس يختلفون في رغباتهم، فليس ثمة منهج نظرى لتكييف اختلافاتهم)• وثمة تعريفات لانفعالات عديدة ، مؤسسة الى حد ما ، على نظرة تنافس للحياة ، خذ مثلا ، الضحك هو مجد مباغت • والخوف من القوة الخفية اذا أتيح اعلانه كان دينا ، واذا لم يتح كان خرافة • ومن ثم فتقرير ما هو دين وما هو خرافة مرده الى المشرع • والهناء ينطوى على التقدم المستمر ، وهو يتألف في أن نحقق الرخاء لا في أن يكون لنا رخاء ، فليس ثمة شيء يكون سعادة دائمة ـ ونستثنى ، بالطبع ، ابتهاجات السماء ، وهي تتخطى احاطتنا •

والارادة ليست شيئا الا أن تكون آخر رغبة أو نفور يظل موضع تشاور • معنى هذا القول بأن الارادة ليست شيئا مختلفا عن الرغبة

أو النفور ، ولكنها الأقوى فقط فى حالة الصراع • ويرتبط هذا ، كما هو واضح ، بانكار « هوبز » الارادة الحرة •

وبخلاف المدافعين عن الحكومة الاستبدادية ، يأخذ « هوبز » بأن جميع الناس متساوون بالطبيعة • وفى حالة الطبيعة قبل أن تكون هناك أى حكومة ، يرغب كل انسان فى الحفاظ على حريته الخاصة به ، ولكنه يرغب فى أن يظفر بالسيطرة على الآخرين • وهاتان الرغبتان معا يفرضهما الدافع الى المحافظة على البقاء • ومن صراعهما تنشأ حرب الكل ضد الكل ، التى تجعل الحياة « بغيضة ، وحشية ، وقصيرة » • وفى حالة الطبيعة ، ليس ثمة ملكية ، وليس هنالك عدالة أو لا عدالة ، هنالك فقط الحرب • و « القـــوة والغدر ، هما ، فى الحـــرب ، الفضيلتان الأساسيتان » •

وفى القسم الثانى يروى لنا « هوبز » كيف أن الناس ينجون من هذه الآثام بالاتحاد فى مجتمعات كل منها يخضع لسلطة مركزية • ويحدث هذا ، كما يعرضه ، بواسطة عقد اجتماعى • يفترض أن عددا من الناس يلتقون ويوافقون على اختيار ملك ، أو هيئة لها السيادة ، يمارس أو تمارس السلطة عليهم ، ويضع أو تضع حدا للحرب الشاملة• ولست أظن أن هذا « العهد » (كما يسميه « هوبز » عادة) يعتقد فى كونه حادثة تاريخية محددة ، فمما يتعارض مع الحجة بالتأكيد أن نظن كونه كذلك • انما هو أسطورة مفسرة ، تستخدم لتشرح لم يخضع الناس ، ولم ينبغى أن يخضعوا للقيود على الحرية الشخصية ، وهى القيود المترتبة على الخضوع لسلطة • ان الغرض من القيد الذى يضعه الناس على أنفسهم هو ، فيما يقول « هوبز » ، المحافظة على البقاء من الحرب الشاملة التى تنجم من حبنا الحرية لأنفسنا والسيطرة على الآخرين •

وينظر « هوبز » فى السؤال ، لم لا يمكن للناس أن يتعاونوا

كما يتعاون النمل والنحل . يقول : ان النحل فى نفس الخلية لايتنافس، فليست لدى أفراده أية رغبة فى الامتياز ، وهى لا تستخدم العقل لنقد الحكومة . فاتفاقها طبيعى ، ولكن اتفاق الناس يمكن فقط أن يكون اصطناعيا بالعقد . فالعهد يجب أن يعهد بالسلطة الى رجل واحد أو مجلس واحد ، وبدون ذلك لا يمكن فرضه . « فالعهد ، بدون سيف ليس الا كلمات » . (لقد نسى الرئيس ويلسون ، لسوء الحظ ، هذا) . والعهد ليس ، كما سنجد فيما بعد عند « لوك » و « روسو »، بين المواطنين والسلطةالحاكمة ، انه عهد بين المواطنين بعضهم والبعض الآخر ليطيعوا مثل هذه السلطة الحاكمة ، كما ستختارها الأغلبية . حالما يختارون تنتهى سلطتهم السياسية . والأقلية مرتبطة ارتباط الأغلبية ، ما دام العهد كان لاطاعة الحكومة التى تختارها الأغلبية . فحالما تختار الحكومة ، يفقد المواطنون جميع الحقوق ، ما عدا الحق الذى تجد الحكومة أن من الملائم ضمانه . وليس هنالك حق للثورة ، لأن الحاكم ليس مرتبطا بأى عقد ، بينما أفراد رعيته مرتبطون .

هذه الكثرة المتحدة تسمى دولة Commonwealth وهذا « اللوايثان » اله فان .

ويؤثر « هوبز » الملكية ، بيد أن كل حججه المجردة قابلة للانطباق على حد سواء على جميع أشكال الحكومة ، التى تكون فيها سلطة عليا غير متقيدة بحقوق شرعية لهيئات أخرى . فهو يمكنه أن يحتمل برلمانا وحده ، ولكنه لا يحتمل نظاما تقتسم فيه السلطة بين الملك والبرلمان . هذا هو بالضبط على نقيض نظرات « لوك » و « مونتسكيو » . يقول « هوبز » ، ان الحرب الأهلية الانجليزية حدثت ، لأن السلطة توزعت بين الملك ، واللوردات ومجلس العموم .

وتسمى السلطة العليا ، سواء أكانت رجلا واحدا أو مجلسا ، الملك . وسلطات الملك فى نظام « هوبز » غير محدودة . فله حق الرقابة على كل تعبير عن الرأى . ومن المفروض أن همه الرئيسى الحفاظ

على السلم الداخلى ، وعلى ذلك فهو لن يستخدم سلطة الرقابة فى كبت الحقيقة ، ذلك لأن نظرية معارضة للسلم لا يمكن أن تكون حقيقة . (هذه وجهة نظر براجمية فريدة — !) . وقوانين الملكية يجب أن تخضع خضوعا تاما للملك، ذلك لأنه فى حالة الطبيعة ليس ثمة ملكية، وبالتالى فالملكية تبتكرها الحكومة ، التى يمكنها أن تضبط ابتكارها حسب هواها .

ومن المسلم به أن الملك يمكن أن يكون مستبدا ، ولكن حتى أسوأ استبداد ، فهو أفضل من الفوضى . زد على ذلك أن مصالح الملك تكون ، فى كثير من النقاط عدلا لمصالح رعاياه . فهو أغنى اذا كانوا هم أغنى ، وآمن اذا التزموا حدود القانون ، وهكذا . والثورة خطأ ، لأنها تفشل عادة ، ولأنها اذا نجحت ، تقدم مثلا سيئا ، وتعلم الآخرين أن يثوروا . والتمييز الأرسطى بين الاستبداد والملكية مرفوض : « فالاستبداد » ، لا يعدو كونه ملكية ، يحدث صدفة أن يكون المتحدث عنها كارها لها .

ويسوق « هوبز » أسبابا عديدة لايثار حكومة على رأسها ملك ، على حكومة يرأسها مجلس . فمن المسلم به أن الملك سيتبع عادة مصلحته الخاصة حين تتصارع مع مصلحة الجمهور ، ولكن كذلك سيكون شأن المجلس . فقد يكون للملك محاسيب ، ولكن سيكون كذلك لكل عضو من أعضاء المجلس محاسيبه ، وعلى ذلك فالعدد الاجمالى للمحاسيب ، سيكون أقل ، على الأرجح ، فى الملكية . والملك قد يستمع الى النصيحة من أى شخص ، سرا ، ولا يمكن للمجلس أن يستمع الى النصيحة الا من أعضائه فقط ، ويكون ذلك علنا . وفى المجلس قد يفضى غياب بعض أعضائه صدفة الى أن يفوز بالأغلبية فريق آخر ، وينجم عن ذلك ، من ثم ، تغيير السياسة . فضلا عن ذلك ، اذا انقسم المجلس على نفسه ، فقد تكون النتيجة حربا أهلية . لهذه الأسباب كلها ، يخلص « هوبز » بأن الملكية هى الأفضل .

وفى « اللوايثان » من أولها الى آخرها ، لم يضع فى اعتباره الأثر الممكن للانتخابات الموسمية فى تحويل ميل المجـالس نحو التضحية بالمصلحة العامة من أجل المصلحة الخاصة لأعضائها • ويبدو فى الواقع أنه لم يكن يفكر فى برلمان ينتخب انتخابا ديمقراطيا ، وانما فى هيئات مثل المجلس الأكبر فى البندقية ، ومجلس اللوردات فى انجلترا • فهو يتصور الديمقراطية ، على طريقة الأقدمين ، منطوية على الاسهام المباشر لكل مواطن فى التشريع وفى الادارة ، هـذا ما يبـدو ، على الأقل، أنه رأيه •

ودور الشعب ، فى نظام هوبز ، ينتهى انتهاء تاما ، مع أول اختيار لملك • والملك هو الذى يحدد من يخلفه ، كما كان يجرى بذلك العرف فى الامبراطورية الرومانية عندما لا تتدخل المؤتمرات • ومن المسلم به أن الملك يختار عادة أحد أبنائه ، أو قريبا مقربا اذا لم يكن له أبناء، ولكن من المأخوذ به أيضا ، أنه ليس ثمة قانون يمكن أن يمنعه من أن يختـار بطريقة أخـرى •

وهنالك فصل عن حرية المواطنين ، يبدأ بتعريف دقيق دقة تدعو للاعجاب : الحرية هى غيبة عوائق الحركة • وبهذا المعنى تتسق الحرية مع الضرورة ، فمثلا المياه تنحدر من التل بالضرورة ، حيث لا تكون هنالك عوائق لحركتها ، ومن ثم عندما تكون ، طبقا للتعريف ، حرة • والانسان حر أن يفعل ما يشاء ، ولكنه ملزم بفعل ما يشاؤه الله • ولجميع اختياراتنا علل ، وهى بهذا المعنى ضرورية • أما فيما يختص بحرية المواطنين ، فهم أحرار حيث لا تتدخل القوانين ، وليس فى هذا تحديد للسيادة ، ما دامت القوانين يمكن أن تتدخل اذا قرر ذلك صاحب السيادة • وليس للمواطنين أى حق ضد الملك ، اللهم الا ما يخوله لهم الملك بمحض ارادته • فحين تسبب « داوود » David فى قتل « أوريا » Uriah ، فهو لم يصب « أوريا » بأذى لأنه كان

رعية له . ولكنه ألحق الأذى بالله ، لأنه كان رعية لله وكان يعصى قانون الله .

والكتاب القدامى باطراءاتهم للحرية ، قادوا الناس ، طبقا لما ذكره « هوبز » ، الى استحسان الاضطرابات والفتن . وهو يأخذ بأن هؤلاء الكتاب حين يفسرون تفسيرا صحيحا ، فالحرية التى أطروها هى حرية الملوك، أعنى الانعتاق من السيطرة الأجنبية . وهو يدين المقاومة الداخلية للملوك حتى وان كان لها أعظم مبرر . فهو يأخذ مثلا ، بأن القديس « أمبـــروز Ambrose لم يكن له حق فى أن يحرم كنسيا الامبراطور « ثيودوسيوس » Emperor Theodosius ، بعد مذبحة «ذيسالونيكا» Thessalonica . وهو يستهجن بشدة البابا « زخارى » Pope Zachary لمساعدته فى اسقاط آخر « الميروفنجيين » Merovingians لمصلحة « ببين » Pepin .

ومع ذلك فهو يسلم بقيد واحد على واجب الخضوع للملوك . فهو يعتبر حق المحافظة على النفس حقا مطلقا ، وللمواطنين حق الدفاع عن النفس حتى ضد الملوك . وهذا منطقى ما دام قد جعل المحافظة على النفس الدافع لانشاء حكومة . وعلى هذا الأساس فهو يأخذ (وان يكن بقيود) بأن للرجل حق رفض القتال حين تدعوه الحكومة الى ذلك . وهذا حق لا تسلم به أية حكومة . وثمة نتيجة غريبة لأخلاقه الأنانية . هى أن مقاومة الملك يكون لها ما يبررها فقط فى الدفاع عن النفس . فالمقاومة دفاعا عن شخص آخر تستحق اللوم .

وهنالك استثناء واحد آخر منطقى تماما : لا واجب على انسان قبل ملك ليست لديه القوة لحمايته . وهذا يبرر خضوع « هوبز » لكرومويل بينما « شارل الثانى » فى المنفى .

ويجب ، بالطبع ، ألا تكون هناك هيئات كالأحزاب السياسية أو ما يمكن أن نسميه اليوم اتحادات التجارة . وجميع المعلمين يجب

آن يكونوا ممثلين للملك ، وعليهم أن يعلموا ما يظنه الملك مفيدا • وحقوق الملكية صالحة فقط تجاه المواطنين الآخرين ، ولكنها ليست كذلك تجاه الملك • وللملك الحق فى تنظيم التجارة الخارجية • وهو لا يخضع للقانون المدنى • وحقه فى العقاب يأتيه لا من أى تصور للعدالة ، ولكن لأنه يحتفظ بالحرية التى كانت للناس فى حالة الطبيعة، حيث لم يكن انسان يلام لاصابته الآخر بأذى •

وهنالك قائمة مشوقة بالأسباب (غير الفتح الأجنبى) لحل الدول • وهى : اعطاء قدر ضئيل للغاية من السلطة للملك ، السماح للمواطنين بالرأى الشخصى ، النظرية القائلة بأن الملك يخضع للقوانين المدنية ، الاعتقاد فى الالهام ، الاقرار بملكية خاصة مطلقة ، تقسيم سلطة الملك ، محاكاة اليونان والرومان ، فصل السلطة الزمانية عن السلطة الروحية ، رفض أن يكون للملك سلطة فرض الضرائب ، شعبية المواطنين الفعالين ، حرية مجادلة الملك • وعن هذه كلها ، هنالك أمثلة وافرة فى تاريخ انجلترا وفرنسا الحديث بالنسبة لعصر «هوبز» •

ويظن « هوبز » أنه لا ينبغى أن تكون هناك صعوبة كبيرة فى تعليم الناس الاعتقاد فى حقوق الملك ، اذ ، ألم يتعلموا أن يعتقدوا فى المسيحية ، بل وفى استحالة خبز القربان وخمره الى جسد المسيح ودمه ، وهو ما يتعارض مع العقل ؟ ويجب أن تخصص أيام لتعليم واجب الخضوع • ومعرفة الناس تعتمد على التعليم الصحيح فى الجامعات التى يجب من ثم أن يشرف عليها بعناية • ويجب أن يكون هنالك اتساق فى العبادة ، من حيث كون الدين هو ما يقضى به الملك •

ويختتم القسم الثانى بأمل أن يقرأ الكتاب ملك ما ويجعل نفسه حاكما مطلقا — وهو أمل أقل وهما من أمل أفلاطون فى أن يتحول ملك ما الى فيلسوف • وليطمئن الملوك الى أن الكتاب تسهل قراءته ، والى أنه غاية فى التشويق •

والقسم الثالث عن «دولة مسيحية» Of a Christian Commonwealth
يشرح أنه ليس هنالك كنيسة عالمية ، لأن الكنيسة يجب أن تعتمد على الحكومة المدنية . وفى كل قطر يجب أن يكون الملك هو رئيس الكنيسة . فليس فى الوسع التسليم بكون البابا هو السيد الأعلى ، وكونه معصوما من الخطأ . وفى هذا الفصل تقام الحجة ، كما هو متوقع ، على أن المسيحى الذى يكون مواطنا لملك غير مسيحى ينبغى أن يذعن اذعانا ظاهريا ، اذ ألم يكره « ناعمان » Naaman على الاذعان فى بيت « ريمون » Rimon ؟

والقسم الرابع عن « مملكة الظلام Of the Kingdom of Darkness يعنى أساسا بنقد كنيسة روما ، التى يمقتها « هوبز » لأنها تضع السلطة الروحية فوق السلطة الزمانية . وبقية هذا القسم هجوم على « الفلسفة العقيمة » ، ويقصد بذلك عادة « أرسطو » .

فلنحاول الآن أن نقرر ما علينا أن نراه بصدد « اللوايثان » . والمسألة ليست سهلة ، لأن الحسن والردىء فى الكتـــاب يمتزجان امتزاجا وثيقا للغـــاية .

وفى السياسة ثمة مسألتان مختلفتان ، احداهما عن أفضل شكل للحكومة ، والأخرى عن سلطانها ، فأفضل شكل للحكومة، تبعا لهوبز، هو الملكية ، ولكن ليس هذا هو الجزء الهام فى نظريته . فالجزء الهام هو رأيه الذى ناضل من أجله والقائل بأن سلطات الدولة ينبغى أن تكون سلطات مطلقة . هذه النظرية أو شىء يشبهها ، نمت فى أوروبا الغربية ابان عصر النهضة وحركة الاصلاح . فأولا روع نبلاء الاقطاع، « لويس الحادى عشر » ، و « ادوارد الرابع » ، و « فرديناند » و « ايزابللا » وأخلافهم . ثم مكنت حركة الاصلاح ، فى الأقطار البروتستانتية ، الحكومة العلمانية ، من أن تتغلب على الكنيسة. ولقد استخدم « هنرى الثامن » ببراعة سلطة لم ينعم بها أى ملك انجليزى

قبله • ولكن فى فرنسا ، كان لحركة الاصلاح ، بداية الأمر ، تأثير عكسى ، فقــــد كاد الملوك أن يكونوا بين « الجيز » Guise وبين « الهوغنو » Huguenots ، بلا حول ولا طول • وقد أرسى « هنرى الرابع » و «ريشيليو» Richelieu ليس بعيدا عن الزمن الذى كتب فيه « هوبز » ، أسس الملكية المطلقة التى تقيت فى فرنسا حتى الثورة • وفى اسبانيا ، تغلب «شارل الخامس» على «الكورت» (٣) Cortes وكان « فيليب الثانى » حاكما مطلقا اللهم الا فى علاقته بالكنيسة • وأيا ما كان ، ففى انجلترا هدم البيوريتان ما بناه « هنرى الثامن » ، ولعل فعلتهم هذه قد أوحت الى « هوبز » بأن الفوضى لا بد وأن تنجم عن مقاومة الملك •

وكل مجتمع يواجه خطرين ، الفوضى والاستبداد • وقد كان البيوريتان ، وبخاصة المستقلين ، متأخرين للغاية من خطر الاستبداد• و « هوبز » على العكس ، كان يستبد به هاجس الخوف من الفوضى • والفلاسفة الليبراليون الذين نشأوا بعد عودة الملكية ، وكانت لهم الهيمنة بعد ســـنة ١٦٨٨ ، أدركوا الخطرين معا ، وكانوا يكرهون « سترافورد » Strafford والقائلين باعادة تعميد البالغين ورفض عماد الأطفال Anabaptists • وقد أدى هذا بـ « لوك » الى نظرية تقسيم السلطات ، والرقابة والتوازن • وفى انجلترا كان هناك تقسيم حقيقى للسلطات طالما كان للملك نفوذ ، ثم أصبح البرلمان هو الأعلى شأنا ، وأخيرا مجلس الوزراء • وفى أمريكا ما برح هناك رقابة وتوازن بقدر ما يستطيع الكونجرس والمحكمة العليا أن يقاوما الادارة ، ولكن الاتجاه نحو تزايد مطرد فى سلطات الادارة • وفى ألمانيا ، وايطاليا ، واليابان ، لا زال للحكومة سلطة أكثر من تلك التى ارتآى « هوبز » كونها مرغوبة • وعلى الجملة ، ففيما يختص بسلطات الدولة مضى العالم كما رام « هوبز » ، بعد حقبة ليبرالية طويلة ، كان يتحرك فيها،

(١) الكاثوليك الفرنسيون •

(٢) البروتستانت الفرنسيون •

(٣) المجالس العامة المنوط بها مناقشة القوانين والضرائب •

على الأقل في الظاهر ، في الاتجاه المضاد • ومهما يكن ما تمخضت عنه الحرب العالمية الثانية فيبدو واضحا ، أن وظائف الدولة يتحتم أن تستمر في التزايد ، وتغدو مقاومتها أصعب فأصعب •

والسبب الذي يقدمه « هوبز » لدعمه للدولة ، أعنى أنها البديل الوحيد للفوضى ، هو في أساسه سبب صحيح • ومع ذلك فان دولة ما قد تبلغ من السوء حدا تبدو معه الفوضى المؤقتة مفضـــلة على استمرارها، كما في فرنسا سنة ١٧٨٩، وفي روسيا سنة ١٩٧١ • فضلا عن ذلك ، فان ميل كل حكومة للاستبداد لا يمكن ضبطه ما دامت الحكومات تخشى الى حد ما من الثورة عليها • وقد تكون الحكومات أسوأ مما هي عليه لو اختار المواطنون في العالم كله موقف الخضوع الذي يدعو اليه « هوبز » • وهذا صحيح في المجال السياسي حيث الحكومات تحاول ، لو استطاعت ، أن تكون غير متزعزعة ، وهذا صحيح في المجال الاقتصادي حيث تغني نفسها وأصدقاءها على حساب المصلحة العامة ، وهو صحيح في المجال العقلي حيث تكبت كل كشف جديد أو نظرية جديدة، يبدو أنها تهدد سلطتها • هذه أسباب لا تستدعي فقط التفكير في امكانية حدوث الفوضى ، بل تستدعيه أيضا في خطر الظلم وتحجر العواطف الذي يرتبط بالسلطة المطلقة في الحكومة •

ومآثر « هوبز » تظهر أوضـــح ما تكون حين نقابله بأصحاب النظريات السياسية السابقين عليه • فهو متحرر تحررا تاما من الخرافة • وهو لا يبني حجته على ما حدث لآدم وحواء زمن السقوط • فهو واضح ومنطقي ؛ ومذهبه الأخلاقي ، صوابا أو خطأ ، مذهب معقول تماما ، ولا ينطوي على استخدام أية تصورات ملتبسة • واذا تركنا ماكيافللي جانبا ، وهو محدود بدرجة أكبر بكثير من «هوبز» ، فان « هوبز » هو في الواقع ،أول كاتب حديث في النظرية السياسية• وحيث يخطيء فهو يخطيء من فرط التبسيط ، لا لأن أساس فكره أساس غير واقعي أو وهمي • ولهذا السبب ، ما برح يستأهل الدحض •

ودون أن ننقد ميتافيزيقا «هوبز» أو أخلاقه ، ثمة نقطتان توجهان ضده • الأولى أنه يعتبر المصلحة القومية دائما ككل ، ويفترض ، ضمنا ، أن أغلبية مصـالح المواطنين متماثلة • وهو لا يدرك أهمية الصدام بين الطبقات المختلفة ، وهو ما جعله « ماركس » السـبب الرئيسى للتغير الاجتماعى • ويرتبط هذا بافتراض أن مصالح الملك مطابقة الى حد ما لمصالح رعاياه • وفى زمن الحرب تتحد المصالح ، وخاصة اذا كانت الحرب ضارية ، ولكن فى زمن السلم قد يكون الصدام كبيرا بين مصالح طبقة ومصالح طبقة أخرى • وليس صحيحا دائما بأية وسيلة من الوسائل ، فى مثل هذه الحالة ، أن أفضل طريقة لتجنب الفوضى هى التبشير السلطة المطلقة للملك • وبعض تنازل فى طريقة اقتسام السلطة قد يكون الطريقة الوحيدة لمنع الحرب الأهلية • وربما اتضح هذا « لهوبز » من التاريخ الحديث لانجلترا •

ونقطة أخرى كانت نظرية « هوبز » فيها محدودة على نحو غير ملائم ، هى فيما يختص بالعلاقات بين الدول المختلفة • فليس ثمة كلمة فى « اللوايثان » توحى بأية علاقة بينها باستثناء الحرب والفتح ، مع فترات فاصلة عرضية • ويأتى هذا تأسيسا على مبادئه ، من غيبة حكومة دولية ، ذلك لأن العلاقات بين الدول ما برحت فى حالة الطبيعة ، وهى حالة حرب الكل ضد الكل ، وطالما كانت هناك فوضى دولية ، فليس يتضح بأية وسيلة من الوسائل أن تزايد الفعالية فى الدول المنفصلة يكون فى صـالح الجنس البشرى ، ما دام يزيد فى ضراوة الحرب وتدميرها • وكل حجة يدلى بها تأييدا لحكومة ، اذا كانت سليمة بالمرة، فهى سليمة فى تأييد حكومة دولية • وطالما كانت هنالك دول قومية توجد وتحارب بعضها البعض ، فعدم الفاعلية وحده هو الذى يمكن أن يحفظ الجنس البشرى • فتحسين الكيفية القتالية للدول المنفصلة دون أن تكون هنالك وسيلة لمنع الحرب ، هو الطريق الى الدمار العالمى •

ديكارت

يعتبر « رينيه ديكارت René Decartes (١٥٩٦ ــ ١٦٥٠) عادة مؤسس الفلسفة الحديثة ، وبحق ، كما أظن • فهو أول رجل ذى قدرة فلسفية عالية تأثرت نظرته بعمق بالفيزياء والفلك الجديدين • ولئن صح أنه يحتفظ بالكثير من النزعة المدرسية، فهو مع ذلك لم يتقبل الأسس التى أرساها أسلافه، وانما حاول أن يشيد صرحا فلسفيا من جديد de novo • ولم يحدث هذا منذ «أرسطو»، وهو علامة على ثقة بالنفس جديدة، نجمت عن تقدم العلم• وفى مؤلفاته عذوبة لانجدها عند أى فيلسوف سابق بارز منذ «أفلاطون»• وكل الفلاسفة الذين جاءوا بينهما كانوا معلمين، مع التفوق الاحترافى الذى ينتمى الى تلك المهنة •

و «ديكارت» يكتب، لا كمعلم، ولكن كمكتشف ومستكشف، متلهف لاذاعةما وجده• وأسلوبه سهل لاتحذلق فيه ، موجه الى أذكياء الناس فى الحياة لا الى تلاميذ • وهو ، فوق ذلك ، أسلوب ممتاز فذ • ومن حسن حظ الفلسفة الحديثة أن يكون لرائدها مثل هذا الحس الأدبى الرائع • وأخلافه ، فى القارة وفى انجلترا ، حتى « كانط » ، احتفظوا بطابعه غير الاحترافى ، وكثير منهم احتفظوا ببعض من جدارته فى الأسلوب •

كان أبو « ديكارت » عضوا فى برلمان « بريتانى » ، وكان يملك قدرا معتدلا من العقار • وحين ورث « ديكارت » عند موت أبيه ، باع ممتلكاته، واستثمر المال، حاصلا على دخل من ستة أو سبعة آلاف فرنك فى العام • وقد تلقى تعليمه ، من ١٦٠٤ الى ١٦١٢ فى كليـة الجزويت « بلافلش » La Flèche ، التى يبدو أنها زودته بأساس فى الرياضيات الحديثة أفضل بكثير مما كان يمكن أن يحصل عليه فى معظم الجامعات لذلك العهد • وفى سنة ١٦٢١ ذهب الى « باريس » ، حيث وجد الحياة الاجتماعية مضجرة ، فاعتكف فى معتزل بـ « فوبور سان جرمان » ، حيث اشتغل بالهندسة • ومع ذلك ، كان أصدقاؤه يتطفلون عليه ، ومن ثم ، فقد تطوع فى الجيش الهولندى (١٦١٧) ، ضمانا لهدوء أكمل • ولما كانت « هولندا » فى سلم فى تلك الفترة ، فيبدو أنه قد نعم بسنتين من التأمل لم يعكر صفوه فيهما معكر • ومع ذلك ، فان قيام حرب الثلاثين عاما أفضى به الى التبرع فى الجيش البافارى (١٦١٩) • ففى « بافاريا » فى غضون شتاء ١٦١٩ — ٢٠ تمت له التجربة التى وصـفها فى كتـابة « المقـال فى المنهج » • Discours de la Méthode • ولما كان الطقس باردا ، كان يقصـد فى الصباح حيث المدفأة ، ويبقى النهار بطوله متأملا • وعلى حد روايته، يقول انه أنجز نصف فلسفته حين خرج من هناك، ولكن ينبغى ألا نأخذ هذا أخذا حرفيا • لقد اعتاد «سقراط» أن يتأمل طول اليوم فى الثلج،

ولكن ذهن « ديكارت » كان يعمل فقط حين يكون الدفء .

وفى سنة ١٦٢١ ، تخلى عن القتال ، وبعد زيارة لايطاليا ، استقر « بباريس » سنة ١٦٢٥ . ولكن أصدقاءه عاودوا ازعاجه بايقاظه (نادرا ما كان يستيقظ من النوم قبل الظهر) ، ومن ثم فقد انضم للجيش الذى كان يحاصر « لاروشل » La Rochelle معقل «الهوغنو» Huguenot . وحين انتهت هــذه الحقبة المليئــة بالأحداث ، قرر أن يعيش فى هولندا . وربما كان ذلك لينجو من خطر التعرض للاضطهاد. لقد كان رجلا جبانا، يمارس الكاثوليكية، ولكنه كان يشارك «جاليليو» فى هرطقاته. ويظن البعض أنه سمع بأول حكم (سرى) على «جاليليو» بالموت ، وهو الحكم الذى صدر سنة ١٦١٦ . وأيا كان الأمر ، فقد قرر ألا ينشر كتابا ضخما عن « العالم Le Monde الذى كان قد ارتبط بنشره . وكان عذره فى ذلك أن الكتاب يسلم بنظريتين هرطقيتين : دورة الأرض ، ولا نهائية العالم . (لم ينشر هذا الكتاب كاملا بالمرة ، وانما نشرت منه مقتطفات بعد وفاته) .

وعاش فى هولندا عشرين عاما (١٦٢٩ — ١٦٤٩) ، باستثناء زيارات قليلة قصيرة الى فرنسا وزيارة لانجلترا ، وكلها للعمل . ومن المستحيل المبالغة فى أهمية هولندا فى القرن السابع عشر ، كالقطر الوحيد الذى كانت فيه حرية التأمل . « فهوبز » اضطر أن يطبع كتبه هناك . و « لوك » لجأ هناك فى أثناء أسوأ خمس سنين من الرجعية فى انجلترا قبل سنة ١٦٨٨ ، و « بيل » Bayle (صاحب القاموس Dictionnaire) وجــد من الضرورى أن يعيش هنــــاك ، و « سبينوزا » كاد يكون متعذرا عليه أن يضــع مؤلفاته فى أى بلد آخر .

قلت ان « ديكارت » كان جبانا ، ولكن ربما كان الأكرم القول بأنه كان يروم أن يترك فى سلام لكى ينجز عمله دون أن يعكر صفوه معكر . وكان يجامل رجال الدين دائما ، وبخاصة الجيزويت — ليس

فقط حين كان واقعا تحت سـلطانهم ، ولكن أيضا بعد هجرته الى « هولندا » • ان نفسيته غامضة ، ولكنى أميل الى الظن بأنه كان كاثوليكيا مخاصا ، وكان يروم أن يحفز الكنيسة ــ فى مصلحتها كما فى مصلحته ــ أن تكون أقل عداء للعلم مما أظهرت عليه نفسها ، فى حالة « جاليليو » • وهنالك من يظن أن ايمانه كان لغرض سياسى فقط ، ولكن مع كون هذا رأيا ممكنا ؛ فلست أظن أنه أرجح الآراء•

وحتى فى « هولندا » تعرض لهجمات مغيظة لا من جانب الكنيسة الرومانية ؛ بل من جانب المتعصبين البروتستانت • وقيل ان آراءه تقود الى الكفر ، وكان من الممكن أن يقاضى لولا تدخل السفير الفرنسى ، وأمير أورانج Prince of Orange • واذا فشـل هذا الهجوم ، فقد جاء هجوم آخر أقل مباشرة ، بعد سنوات قليلة من قبل سلطات جامعة « لايدن » University of Leyden ، التى حرمت أية اشارة اليه ، سواء بالرضى عنه أو بالسخط عليه • ومرة أخرى تدخل «أمير أورانج» وطلب من الجامعة ألا تكون حمقاء • ويصور لنا هذا المكسب الذى جنته الأقطار البروتستانتية من تبعية الكنيسة للدولة ، ومن الضعف النسبى للكنائس التى لم تكن دولية •

ولسوء الحظ راسل «ديكارت» «الملكة كريستينا» ملكة السويد، وذلك بواسطة « شانو » Chanut السفير الفرنسى باستوكهلم ، وكانت سيدة عاطفية مثقفة ، ظنت أنها لكونها ملكة ، فلها الحق فى مضيعة وقت كبار الرجال • وقد بعث اليها برسالة عن الحب ، وهو موضوع كان الى ذلك الحين قد أهمله نوعا ما • وقد أرسل اليها كذلك دراسة فى انفعالات النفس التى كان قد كتبهـا فى الأصل للأميرة « اليزابث » ابنة « الأمير بالاتاين » Elector Palatine • وقـد حدت بها هذه الكتابات أن تطلب حضوره الى قصرها ، وقد وافـق فى النهاية وأرسلت سفينة حربية لتأتى به (سبتمبر ١٦٤٩) • وتحول

الأمر الى أنها كانت تطلب منه دروسا يومية ، ولكنها لم تكن تستطيع أن تفرغ لها الا فى الخامسة صباحا • وهذا الاستيقاظ المبكر الذى لم يعتده ، فى برد شتاء اسكنديناقى ، لم يكن أفضل شىء لرجل رقيق الصحة • وفضلا عن ذلك فقد مرض « شانو » مرضا خطيرا ، وكان « ديكارت » يسهر عليه • وشفى السفير ولكن « ديكارت » سقط مريضا ، ووافته المنية فى فبراير ١٦٥٠ •

ولم يتزوج « ديكارت » ألبتة ، ولكن كانت له ابنة غير شرعية قضت فى الرابعة من عمرها • وكان ذلك ، على حد قوله ، أعظم محنة فى حياته • كان حسن الهندام ، على الدوام ، ينتضى سيفا • ولم يكن مجدا ، فكان يعمل ساعات قليلة ، ويقرأ قليلا ، وحين ذهب الى «هولندا» أخذ معه عددا قليلا من الكتب ، ولكن كان بينها الانجيل ، و« توماس الاكوينى » • ويبدو أنه كان يؤدى عمله بتركيز كبير ، على فترات قصار ، ولكن ربما ليحافظ على مظهر السيد عاشق المعرفة ، كان يدعى أنه كان يعمل أقل مما كان يعمل بالفعل ، والا فيعز علينا أن نصدق أنه أنجز هذه الانجازات •

كان « ديكارت » فيلسوفا ، ورياضيا ، ورجل علم • وكان عمله فى الفلسفة والرياضيات ذا أهمية عظمى ، وفى العلم ، مع كونه مشرفا ، لم يكن فى مستوى العلم عند بعض معاصريه •

وكان اسهامه العظيم فى الهندسة هو ابتكاره للهندسة التحليلية ، وان لم يكن فى شكلها النهائى • وقد استخدم المنهج التحليلى الذى يفترض مشكلة محلولة ، ويفحص نتائج الافتراض ، وطبق الجبر على الهندسة • وفى هذين الأمرين الأخيرين كان له من سبقه اليهما — وفيما يختص بالأمر الأول ، كان له من سبقه حتى بين القدامى • والجديد عنده كان استخدامه للمتساويات Coordinates ، أعنى تحديد موقع نقطة على مسطح ، ببعدها عن خطين معينين • ولم يكتشف هو

نفسه كل قوة هذا المنهج ، ولكنه بذل جهدا كافيا ليجعل المزيد من التقدم أمرا سهلا • ولم يكن هذا بأى حال ، اسهامه الوحيد فى الرياضيات ، ولكنه كان الأهم •

والكتاب الذى قدم فيه معظم نظرياته العلمية هو « مبادىء الفلسفة » ، الذى نشر سنة ١٦٤٤ • Principia Philosophiae •
ومع ذلك كان له كتب أخرى ذات أهمية : « محاولات فلسفية » (١٦٣٧) Essais Philosophiques تتناول البصريات تناولها للهندسة، ويدعى أحد كتبه « عن تكوين الجنين » De la formation de foetus وقد رحب باكتشاف « هارفى » لدورة الدم ، وكان يتوق دائما (وان يكن دون جدوى) أن يحقق اكتشافا له أهميته فى الطب • وقد اعتبر أجسام الناس والحيوانات آلات ، واعتبر الحيوانات آلات ذاتية Automata ، تحكمها تماما قوانين الفيزياء ، وخالية من الشعور أو الوعى • والناس يختلفون عنها : فلهم نفس ، تقيم فى الغدة الصنوبرية• فهنالك تتصل النفس « بالأرواح الحية » Vital spirits وعبر هذا الاتصال يحدث التفاعل بين النفس والبدن • وجملة كمية الحركة فى العالم ثابتة ، وبالتالى فالنفس لا تستطيع أن تؤثر فيها • ولكن يمكنها أن تغير اتجاه حركة الأرواح الحيوانية ، ومن ثم ، وبطريق غير مباشر ، حركة أجزاء البدن الأخرى •

وقد تخلت مدرسته عن هذا الجزء من نظريته ــ أولا تلميذه الايرلندى « جولينكس » Geulincx ، وبعد ذلك « مالبرانش » Malebranche و « سبينوزا » Spinoza • فقد اكتشف علماء الفيزياء المحافظة على القوة الدافعة momentum ، وبمقتضاها يثبت مجموع كمية الحركة فى العالم فى أى اتجاه معطى • وقد أظهر هذا أن ذلك النوع من فعل الذهن فى المادة الذى تخيله « ديكارت » مستحيل • فبافتراض ــ كما كان الافتراض عاما للغاية فى المدرسة

الديكارتية ــ أن كل فعل مادى فهو من طبيعة الاصطدام ، فان القوانين الدينامية تكفى لتحديد حركات المادة ، وليس هنالك مكان لأى تأثير للذهن . ولكن هذا يثير صعوبة . فذراعى تتحرك حين أريد لها أن تتحرك ، ولكن ارادتى ظاهرة عقلية ، وحركة ذراعى ظاهرة بدنية . فلم اذن ، اذا كان الذهن والمادة لا يمكن أن يتفاعلا ، يسلك بدنى كما لو كان ذهنى يتحكم فيه ؟ على هذا السؤال ابتكر « جولينكس » اجابة عنه تعرف بنظرية «الساعتين» . هب أن لديك ساعتين تحفظان الوقت بدقة : فحين تشير احداهما الى الساعة ، تدق الأخرى ، بحيث أنك لو رأيت احداهما وسمعت الأخرى ، لظننت أن احداهما تسببت فى كون الثانية تدق . كذلك الشأن بين الذهن والبدن . فكل منهما ملأه الله ليحفظ الوقت مع الآخر ، بحيث أنه يتصادف مع ارادتى ، أن تتسبب قوانين فيزيائية خالصة فى تحريك ذراعى ، رغم أن ارادتى لم تؤثر فى الواقع فى بدنى .

وكانت هنالك ، بالطبع ، صعوبات فى هذه النظرية . فهى أولا غريبة للغاية . وثانيا ، مادامت السلسلة البدنية تحددها تحديدا صارما قوانين طبيعية ، فان السلسلة العقلية ، التى تجرى موازية لها ، يلزم أن تكون محددة بالمثل . فاذا كانت النظرية سليمة ، فينبغى أن يكون هنالك نوع من القاموس الممكن ، تترجم فيه كل حادثة فى المخ الى الحادثة العقلية المطابقة لها . وثمة آلة حاسبة مثالية يمكنها أن تحسب حادثة المخ بواسطة قوانين الديناميات ، وتستدل الى الحادثة العقلية الملازمة لها بواسطة « القاموس » . وحتى بدون « القاموس » ، يمكن للآلة الحاسبة أن تستدل الى أية كلمات وأفعال ، ما دامت هنالك حركات بدنية . وقد يكون من الصعب أن نوفق بين هذه النظرية وبين الأخلاق المسيحية وعقاب الاثم .

وأيا ما كان فهذه النتائج ، لم تظهر فى الحال . فقد ظهر أن للنظرية

مأثرتين. أولاهما أنها جعلت النفس، بمعنى ما، مستقلة تمام الاستقلال عن البدن ، ما دام البدن لم يؤثر فيها بالمرة . وثانيتهما أنها أتاحت المبدأ العام : « لا يمكن لجوهر أن يؤثر فى جوهر آخر » . كان هنالك جوهران الذهن والبدن ، وكانا مختلفين الى الحد الذى بدأ معه أى تفاعل بينهما غير متصور . وقد فسرت نظرية « جولينكس » مظهر التفاعل بينما أنكرت واقعيته .

وفى الميكانيكا يتقبل « ديكارت » أول قانون للحركة وطبقا له اذا ترك جسم لحاله ؛ لتحرك بسرعة مطردة فى خط مستقيم . ولكن ليس هنالك فعل على مسافة ، كما نجد فيما بعد فى نظرية « نيوتن » عن الجاذبية . وليس ثمة شيء من قبيل الفراغ ، وليس هناك ذرات . الا أن كل تفاعل فهو من طبيعة الاصطدام . واذا كانت لدينا معرفة كافية ، لأمكننا أن نعود بالكيمياء وعلم الحياة الى الميكانيكا ، والعملية التى تنمو بها بذرة الى حيوان أو نبات هى عملية ميكانيكية خالصة . وليس ثمة حاجة الى نفوس أرسطو الثلاث . فقط نفس واحدة منها ، النفس العاقلة هى الموجودة ، وذلك فى الانسان فقط .

وبحذر واجب لتجنب الرقابة اللاهوتية ، طور « ديكارت » نظرية فى الكون ليست غير مشابهة لنظريات بعض الفلاسفة السابقين على أفلاطون . فهو يقول ، اننا نعرف أن العالم خلق كما جاء فى سفر التكوين ، ولكن من المشوق أن نرى كيف كان يمكن أن ينشأ طبيعيا . وقد وصل الى نظرية تكون الدوامات : فحول الشمس ثمة دورة ضخمة فى الملاء ، تحمل الكواكب حولها . والنظرية بارعة ، ولكنها لا تستطيع أن تفسر لم كانت أفلاك الكواكب بيضاوية وليست دائرية. وقد وجدت قبولا عاما فى فرنسا ، حيث حلت محلها بالتدريج النظرية النيوتنية . وقد بين « كوتس » الذى أعد أول طبعة انجليزية لكتاب « نيوتن » « المبادىء » Principia ، أقول بين بالحجة تبيانا بليغا

أن نظرية الدوامة تفضى الى الكفر ، بينما نظرية « نيوتن » تقول بأن الله يحرك الكواكب فى اتجاه لا نحو الشمس • وعلى هذا الأساس ، يعتقد أن « نيوتن » مفضل •

وآتى الآن الى أهم كتابين لديكارت ، بقدر ما تكون عنايتنا منصبه على الفلسفة الخالصة • هذان الكتابان هما : «المقال فى المنهج» (١٦٣٧) و « التأملات » (١٦٤٢) • وهما يتداخلان تداخلا كبيرا ، وليس من الضرورى الفصل بينهما •

وفى هذين الكتابين يبدأ « ديـكارت » بشرح منهج « الشك الديكارتى » ، كما صار يدعى • فلكى يكون لفلسفته أساس راسخ ، فهو يعقد العزم على أن يشك فى كل شىء يسـتطيع الشك فيه • ولما كان يتنبأ بأن هذا العمل يتطلب بعض الوقت ، فقد قرر أن ينظم سلوكه فى هذه الأثناء بالقواعد المقبولة عامة • فان هذا سيترك ذهنه لا تقيده النتائج المحتملة لشكوكه من حيث صلتها بالحياة العملية •

وهو يبدأ بالشك فى الحواس • ويتساءل : هل فى وسعى أن أشك فى أننى جالس هنا على مثابة من النار مرتديا عباءتى ؟ نعم ، لأننى حلمت أحيانا أننى كنت هنا بينما كنت فى الواقع عاريا فى فراشى (لم تكن البيجامات ، وحتى قمصان النوم قد اخترعت بعد) • زد على ذلك أن المجانين لهم أحيانا هلوسات ، وعلى ذلك فمن الممكن أن أكون فى حالة مشابهة •

وأيا ما كان ، فالأحلام ، مثل الرسامين ، تجعلنا ازاء نسخ من الأشياء الواقعية ، على الأقل فيما يختص بعناصرها • (يمكنك أن تحلم بحصان له جناحان ، ولكن لأنك فقط رأيت جيادا وأجنحة) • ومن ثم فالسؤال فى الطبيعة العينية ، المنطوية على أمور من قبيل الامتداد والعظم والعدد ، أقل يسرا منه فى المعتقدات حول الأشياء الجزئية • فالحساب والهندسة ، اللذان لا يهتمان بالأشياء الجزئية ، هما من ثم

آشد يقينا من الفيزياء والفلك • وهما يصدقان حتى فى موضوعات الحلم التى لا تختلف عن الموضـــوعات الحقيقية فيما يختص بالعدد والامتداد • ومع ذلك ، فالشك ممكن حتى فيما يختص بالحساب والهندسة • وقد يتسبب الله فى أن أخطىء حين أحاول أن أقدر جوانب مربع أو أضيف ٢ الى ٣ • وربما كان خطأ ، حتى فى الخيال ، أن ننسب الى الله مثل هذه القسوة ، ولكن ربما كان ثمة شيطان شرير ، لا يقل خبثا وخداعا عن قوته ، يستخدم كل براعته فى تضـــليلى • لو كان ثمة شيطان كهذا ، فيمكن أن تكون جميع الأشياء التى أراها محض أوهام يستخدمها شراكا لسذاجتى •

ومهما يكن من أمر ، يبقى ثمة شىء لا أستطيع أن أشك فيه : ولا شيطان ، مهما يكن خبثه ، يمكن أن يخدعنى ما لم أكن وجدت • فقد لا يكون لى بدن : يمكن أن يكون هذا وهما • ولكن الفكر يختلف • «فبينما أريد أن أظن كل شىء باطلا ، فلابد بالضرورة أننى أنا الذى ظننت، كنت شيئا ، وبملاحظة أن هذه الحقيقة، أنا أفكر، واذن فأنا موجود ، كانت من الرسوخ واليقين بحيث أن أشد افتراضات الشكاك تطرفا كانت عاجزة عن ابطالها ، حكمت بأننى أستطيع أن أتقبلها بدون تردد كالمبدأ الأول للفلسفة الذى أبحث عنه » (١) •

هذه الفقرة هى لب نظرية ديكارت فى المعرفة ، وتشمل أهم ما فى فلسفته • ومعظم الفلاسفة منذ « ديكارت » يعلق أهمية على نظرية المعرفة ، ويعود الفضل فى هذا الى حد كبير اليه • « أنا أفكر ، واذن فأنا موجود » تجعل الذهن أشد يقينا من المادة وذهنى أشد يقينا (بالنسبة الى) من أذهان الآخرين • وعلى ذلك ففى كل فلسفة مستمدة من « ديكارت » ثمة ميل الى النزعة الذاتية ، واعتبار المادة ، يمكن فقط

---

(١) الحجة أعلاه ، « أنا أفكر ، واذن فأنا موجـود » (Cogito Ergo Sum) معروفة « بكوجيتو » والعملية التى نصل بها اليه تسمى « شك ديكارت » •

معرفته ، اذا أمكن ذلك بالمرة، بالاستدلال مما هو معروف عن الذهن. هذان الميلان يوجدان معا فى النزعة المثالية فى القارة الأوروبية وفى النزعة التجريبية الانجليزية — فكان وجودهما معا موفقا فى الأولى، وفى الثانية داعيا للأسف . وكانت هناك فى الأزمنة الحديثة جدا محاولة للافلات من هذه النزعة الذاتية ، قامت بها الفلسفة المعروفة بالفلسفة الأداتية ، ولكن عن هذه لن أتحدث الآن . وبهذا الاستثناء تقبلت الفلسفة الحديثة الى حد كبير صياغة المشكلات من « ديكارت » ، بينما لم تتقبل حلوله .

وسيذكر القارىء أن « القديس أوغسطين » ساق حجة تشبه شبها وثيقا الكوجيتو . ومع ذلك فهو لم يبرزها ، والمشكلة التى تستهدف حلها تشغل فقط جزءا بسيطا من أفكاره . ومع أننا ينبغى أن نسلم بطرافة « ديكارت » ، فانها مع ذلك تتمثل تمثلا أقل فى ابتكار الحجة منها فى ادراك أهميتها .

أما وقد أمن أساسا راسخا ، فان « ديكارت » يشرع فى العمل لبناء صرح المعرفة بناء جديدا . فالأنا التى أثبت وجودها استنبطت من حقيقة كونى أفكر ، ومن ثم فأنا موجود بينما أفكر ، وحينئذ فقط . فاذا توقفت عن التفكير ، فليس هنالك دليل على وجودى . أنا شىء يفكر ، جوهر تتألف طبيعته بأسرها أو ماهيته فى التفكير ، ولا يحتاج الى مكان أو شىء مادى لوجوده . ومن ثم ، فالنفس متميزة تميزا تاما من البدن ، ومعرفتها أسهل من معرفة البدن . ويمكن أن تكون ما هى عليه ، حتى وان لم يكن هنالك بدن .

وبعد ذلك ،يسأل« ديكارت » نفسه : لم كان الكوجيتو واضحا غاية الوضوح ؟ ويستنتج أنه كذلك فقط لأنه واضح ومتميز . وهو من ثم يتخذ كقاعدة عامة المبدأ : جميع الأشياء التى نتصورها بغاية الوضوح والتميز حقيقية . ومع هذا فهو يسلم بأن هنـــالك أحيانا فى معرفة ما تكونه هذه الأشياء .

ويستخدم « ديكارت » « التفكير » بمعنى واسع للغاية • فالشيء الذي يفكر — على حد قوله — هو الذي يشك ، ويفهم ، ويتصور ، ويؤكد ، وينكر ، ويريد ، ويتخيل ، ويشعر — ذلك لأن الشعور ، كما يحدث في الأحلام ، هو شكل من أشكال التفكير • ولما كان التفكير ماهية الذهن فيلزم للذهن أن يفكر دائما حتى أثناء النوم العميق •

ويلخص « ديكارت » مسألة معرفتنا للأجسام • ويأخذ كمثل قطعة الشمع من قرص العسل • فثمة أشياء معينة تظهر للحواس : فطعمه عسل ، ورائحته زهور ، وله لون معين محسوس ، وحجم وشكل ، وهو صلب وبارد ، واذا ضرب أصدر صوتا • ولكن اذا وضعته قرب النار، تتغير هذه الكيفيات ، ورغم ذلك يبقى الشمع ، ومن ثم فان ما ظهر للحواس لم يكن الشمع ذاته • فالشمع ذاته يتكون من الامتداد ، والمرونة ، والحركة ، وهي مفهومة بالذهن لا بالخيال • والشيء الذي هو الشمع لا يمكن بذاته أن يكون محسوسا ما دام هو على حد سواء منطويا في جميع مظاهر الشمع التي تظهر للحواس المختلفة • ان ادراك الشمع « ليس رؤية أو لمسا أو خيالا ، ولكنه فحص للذهن » • فأنا لا أرى الشمع ، أكثر من رؤيتي للناس في الطرقات عندما أرى القبعات والسترات • « فأنا أفهم بقوة الحكم وحدها التي تقيم في ذهني ، ما ظننت أنني رأيته بعيني » • فالمعرفة بالحواس مضطربة ، ونشترك فيها مع الحيوانات • ولكنني الآن قد نزعت عن الشمع ملابسه ، وأدركته بعقلي عاريا • فمن رؤيتي الحسية للشمع ، يأتي بعدها وجودي يقينا ، لا وجود الشمع • ان معرفة الأشياء الخارجية يلزم أن تكون بالذهن ، لا بالحواس •

ويقودنا هذا الى أن ندخل في الاعتبار الأنواع المختلفة للأفكار• ويقول « ديكارت » ، ان أكثر الأغلاط شيوعا ، هي أن أظن أن أفكاري مماثلة للأشياء الخارجية • (كلمة « فكرة » تشمل ادراكات الحواس،

كما يستخدمها « ديكارت ») وتبدو الأفكار من ثلاثة أنواع : (١) الأفكار الفطرية (٢) الأفكار الأجنبية والتى تأتى من خارج (٣) تلك التى أبتكرها أنا . ونحن نفترض بالطبع أن النوع الثانى من الأفكار مماثل للموضوعات الخارجية . نحن نفترض هذا، من جانب لأن الطبيعة تعلمنا أن نفكر بهذه الطريقة ، ومن جانب لأن مثل هذه الأفكار تأتى مستقلة عن الارادة (أعنى من خلال الاحساس) ومن ثم يبدو معقولا افتراض أن شيئا أجنبيا يطبع شبهه على . ولكن هل هذه أسباب مقنعة؟ فحين أتحدث عن « كونى متعلما بالطبيعة » فى هذا الموضع ، فاننى أعنى فقط أن لدى ميلا معينا لتصديقها ، لا لأننى أراها بضوء طبيعى . فان ما يرى بضوء طبيعى لا يمكن انكاره ، ولكن مجرد الميل قد يكون تجاه ما هو باطل . وأما عن أفكار الحس من حيث كونهـا لاارادية، فذلك ليس حجة ، لأن الأحلام لا ارادية ، ومع ذلك تأتى من الباطن. ومن ثم فأسباب افتراض أن أفكار الاحساس تأتى من الخارج لا تؤدى الى نتيجة .

وفضلا عن ذلك فهنالك أحيانا فكرتان مختلفتان عن نفس الموضوع الخارجى ؛ فمثلا ، الشمس كما تظهر للحواس ، والشمس التى يعتقد فيها رجال الفلك . فهاتان الفكرتان لا يمكن أن تكونا معـا مماثلتين للشمس ، ويبين العقل أن الفكرة التى تأتى مباشرة من التجربة يلزم أن تكون أقلهما مماثلة للشمس .

ولكن هذه الاعتبارات لم تحسم الحجج الشكية التى تلقى الشك على وجود العالم الخارجى . فيمكن أن يتم هذا فقط بأن نثبت أولا وجود الله .

ان أدلة « ديكارت » على وجود الله ليست أدلة طريفة جدا ، فهى فى الأساس آتية من الفلسفة المدرسـية . ولقـد بسـطها «اسبينوزا» بطريقة أفضل ، وسأغفل النظر فيها الى أن أصل اليه .

وحين تتم البرهنة على وجود الله ، يأتى الباقى فى يسر • وما دام الله خيرا فهو لن يفعل مثلما يفعل الشيطان الخداع الذى تخيله « ديكارت » كأساس للشك • أما وقد زودنى الله بميـــل قوى للاعتقاد فى الأجسام ، فانه سيكون خداعا لو لم تكن شيئا ، واذن فالأجسام موجودة • ويلزم زيادة على ذلك أن يكون منحنى ملكة تصحيح الأخطاء • وأنا أستخدم هذه الملكة حين أطبق المبدأ القائل بأن ما هو واضح متميز فهو حقيقى • وهذا يمكننى من معرفة الرياضيات والفيزياء أيضا ، اذا تذكرت أننى يجب أن أعرف الحقيقة عن الأجسام بالذهن وحده لا بالذهن والجسم مقترنين •

والجزء البنائى فى نظرية « ديكارت » فى المعرفة أقل تشـــويقا من الجزء الهدام السابق عليه • وهذا الجزء يســتخدم جميع أنواع القواعد المدرسية ، مثل ذلك أن المعلول لا يكون له ألبتة كمـــال أكثر مما فى علته ، وهى القاعدة التى أفلتت على نحو ما من الفحص النقدى الأول • وليس ثمة سبب يعطى لتقبل هذه القواعد مع أنهـا، يقينا ، أقل وضوحا فى ذاتها من وجود الانسان نفسه ، الذى برهن عليه بتباهى الأبواق • ويشمل « ثاياتوس » Theaetetus أفلاطـون والقديس أوغسطين ، والقــديس توماس معظــم ما هو ايجــابى فى التـــأملات •

وكان لمنهج الشك النقدى أهمية فلســـفية عظيمة ، وان كان « ديكارت » نفسه طبقه فقط تطبيقا فاترا • فمن الواضح من الوجهـة المنطقية ، أنه لا يمكن أن يفضى الى نتائج ، اذا توقف الشك عنـد حد ما • ولكى يكون هناك معرفة منطقية تجريبية معا ، ينبغى أن يكون ثمة نوعان من نقط التوقف : وقائع لا شك فيها ، ومبادىء استدلال لا شك فيها • ووقائع « ديكارت » التى لا شك فيها هى خواطره الخاصة ــ مستخدما « خاطرة » فى أوسع معنى ممكن • « فأنا أفكر»

هى مقدمته النهائية • وهنا الكلمة « أنا » غير مشروعة فى الواقــع ، فينبغى له أن يسوق مقدمته النهائية فى صورة « هناك خواطر » • فالكلمة « أنا » ملائمة لغويا ، ولكنها لا تصف واقعة معطاة • وحين يذهب الى القول « أنا شىء يفكر » ، فهو يستخدم من قبل استخداما من غير نقد ، جهاز المقولات المنحدر من المدرسـية • وهــو لم يبرهن فى أى مكان على أن الأفكار تحتاج الى مفــكر ولا على أن هنالك عقل يصدق بهذا ، اللهم الا بسعنى لغوى • ومع هذا فالقــرار الذى اتخذه ، باعتبار الأفكار لا الموضوعات الخارجية، كيفينيات تجريبية أولى كان قرار هاما جدا ، وكان له تأثير عميق على كل فلسفة تالية •

وكانت فلسفة « ديكارت » هامة ، فى جانبين آخرين • أولا : وصلت الى التمام ، أو ما يقرب من التمام بثنائية الذهن والمادة ، التى بدأت مع «أفلاطون» ، وتطورت فى الفلسفة المسيحية ، لأســباب دينية على أوسع نطاق • والمذهب الديكارتى، بجهله الاجراءات الغريبة التى تحدث فى الغدة الصنوبرية ، والتى كشف عنها أتباع « ديكارت » يقدم عالمين متوازيين ولكنهما مستقلان ، عالم الذهن وعالم المادة ، كل منهما يمكن دراسته بالاحالة الى الآخر • فكون الذهن لا يحرك البدن، كانت فكرة جديدة ، الفضل فيها صراحة « لجالينكس » ، وضــمنا « لديكارت » • وكان الفضل لها فى أنها جعلت من الممكن القول بأن البدن لا يحرك الذهن • وثمة مناقشة جديرة بالاعتبار فى التأملات عن السبب فى كون الذهن يشعر « بالأسف » حين يحس البدن بالعطش• وكانت الاجابة الديكارتية الصحيحة أن البدن والذهن كساعتين ، حين تشير أحداهما الى « عطشان » تشير الأخرى الى « آسف » • ومن وجهة نظر دينية ، كان هناك مع ذلك ، عائق خطير لهذه النظرية ، ويمضى بى هذا الى الخصيصة الثانية للديكارتية ، وهى التى ألمحت اليها آنفا•

وفى النظرية الخاصة بالعالم المادى بأسرها ، كانت الديكارتية

حتمية حتمية صارمة • فالكائنات الحية ، مثلها تماما مثل المادة الجامدة، تحكمها قوانين الفيزياء ، فلم تعد ثمة حاجة ، كما فى الفلسفة الأرسطية لمبدأ كمال Entelechy أو نفس، لتفسير نمو الأعضاء وحركات الحيوانات وقد أباح « ديكارت » نفسه استثناء صغيرا : يمكن للنفس البشرية ، بالارادة ، أن تعدل اتجاه حركة الأرواح الحيوانية ، لا كمية هـذه الحركة • وكان هذا ، مع ذلك ، متعارضا مع روح المذهب ، ثم غـدا متعارضا مع قوانين الميكانيكا ، ومن ثم فقد نحى جانبا • وكانت النتيجة أن جميع حركات المادة تحددها القوانين الفيزيائية ، وبمقتضى التوازى، يجب أن تكون الحركات العقلية متحددة بالمثل • وترتب على هذا أن واجه الديكارتيون صعوبة بصدد الارادة الحرة • وعند أولئك الذين خصوا علم « ديكارت » باهتمام أكبر مما خصوا نظريته فى المعرفة ، لم يكن صعبا ، بسط أن الحيوانات آلات ذاتية : فلم لا نقول نفس الشيء عن الانسان ونبسط المذهب الديكارتى بأن نجعله مادية متلائمة ؟ اتخذت هذه الخطوة بالفعل فى القرن الثامن عشر •

ان فى « ديكارت » ثنائية لا تحل ، بين ما تعلمه من العلم المعاصر له ، وبين النزعة المدرسية التى درست له فى « لافلش » • وقد أدى به هذا الى تناقضات ذاتية ، ولكنها جعلته كذلك أكثر غنى بالأفكار المثمرة من أى فيلسوف منطقى ، كان يمكن أن يكون • فالاتساق كان يمكن فقط أن يجعل منه مؤسس مدرسـية جـديدة ، بينمـا التناقض جعله منبع مدرستين فى الفلسفة هامتين ، بيد أنهما متباعدتان•

سبينوزا

« سبينوزا » Spinoza (١٦٣٤ — ١٦٧٧) هو أنبل وأحب الفلاسفة الكبار، ولقد تخطاه بعضهم فى الجانب العقلى، ولكنه أعلاهم قدرا فى الجانب الأخلاقى • وكنتيجة طبيعية اعتبر ، أثناء حياته، والى قرن من الزمان بعد مماته ، شرا مروعا • ولد يهوديا ، ولكن اليهود حرموه من الانتماء اليهم • وقد مقته المسيحيون أيضا مقتا شديدا ، ورغم أن فلسفته بأسرها تهيمن عليها فكرة الله ، فقد اتهمه أصحاب العقيدة التقليديون بالكفر • و « ليبنيز » الذى يدين له بالكثير ، أخفى دينه له ، وامتنع فى حذر عن أن ينبس بكلمة ثناء عليه ، بل لقد مضى الى حد الكذب بصدد مدى معرفته الشخصية باليهودى الهرطقى•

وكانت حياة « سبينوزا » بسيطة للغاية . قـــدمت أسرته الى هولندا ، من أسبانيا أو ربما من البرتغال ، لتنجو من محاكم التفتيش . وقد تربى هو نفسه فى كنف التعاليم اليهودية ، ولكنه وجد من المستحيل أن يظل محافظا عليها . وقد عرض عليه ١٠٠٠ فلورين فى السنة ليحجب شكوكه ، وحين رفض جرت محاولة لاغتياله ، وحين فشلت ، لعن بجميع اللعنـــات فى « سفر تثنية الاشتراع » (١) Deuteronomy وباللعنـــة التى صـــبتها « اليشـــا » Elisha على الأطفال الذين مزقوا اربا باناث الدببة ، كنتيجة لذلك . ولم تهاجم « سبينوزا » أى أنثى من اناث الدببة . فعاش هادئا وادعا . أولا فى « أمستردام » ثم فى «لاهاى» ، جانيا رزقه بصقل العدسات . كانت مطـــالبه قليلة وبسيطة ، وأظهر خلال حياته لامبالاة نادرة بالمال . والقليلون الذين عرفوه أحبوه ، حتى ولو كانوا غير راضين عن مبادئه . وقد احتملت الحكومة الايرلندية، بليبراليتها المعهودة ، اراءه فى الأمور اللاهوتية، وان ساءت سمعته سياسيا فى وقت ما لأنه وقف الى جانب « الويتس » De Witts ضد « بيت أورانج » House of Orange . وقد قضى بالسل الرئوى فى مقتبل العمر ، وهو فى الثالثة والأربعين .

ومؤلفه الرئيسى ، « الأخلاق » Ethics نشر بعد مماته . وقبل أن ننظر فيه ، يجب أن نعرض بايجاز لاثنين من كتبه الأخرى ، «رسالة فى السياسة اللاهوتية » Tractatus Theologico-Politicus و « رسالة فى الســـياسة » Tractatus Politicus . والأولى جمع غريب بين نقد الانجيل وبين النظرية السياسية ، والثانية تتناول النظرية السياسية فقط .

وفى نقد الانجيل سبق « سبينوزا » الآراء الحديثة فى بعض جوانبها ، وبخاصة فى تعيين تواريخ للأجزاء المختلفة فى العهد القديم، أحدث كثيرا من التواريخ التى تحددت بالعرف . وهو يحاول طـــوال

---

(١) من أسفار التوراة .

الكتاب أن يبين أن الكتب المقدسة يمكن تأويلها بحيث تنسجم مع لاهوت ليبرالي •

ونظرية « سبينوزا » السياسية مستمدة أساسا ، من « هوبز » ، رغم الاختلاف الضخم في المزاج بين الرجلين • فهو يأخذ بأنه في حالة الطبيعة ليس ثمة صواب أو خطأ ، لأن الخطأ يتمثل في عدم اطاعة القانون • وهو يسلم بأن الملك لا يمكن أن يخطىء ، ويتفق مع «هوبز» في أن الكنيسة ينبغي أن تخضع للدولة خضوعا تاما • وهو ضد كل ثورة ، حتى على حكومة سيئة ، ويستشهد بالاضطرابات في انجلترا كدليل على الضرر الذي ينجم عن المقاومة العنيفة للسلطة • ولكنه يخالف «هوبز» في ظنه أن الديمقراطية هي الشكل «الطبيعي للغاية» للحكومة، وهو يخالفه أيضا حين يذهب الى القول بأن المواطنين ينبغي ألا يتخلوا عن جميع حقوقهم للملك • وهو يرى بوجه خاص أهمية حرية الرأي• ولست أعرف تماما كيف يوفق بين هذا وبين الرأي القائل بأن المسائل الدينية ينبغي أن تحسم فيها الدولة • وأظن أنه حين يقول هذا يعني أنها ينبغي أن تحسم فيها الدولة أكثر مما تحسم الكنيسة ، وفي هولندا كانت الدولة أشد تسامحا بدرجة أكبر من الكنيسة •

وكتاب « سبينوزا » عن « الأخلاق » يتناول ثلاثة أمور متميزة • فهو يبدأ بالميتافيزيقا ، ثم يمضي الى سيكولوجية الانفعالات والارادة، وأخيرا يضع أخلاقا مؤسسة على ما تقدم من ميتافيزيقا وعلم نفس • والميتافيزيقا تعديل لديكارت ، وعلم النفس يذكرنا بهوبز ، بيد أن الأخلاق طريفة ، وهي بما هي عليه أعظم ما جاء في الكتاب من حيث القيمة • والعلاقة بين « سبينوزا » و « ديكارت » ليست بعيدة الشبه عن العلاقة بين « أفلوطين » و « أفلاطون » • لقد كان « ديكارت » رجلا متعدد الجوانب ، مليئا بالشغف العقلي ، ولكنه لم يكن مثقلا كثيرا بالجدية الأخلاقية • ومع أنه قد اخترع « أدلة » استهدف بها

دعم المعتقدات الدينية التقليدية ، فقد كان فى وسع الشـــكاك أن يستخدموه ، كما استخدم « كارنيـــاد » « أفلاطون » • ومع أن « سبينوزا » لم يكن بغير اهتمامات علمية ، بل وكتب رسـالة عن الطيف ، فانه كان معنيا أساسا بالدين والفضيلة وقد تقبل من «ديكارت» ومعاصريه فيزياء مادية وحتمية ، وسعى داخل هذا الاطار ليجد مكانا للتقوى ولحياة مكرسة لله • وكانت محاولته رائعة ، وتثير الاعجـاب حتى عند أولئك الذين لا يظنونها ناجحة •

ومذهب « سبينوزا » الميتافيزيقى هو من النمط الذى افتتحه « بارمنيدس » • فثمة جوهر واحد فقط ، « الله أو الطبيعة » • وليس ثمة شيء متناه موجود بذاته • وقد سلم « ديكارت » بثلاثة جواهر ، الله والذهن والمادة ، والحق أنه حتى عند «ديكارت» كان الله أشـــد جوهرية من الذهن والمادة ، ما دام هو الذى خلقهما ، وفى وسـعه لو شاء أن يعدمها • ولكن باستثناء ما يتعلق بما لله من قدرة عليـا ، فالذهن والمادة جوهران مستقلان ، يعرفان على التوالى بصفتى الفكر والامتداد• ولن يكون لدى «سبينوزا» شيء من هذا• فعنده أن الفكر والامتداد معا من صفات الله • ولدى الله كذلك عدد لامتناه من الصفات الأخرى مادام يلزم له فى كل حالة أن يكون لامتناهيا • ولكن هذه الصفات الأخرى مجهولة لنا • والنفوس الفردية والأجزاء المنفصلة للمادة ، هى عند « سبينوزا » نعتية ، هى ليست أشياء ، بل محض مظاهر للكائن الالهى • ولا يمكن أن يكون هناك شيء من قبيل الخلود الشخصى كما يعتقد المسيحيون ولكن فقط ذلك النوع اللاشخصى ، الذى يتمثل فى أن يغدو شيئا فشيئا واحدا مع الله • والأشياء المتناهية تتعرف بحدودها ، المادية أو المنطقية ، أى بما ليس هى : « فكل تحديد هو نفى » • ولا يمكن أن يكون هنالك الا كائن واحد يكون ايجابيا على التمام ، ويجب أن يكون لامتناهيا على الاطلاق • ومن ثم انقاد « سبينوزا » الى حلول تام ومطلق •

وكل شيء ، تبعا « لسبينوزا » تحكمه ضرورة منطقية مطلقة . وليس ثمة شيء من قبيل الارادة الحرة فى المجال العقلى أو الصدفة فى العالم المادى . فكل شيء يحدث فهو تجل لطبيعة الله التى لا يمكن فهمها ؛ ومن المستحيل منطقيا أن تكون الأحداث غير ما هى عليه . ويؤدى هذا الى صعوبات بصدد الخطيئة ، لم يبطىء النقاد فى التنبيه اليها . فواحد منهم ، بعد أن لاحظ أن كل شيء ، تبعا لسبينوزا، قد قضى به الله وأنه من ثم خير ، يتساءل مستنكرا : هل كان خيرا أن يقتل « نيرون » أمه ؟ وهل كان خيرا أن يأكل آدم التفاحة ؟ ويجيب « سبينوزا » بأن ما كان ايجابيا فى تلك الأفعال فهو خير ، وفقط ما كان سلبيا فهو شر ، ولكن السلب يوجد فقط من وجهة نظر المخلوقات المتناهية . وفى الله ، وهو وحده الحقيقى على التمام ، ليس ثمة سلب ، ومن ثم فالشر فيما يبدو لنا خطايا لا يوجد عندما ينظر اليها كأجزاء من كل . هذه النظرية وان كان قد أخذ بها معظم الصوفية على هذه الصورة أو تلك ، لا يمكن بوضوح ، التوفيق بينها وبين النظرية التقليدية للخطيئة واللعنة . وهى مرتبطة برفض «سبينوزا» رفضا تاما للارادة الحرة . وبالرغم من أن « سبينوزا » لم يكن جدليا بالمرة ، فقد كان أشرف من أن يخفى آراءه ، مهما صدمت معاصريه . ومن ثم فمقت تعاليمه لا يدهشنا .

وقد عرضت « الأخلاق » بأسلوب « أقليدس » ، بتعريفات ، وبديهيات ، ونظريات ، وكل شيء بعد البديهيات تفترض البرهنة عليه بصرامة بحجة استنباطية . وهذا يجعل قراءته صعبة . فالطالب الحديث الذى لا يستطيع افتراض أن ثمة «براهين» صارمة عن مثل هذه الأشياء التى يعمد الى اثباتها ، ينفد صبره بتفاصيل البراهين التى لا تستحق، فى الواقع ، أن نبرع فيها . فيكفى قراءة عبارات القضايا ، ودراسة التعليقات ، التى تشمل كثيرا مما هو ممتاز فى الأخلاق . ولكن قد يظهر افتقارا فى الفهم أن نلوم «سبينوزا» على منهجه الهندسى . لقد

كان من لب مذهبه من الناحية الأخلاقية ومن الناحية الميتافيزيقية سواء بسواء ، الأخذ بأن كل شيء يمكن البرهنة عليه ، ومن ثم كان انتاج البراهين شيئا جوهريا . ونحن لا نستطيع أن نتقبل منهجه لأننا لا نستطيع أن نتقبل ميتافيزيقاه . ونحن لا نستطيع أن نعتقد بأن ارتباطات أجزاء العالم بعضها بالبعض الآخر ارتباطات منطقية ، لأننا نأخذ بأن القوانين العلمية تكتشف بالملاحظة، لا بالاستدلال وحده. ولكن عند «سبينوزا» المنهج الهندسي منهج ضروري ، ومرتبط بأشد أجزاء نظريته جوهرية .

وأنتقل الآن الى نظرية « سبينوزا » فى الانفعالات . وهى تأتى بعد مناقشة ميتافيزيقية لطبيعة الذهن وأصله ، وهى تفضى الى القضية المذهلة : « للذهن الانسانى معرفة ملائمة بمــــاهية الله السرمدية اللامتناهية » . بيد أن الانفعالات ، التى تناقش فى الجـزء الثالث من «الأخلاق» ، تلهينا وتعمى رؤيتنا العقلية للكل . ويقال لنا : « ان كل شيء بقدر ما هو هو فى ذاته ، يحاول أن يبقى فى كيانه » . ومن هنا ينشأ الحب والكره والنضال . وسيكولوجية الجزء الثالث سيكولوجية أنانية تماما : « ان من يتصور تحطيم موضوع كراهيته يشعر باللذة». « اذا تصورنا أى شخص يحس البهجة فى شيء لا يمكن أن يملكه الا شخص واحد فقط ، فسنحاول أن نحصل عليه ، بحيث لا يسع ذلك الشخص أن يملكه بعد ذلك » . ولكن ، حتى فى ذلك الجزء ثمــــة لحظات يتخلى عندها «سبينوزا» عن مظهر التعبـير الساخر المبرهن عليه برهنة رياضية ، كما عندما يقول : « تتزايد الكراهية حين تكون متبادلة ، ويمكن من جهة أخرى أن يهدمها الحب» . وعند «سبينوزا» أن المحافظة على البقاء هى الدافع الأساسى للانفعالات ، بيد أن المحافظة على البقاء تعدل طابعها حين ندرك أن ما هو حقيقى وايجابى فينــــا هو ما يوحدنا مع الكل ، لا ما يحافظ على مظهر الفرقة .

والجزآن الأخيران ن « الأخلاق » المعنونان عــلى التــــوالى « عن الرق الانسانى ، أو قوة الانفعالات » و « عن سطوة الفهم ، أو

الحرية الانسانية » ، هما أكثر الأجزاء تشويقا . فنحن فى رق بقدر تحدد ما يحدث لنا بأسباب خارجية . فسبينوزا مثل « سقراط » و « أفلاطون » يعتقد أن كل فعل خطأ يرجع الى غلطة عقلية : فالانسان الذى يفهم فهما ملائما ظروفه الخاصة به يتصرف بحكمة ، بل سيكون سعيدا فى مواجهة ما قد يكون بالنسبة لآخر حظا عاثرا . وهو لا يعتمد أى اعتماد على الايثار . فهو يأخذ بأن البحث عن النفس ، بمعنى ما، وبالأخص المحافظة على البقاء ، يحكم السلوك الانسانى كله . «فليس ثمة فضيلة يمكن تصورها سابقة على هذه المحاولة لمحافظة الشخص على كيانه الخاص» . ولكن تصوره لما يختارهانسان عاقل كهدف للبحث عن نفسه مختلف عن هدف الشخص الأنانى العادى : « ان خير الذهن الأعلى هو معرفة الله، وأعلى فضيلة للذهن هى أن يعرف الله» . وتسمى العواطف « انفعالات » حين تنبع من أفكار غير متلائمة ، والانفعالات فى أشخاص مختلفين قد تتصارع ، ولكن الناس الذين يعيشون فى طاعة للعقل يتفقون معا . واللذة فى ذاتها حسنة ، ولكن الأمل والخوف سيئان ، وكذلك المذلة والندم : « ان من يندم على فعل فهو بائس أو عاجز بؤسا أو عجزا مضاعفا » . ويعتبر «سبينوزا» الزمن غير حقيقى ، ومن ثم فجميع العواطف المرتبطة جوهريا بحادث فى المستقبل أو الماضى ، متعارضة مع العقل . « بقدر ما يتصور الذهن شيئا باملاء العقل ، فهو متأثر على قدم المساواة ، سواء أكانت الفكرة عن شىء حاضر ، ماض ، أو مستقبل » .

هذا قول قاس ، ولكنه فى لب مذهب «سبينوزا » ، وسنحسن صنعا أن نتحدث عنه لحظة . ففى التقدير الشعبى « كل ما يختتم ختاما حسنا فهو حسن » . فاذا كان العالم يتحسن بالتدريج ، فيكون ظننا به أفضل مما لو كان يسوء بالتدريج ، حتى لو كان محصل الخير والشر واحدا فى الحالتين . ونحن أكثر اهتماما بكارثة تحدث فى زماننا منا بكارثة حدثت فى زمان « جانكيز خان » . وهذا أمر غير متعقل ، فى

رأى «سبينوزا» . فأيا كان ما يحدث فهو جزء من العالم السرمدى الذى لا زمن له كما يراه الله . وعنده ، أن الزمن المحدد لا علاقة له هنا . فالرجل العاقل يحاول ، بقدر ما يتيحه له كون الانسان متناهيا، أن يرى العالم كما يراه الله ، فى ظل السرمدية sub specie aeternitatis ولكن القارىء قد يبادر بالرد ، بأننا على صواب بالتأكيد ، اذا كان اهتمامنا منصبا على بلايا المستقبل التى قد يمكن تجنبها ، بدرجة أكبر منه على فواجع الماضى التى لا يسعنا أن نفعل ازاءها شيئا . وعلى هذه الحجة تزودنا حتمية «سبينوزا» بالجواب . ان الجهل وحده هو الذى يجعلنا نظن أننا يمكننا أن نعدل المستقبل . فما سيكون سيكون ، والمستقبل ثابت ثباتا لا تعديل فيه شأنه فى ذلك شأن الماضى. ذلك هو السبب فى أننا ندين الرجاء والخوف : فكلاهما يستند الى النظر الى المستقبل على أنه غير يقينى ، وهما من ثم ينبعان من افتقار الى الحكمة .

ونحن حين نكتسب ، بقدر ما نستطيع ، رؤية للعالم مماثلة لرؤية الله ، فاننا نرى كل شىء جزءا من كل . ومن ثم « فالمعرفة بالشر هى معرفة غير ملائمة » . وليس لدى الله معرفة ما بالشر ، لأنه ليس ثمة شر ليعرف ، وينشأ مظهر الشر فقط من خلال اعتبار أجزاء العالم كما لو كانت موجودة بذاتها .

ان نظرة « سبينوزا » تستهدف تحرير الناس من استبداد الخوف . « فالرجل الحر لا يفكر فيما هو أدنى من الموت ، وحكمته هى تأمل لا فى الموت وانما فى الحياة » . وكان « سبينوزا » مخلصا لهذه القاعدة فى حياته اخلاصا تاما . ففى اليوم الأخير من حياته كان هادئا غاية الهدوء ، ولم يكن متحمسا ، كما كان سقراط فى «فيدون»، بل كان يدير الحوار مع محدثه ، كما كان يفعل فى أى يوم آخر ، عن أمور مثيرة للاهتمام . وعلى خلاف بعض الفلاسفة الآخرين ، لم يكن

يعتقد فقط فى نظرياته ، بل كان يمارسها أيضا ، ولست أعرف مناسبة واحدة خانه فيها هدوءه ، رغم الاثارة الكبيرة له ، فاندفع الى ذلك النوع من الحماس أو الغضب الذى تدينه أخلاقه • وفى الجدال كان لطيفا معقولا ، ولم يكن يتهم ألبتة ، بل يبذل قصاراه فى الاقناع •

وبقدر ما يكون ما يحدث لنا نابعا منا ، فهو حسن • وما يأتى من خارجنا فهو وحده السىء لنا • « لما كانت كل الأشياء حيثما كان الانسان هو العلة الفاعلة خيرا بالضرورة، فليس ثمةشر يمكن أن يصيب الانسان الا من خلال العلل الخارجية » • وواضح ، من ثم ، ألا شىء سىء يمكن أن يحدث للعالم ككل ، ما دام لا يخضع لعلل خارجية • « نحن جزء من طبيعة كلية ونحن نتبع نظامها • واذا كان لدينا فهم واضح متميز لهذا، فذلك الجزء من طبيعتنا المعروف بالذكاء ، وفى عبارة أخـرى الجزء الأفضل فينا ، سيذعن بالتأكيد لما يقع لنا ، وبمثل هذا الاذعان يحاول أن يبقى » • وبقدر ما يكون الانسان جزءا لا ارادة له من كل أكبر ، فهو فى عبودية ، ولكن بقدر ما يكتسب الانسان من خلال الفهـم الحقيقة الوحيدة للكل ، فهو حر • والمعانى المتضمنة فى هذه النظـرية تتطور فى الجزء الأخير من « الأخلاق » •

ولا يعترض ، « سبينوزا » ، مثلما فعل الرواقيون ، على جميع العواطف ، فهو يعترض فقط على تلك التى تكون « انفعالات » أعنى تلك التى نظهـر فيهـا لأنفسـنا سلبيين ازاء سلطة القوى الخارجية• « فالعاطفة التى تكون انفعالا تكف عن كونها انفعالا حالما نشكل فكرة واضحة متميزة عنها » • وفهمنا أن كل الأشياء ضرورية يعين الذهن على اكتساب سلطة على العواطف • « فمن يفهم نفسه وعواطفه بوضوح وتميز ، يحب الله ، ويحبه حبا أعظم كلما كان فهمه لنفسه ولعواطفـه أكبر » • هذه القضية تسلمنا الى « الحب العقلى لله » ، الذى تتألف منه الحكمة • فالحب العقلى لله هو اتحاد الفكرة والعاطفة : وهو يتألف

كما يمكن للمرء أن يقول فيما أظن ، من فكر حقيقى مؤتلف مع بهجـة ادراك الحقيقة • فكل البهجة فى الفكر الحقيقى هى جزء من الحب العقلى لله ،لأنها لا تشمل أى شىء سلبى ، وهى من ثم جزء حقيقى من الكل ، ليس فقط فى الظاهر ، كما هو شأن الأشياء الجزئية المبعثرة فى الفكر بحيث تظهر سيئة •

قلت منذ لحظة ان الحب العقلى لله ينطوى على البهجة ، ولكن ربما كان هذا خطأ ، ذلك لأن « سبينوزا » يقول ان الله لا يتأثر بأية عاطفة لذة أو ألم ، ويقول أيضا : « ان الحب العقلى تجاه الله هـو جزء من الحب اللامتناهى حيث الله يحب نفسه» • وأيا ما كان ، فاننى أظن أن ثمة شيئا ما فى « الحب العقلى » ليس عقلا صرفا، ربما اعتبرت البهجة المنطوية كشىء أعلى من اللذة •

ويقال لنا: «ان الحب تجاه الله ، يجب أن يشغل المُكان الرئيسى فى الذهن » • ولقد أغفلت براهين « سينوزا » ، ولكنى بفعلى هـذا أعطيت صورة ناقصة لفكره • ولما كان برهان القضية السالفة قصيرا، فسأقتبسه كاملا ، ويمكن للقارىء حينئذ أن يزود القضايا الأخـــرى ببراهين من خياله • وبرهان القضية السالفة هو على ما يلى :

لأن هذا الحب مرتبط بجميع تحولات البدن (V. 14) ويشجع منها كلها (V. 15) ومن ثم (V. 11) يلزم أن يشغل المــكان الرئيسى فى الذهن Q.E.D.

ومن بين القضايا المشار اليها فى البرهان السالف القضية (V. 14) تنص: «يمكن للذهن أن يسببها ، بحيث أن كل التحولات البدنية أو صورة الأشياء يمكن أن تحال الى فكرة الله» • والقضية (V. 15) المقتبسة آنفا تنص: «من يفهم نفسه وعواطفه بوضوح وتميز يحب الله، ويحبه حبا أعظم كلما كان فهمه لنفسه وعواطفه أكبر » • والقضية

(V. II) تنص : « بقدر ما تحال صورة عقلية الى موضوعات آكثر ، فانها أكثر تكرارا أو كثيرا ما تكون أشد حيوية ، واشغالا للذهن».

و « البرهان » المقتبس آنفا يمكن التعبير عنه على النحو التالى : كل زيادة فى فهم ما يحدث لنا تتمثل فى احالة الأحداث الى فكرة الله، ما دام كل شيء هو ، فى الحقيقة ، جزء من الله . هذا الفهم لكل شيء كجزء من الله هو حب الله . وحين تحال كل الموضوعات الى الله ، تشغل فكرة الله الذهن تماما .

وعلى ذلك فالقضية القائلة : « ان حب الله يجب أن يشغل المكان الرئيسى فى الذهن » ليست عظة أخلاقية أولى ، وانما وصف لما يجب أن يحدث لا محالة عندما نكتسب الفهم .

ويقال لنا ألا أحد يمكن أن يكره الله ، ولكن من جهة آخرى ، « من يحب الله لا يمكن أن يسعى الى أن يحبه الله مقابل ذلك » . و « جوته » الذى أعجب « بسبينوزا » دون أن يبدأ حتى بفهمه ، ارتآى أن هذه القضية مثل على انكار الذات . وهى ليست شيئا من هذا القبيل ، وانما هى نتيجة منطقية لميتافيزيقا « سبينوزا » . فهو لا يقول ان الانسان ينبغى ألا يريد من الله أن يحبه ، بل يقول أن الانسان الذى يحب الله لا يمكنه أن يريد من الله أن يحبه . ويغدو هذا واضحا بالبرهان القائل : « ذلك لأنه اذا كان الانسان سيسعى على هذا النحـو ، لرغب , (V. 17, Coro!) من الله ، الذى يحبه ، ألا يكون الله ، وبالتالى لرغب أن يشعر بالألم (III, 19) وهذا تناقض (V. 28) » . والقضية (V. 17) وهى القضية التى أحلنا اليها من قبل ، هى التى تقول انه ليس لله انفعالات ، ولا لذات ، ولا آلام. والنتيجة الطبيعية التى أحلنا اليها آنفا تستنبط أن الله لا يحب ولا يكره أحدا. وهنا ، مرة أخرى، ما هو متضمن ليس قاعدة أخلاقية، بل ضرورة

منطقية . فالانسان الذى يحب الله ويروم من الله أن يحبه ، فهو يروم أن يشعر بالألم « وهذا تناقض » .

والقضية القائلة بأن الله لا يمكن أن يحب أحدا ، لا ينبغى اعتبارها مناقضة للقضية أن الله يحب نفسه بحب عقلى لامتناه . فهو قد يحب نفسه ، ما دام ذلك ممكنا دون اعتقاد باطل ، والحب العقلى هو ، على أية حال ، نوع خاص جدا من الحب .

عند هذه النقطة يذكر لنا « سبينوزا » أنه أعطانا الآن «جميع الأدوية ضد العواطف » . والدواء العظيم هو الأفكار الواضحة المتميزة عن طبيعة العواطف وعلاقتها بالعلل الخارجية . وثمة ميزة أبعد فى حب الله حين يقارن بحب الكائنات البشرية : « فالأضرار والبلايا الروحية يمكن ردها بوجه عام الى حب مفرط لشىء مايخضع لتغيرات عديدة » . ولكن المعرفة الواضحة المتميزة « تفضى الى حب تجاه شىء ثابت سرمدى » ومثل هذا الحب ليس له الطابع العنيف القلق لحب موضوع زائل متغير .

ومع أن البقاء الشخصى بعد الموت وهم ، فثمة بالرغم من هذا شىء ما سرمدى فى الذهن الانسانى . فالذهن يمكنه فقط أن يتخيل أو يتذكر بينما البدن يتحمل ، ولكن هنالك فى الله فكرة تعبر عن ماهية هذا البدن الانسانى أو ذاك تحت صورة السرمدية، وهذه الفكرة هى الجزء السرمدى فى الذهن . والحب العقلى لله حين يمارسه الفرد ، يشمله الجزء السرمدى فى الذهن .

والسعادة الروحية التى تتمثل فى الحب المتجه الى الله ، ليست جزاء الفضيلة بل الفضيلة ذاتها ، ونحن لا ننعم بها لأننا نتحكم فى شهواتنا ، بل نحن نتحكم فى شهواتنا لأننا ننعم بها .

وتختتم « الأخلاق » بهذه الكلمات :

« الرجل العاقل ، بقدر ما ينظر اليه على أنه كذلك ، يندر أن يعكر روحه معكر ، ولكنه لكونه على وعى بنفسه وبالله وبالأشياء، بضرورة سرمدية معينة ، لا يكف ألبتة عن كونه حكيما ، ولكنه يملك دائما اذعانا حقيقيا لروحه • ولئن بدت الطريقة التى نوهت بها من حيث كونها مفضية الى هذه النتيجة شاقة بالدرجة القصوى ، فيمكن مع ذلك اكتشافها • انها لبالضرورة شاقة ما دام يندر للغاية أن نجدها • فكيف يكون ممكنا ، اذا كان الخلاص فى يدنا ، ويمكن دون كبير جهد أن نجده ، أن يهمله معظم الناس ؟ بيد أن جميع الأشياء الممتازة تبلغ من الصعوبة مبلغها من الندرة » •

ومن أجل تقييم أهمية « سبينوزا » كفيلسوف تقييما نقديا ، من الضرورى أن نميز الأخلاق عنده من الميتافيزيقا ، وأن ننظر فى مدى ما يتبقى من الأولى بعد رفض الثانية •

وميتافيزيقا « سبينوزا » هى أفضل مثل لما يمكن أن ندعوه « الواحدية المنطقية » — وهى القائلة بأن العالم ككل جوهر واحد لا يسع جزء من أجزائه أن يوجد وحده • والأساس الأولى لهذه النظرة هو الاعتقاد بأن لكل قضية موضوعا واحدا ومحمولا واحدا ، ويفضى بنا هذا الى النتيجة القائلة بأن العلاقات والتعدد يلزم أن تكون وهمية • وقد ظن « سبينوزا » أن طبيعة العالم والحياة الانسانية يمكن أن تستنبط استنباطا منطقيا من بديهيات بينة بذاتها ، فينبغى لنا أن نسلم بالأحداث تسليمنا بكون ٢ و ٢ حاصلهما أربعة ، ما دامت هذه وتلك ثمرة ضرورة منطقية • ومن المستحيل أن تتقبل هذه الميتافيزيقا بأسرها فهى تجافى المنطق الحديث والمنهج العلمى• فالحقائق يجب أن تكتشف بالملاحظة لا بالاستدلال • فنحن حين نستنتج المستقبل بنجاح ، نفعل ذلك بواسطة مبادىء ليست ضرورية منطقيا ، وانما توحى بها المعطيات التجريبية • وتصور الجوهر الذى يعتمد

عليه « سبينوزا » ، تصور لا يمكن فى أيامنا أن يتقبله العلم ولا الفلسفة .

ولكننا حين نصل الى « أخلاق » سبينوزا ، نشعر — أو على الأقل أنا أشعر — أن ثمة شيئا ، وان لم يكن كل شىء ، يمكن تقبله حتى ولو رفضت الدعامة الميتافيزيقية . ان «سبينوزا» يهتم ، بكل ما فى الكلمة من معنى ، بأن يبين كيف يمكن لنا أن نعيش فى نبل حتى عندما تتبين حدود القدرة الانسانية . وهو نفسه يجعل ، بنظريته فى الضرورة ، هذه الحدود أضيق مما هى عليه . ولكن عندما توجد هذه الحدود دون شك ، ربما تكون قواعد « سبينوزا » أفضل قواعد ممكنة . خذ مثلا الموت ، فلا شىء يمكن للانسان أن يفعله يجعله خالدا ، ومن ثم فمما لا طائل تحته انفاق الوقت فى الخوف والنواح من حقيقة كوننا سنموت لا محالة . فاذا استبدت بالانسان فكرة الخوف من الموت كان ذلك نوعا من العبودية ، و « سبينوزا » مصيب فى قوله: « الرجل الحر لا يفكر فى شىء أقل مما يفكر فى الموت » . ولكن حتى فى هذه الحالة الموت بوجه عام فقط هو الذى ينبغى تناوله بهذه الطريقة ، فالموت من أى مرض خاص ينبغى تجنبه اذا أمكن ذلك ، بالخضوع للرعاية الطبية . فما ينبغى حتى فى هذه الحالة تجنبه ، هو نوع من القلق أو الفزع ، وينبغى اتخاذ الاجراءات اللازمة فى هدوء، وينبغى توجيه أفكارنا قدر المستطاع الى أمور أخرى . وتطبق نفس الاعتبارات على جميع المحن الأخرى الشخصية الخالصة .

ولكن ماذا يكون التصرف بازاء محن أناس تحبهم ؟ فلنفكر فى بعض الأشياء التى يحتمل أن تحدث لسكان أوروبا أو الصين . هب أنك يهودى وأسرتك قد ذبحت ذبحا . وهب أنك تعمل فى الحركة السرية ضد النازى ، وقد قتلت زوجتك رميا بالرصاص لأنه ليس فى الوسع اعتقالك . هبى أن زوجك قد أرسل ، لجريمة مختلفة تماما ،

الى معسكر العمل فى « آركتيكا » ، ومات من القسوة والجوع • هب أن ابنتك قد اغتصبها جنود الأعداء وقتلوها • هل ينبغى لك فى هذه الملابسات أن تحتفظ بهدوء فلسفى ؟

لو اتبعت تعاليم المسيح ، لقلت : «رب اغفر لهم ، لأنهم لايعرفون ما يفعلون » • أنا أعرف من الكويكرز من يمكنهم أن يقولوا ذلك باخلاص وعمق ، ومن أعجبت بهم لأنهم أمكنهم أن يفعلوا ذلك • ولكن قبل ابداء الاعجاب يجب على المرء أن يتأكد بأنه يحس بالمحنة بالعمق الذى ينبغى •

وليس فى وسع المرء أن يتقبل موقف بعض الرواقيين الذين قالوا: « ماذا يهمنى اذا كانت أسرتى تعانى ؟ لا زال فى وسعى أن أكون فاضلا » • والمبدأ المسيحى : « أحب أعداءك » حسن ، ولكن المبدأ الرواقى : « كن لامباليا ازاء أصدقائك » سيء • والمبدأ المسيحى لا يغرس فى النفس الهدوء بل حبا متقدا حتى نحو أسوأ الناس • وليس ما يقال ضده اللهم الا أنه يبلغ من الصعوبة حدا يجعل معظمنا لا يطبقه باخلاص •

ورد الفعل البدائى لمثل هذه الكوارث هو الانتقام • فعندما يعلم «ماكدف» أن «ماكبث» قتل زوجته وأولاده ، يصمم على قتل الطاغية بنفسه • وما برح معظم الناس يعجبون برد الفعل هذا حين يكون الضرر بليغا ، وعلى نحو يثير الفزع فى أشد الناس لا مبالاة • كما لا يمكن أن يدان ادانة تامة ، لأنه قوة من القوى التى تولد العقاب ، والعقاب ضرورى أحيانا • وفضلا عن هذا ، فمن وجهة نظر الصحة العقلية ، نجد حافز الانتقام بالغ القوة على نحو ما ، بحيث لو لم يتح له متنفس ، فقد تغدو نظرة الانسان العامة للحياة مشوهة ومختلة بدرجة متفاوتة • وليس هذا صحيحا على وجه الاطلاق ، ولكنه صحيح فى نسبة واسعة من الحالات • ولكن يلزم القول من الجانب

الآخر ان الانتقام دافع خطير جدا • وبقدر ما يسلم بذلك المجتمع فان هذا الدافع يسمح للانسان أن يكون قاضيا فى قضيته هو ، وهذا بالضبط ما يحاول القانون أن يمنعه • زد على ذلك أنه عادة ما يكون دافعا مفرطا ، فهو يتوخى أن ينزل عقوبة أشد مما هو مرغوب فيه • فالتعذيب مثلا ، لا ينبغى أن يعاقب بالتعذيب ، بيد أن الرجل الذى أعمته شهوة الانتقام قد يظن أن الموت بدون ألم شيء طيب جدا لمن يكرهه • وفضلا عن ذلك ـ وهنا « سبينوزا » على صواب ـ فالحياة التى تسيطر عليها عاطفة واحدة هى حياة ضيقة ، تتنافى مع كل نوع من الحكمة • فالانتقام من حيث هو كذلك ، ليس من ثم أفضل رد فعل على الايذاء •

ان «سبينوزا» قد يقول ما يقوله المسيحى ، وشيئا أكثر كذلك، فعنده أن كل خطيئة مردها الى الجهل ، فهو قد « يصفح عنهم لأنهم لا يعرفون ما يفعلون » • ولكن قد يتوقع منك أن تتجنب النطاق المحدود ، الذى تنبثق منه ، فى رأيه ، الخطيئة ، وقد يحفزك حتى تحت وطأة أشد المحن ، أن تتجنب الانغلاق فى عالم أساك ، وقد يتوقع منك أن تفهم ذلك بالنظر الى الخطيئة فى علاقتها بأسبابها ، وكجزء من النظام الشامل للطبيعة • وكما رأينا ، فهو يعتقد ، أن الحب يمكن أن يتغلب على الكراهية : « فالكراهية تتزايد حين تكون متبادلة ، ويمكن من جانب آخر أن يقضى عليها الحب • فالكراهية التى يقهرها الحب قهرا تاما ، تتحول الى حب ، وحينئذ يكون الحب أعظم منه لو لم تسبقه كراهية » • وكم أود لو أمكننى أن أصدق هذا ، ولكننى لا أستطيع ، اللهم الا فى حالات استثنائية ، حين يكون الشخص الكاره فى نفس قوة الشخص الذى يرفض أن يكره بدوره ، تماما • ولكن بقدر ما يكون للأشرار قوة ، فلا جدوى فى أن تؤكد لهم أنك لا تكرههم ، ما داموا سيعزون كلماتك الى الباعث الخطأ • ولا يمكنك أن تجردهم من قوتهم بعدم المقاومة •

والمشكلة عند « سبينوزا » أسهل منها عند امرىء ليس لديه أى اعتقاد فى خير العالم • فسبينوزا يظن أنك لو رأيت محنك كما هى فى الواقع ، كجزء من سلسلة الأسباب التى تمتد من أول الزمان الى آخره ، فانك سترى أنها محن بالنسبة لك فقط ، لا بالنسبة للعالم، التى هى بالنسبة له مجرد خلافات عابرة تزيد التناغم فى النهاية • ولا يمكننى أن أتقبل هذا ، فأنا أظن أن الأحداث الجزئية هى ما تكون عليه ، ولا تغدو مختلفة عما هى عليه بالاستغراق فى كل • فكل فعل من أفعال القسوة هو دائما جزء من العالم ، فلا شىء يحدث بعد ذلك يمكن أن يجعل ذلك الفعل حسنا أكثر منه سيئا ، أو يمكن أن يخلع الكمال على الكل الذى يكون هذا الفعل جزءا منه •

وأيا ما كان ، فحين يكون نصيبك أن تتحمل شيئا أسوأ من النصيب العادى للجنس البشرى (أو يبدو لك كذلك) ، فمبدأ « سبينوزا » فى التفكير فى الكل ، أو على أى حال فى التفكير فى أمور أوسع من بليتك ، هو مبدأ نافع • بل ان هنالك أوقاتا يكون من المريح فيها أن تتأمل فى كون الحياة الانسانية ، بكل ما تشتمل عليه من شر ومعاناة ، هى جزء لا متناه من حياة العالم • فمثل هذه التأملات قد لا تكفى لتكوين دين ، ولكن فى عالم مؤلم ، هى عون نحو السلامة العقلية ، وهى ترياق من شلل اليأس المطبق •

ليبنيز

كان « ليبنيز » Leibniz (١٦٤٦ — ١٧١٦) من أرقى العقول فى كل زمان ولكنه كانسان لم يكن باهرا . فقد كانت له ، والحق ، الفضائل التى يروم المرء أن يجدها مذكورة فى شهادة تعطى للمرشح لوظيفة : كان مجدا ، مقتصدا ، معتدلا ، وأمينا لمى المال . ولكنه كان خلوا تماما من تلك الفضائل الفلسفية الأسمى التى يمتاز بها « سبينوزا » بدرجة عالية . ولم يكن أفضل فكره بحيث يكسبه شعبية وقد ترك مدوناته عنه غير منشورة فى مكتبه . ونتيجة هذا أن ثمة مذهبين فى الفلسفة يمكن اعتبارهما ممثلين « لليبنيز » : أحدهما الذى أعلنه ، وكان متفائلا ، متمسكا بالدين ، غريبا ، وضحلا ، والآخر ،

الذى اكتشفه بيطء فى مخطوطاته كتاب محدثون الى حد ما ، كان عميقا متماسكا ، سبينوزيا على أوسع نطاق ، ومنطقيا بدرجة مذهلة • لقد كان «ليبنيز» المشهور هو الذى ابتكر النظرية القائلة بأن هذا العـالم هو أفضل جميع العوالم الممكنة (وهى التى أضاف اليها ف•هـ• برادلى» F.H. Bradley التعليـق الساخر « وكل ما فيه هو بالضرورة شر »)• وكان هذا هو « ليبنيز » الذى رمز اليه « فولتير » بشخصية « دكتور بانجلوس » Doctor Bangloss وقد يكون اهدارا للتاريخ أن نجهل هذا «الليبنيز» ولكن للآخر أهمية فلسفية أعظم الى درجة بعيدة •

ولد « ليبنيز » فى «ليبزج» Leipzig لسـنتين قبل انتهاء حرب الثلاثين عاما ، حيث كان أبوه أستاذا للفلسفة الأخلاقية • وفى الجامعة درس القانون ، وفى سنة ١٦٦٦ حصل على درجة الدكتوراه من « ألتـدورف » Altdorf ، حيث عرض عليه منصب الأستاذية ،التى رفضها قائلا بأن لديه « أشياء أخرى فى باله » • وفى سنة ١٦٦٧ التحق بخدمة رئيس أساقفة « مانتز » Mainz الـذى كان يتملكه الخوف من «لويس الرابع عشر» ، مثل سائر أمراء غرب ألمانيا • وبمـوافقة رئيس الأساقفة ، حاول «ليبنيز» أن يغرى ملك فرنسا بغزو مصر أفضل من غزوه لألمانيا ، ولكنه وجد من ذكره بلطف أنه منذ عصر « القديس لويس» والحرب المقدسة ضد المقاومين للنصرانية قد ولى زمانها• وقد ظل مشروعه غير معروف للجمهور الى أن اكتشفه «نابليون» حين احتل «هانوفر» سنة ١٨٠٣ ، بعد أربع سنوات من حملة مصر المجهضة • وفى سنة ١٦٧٢ ، وبخصوص هذه الخطة ذهب الى باريس ، حيث أنفق أكبر جزء من السنوات الأربع التالية • وقد كان لاتصالاته فى باريس أهمية كبيرة فى تطوره العقلى ، اذ كانت باريس فى ذلك العصر تقود العـالم فى الفلسفة والرياضيات معا • وهناك ، فى سنة ١٦٧٥ — ١٦٧٦ ، اخترع حساب اللامتناهى ، مع جهله بعمل «نيوتن» السابق له فى نفس

الموضوع ، ولكنه لم ينشر • فقد صدر مؤلف « ليبنيز » لأول مرة سنة ١٦٨٤ ، ومؤلف «نيوتن» سنة ١٦٨٧ • وما أعقب هذا من جدال حول الأسبقية كان محنة ، وكان مخزيا للطرفين •

لقد كان « ليبنيز » شحيحا فيما يختص بالمال • فحين كانت تتزوج فتاة في بلاط «هانوفر» ، اعتاد أن يعطيها ما كان يسميه «هدية العرس» وتتألف من مجموعة من القواعد النافعة ، التي تنتهي بنصحها بأن تتخلى عن الاستحمام بعد أن ضمنت زوجا • ولم يسجل التاريخ ما اذا كانت العرائس شاكرة له ذلك •

وفي ألمانيا تعلم «ليبنيز» فلسفة أرسطية مدرسية جديدة ، احتفظ ببعض منها فيما بقي من حياته • ولكن في «باريس» تعرف على الديكارتية ، وعلى مادية «جسندي» ، وقد أثرتا كلتاهما فيه ، وفي ذلك الوقت ، كما يقول ، تخلى عن «المدارس التافهة» يقصد المدرسية• وفي «باريس» عرف «مالبرانش» و «ارنولد الينسيني» Arnauld the Jansenist • والنفوذ المهم الأخير على فلسفته جاء من « سبينوزا» ، الذي زاره «ليبنيز» سنة ١٦٧٦ • وقد أنفق شهرا في مناقشات متكررة معه ، واحتفظ بجزء من «الأخلاق» مخطوطا • وفيما بعد ذلك من سنوات انضم الى المنتقصين من قدر « سبينوزا » ، وقلل من أهمية اتصالاته به ، قائلا بأنه لقيه مرة واحدة ، وأن « سبينوزا » قص بعض حكايات حسنة عن السياسة •

وارتباطه ببيت «هانوفر» ، الذي أنفق في خدمتهم بقية حياته، بدأ سنة ١٦٧٣ • ومن سنة ١٦٨٠ وما بعدها كان أمين مكتبتهم في «وولفنبيتل» Wolfenbüttel ، وكلف رسميا بكتابة تاريخ «برونشفيك» Brunswick • وقد وصل في هذا التاريخ الى سنة ١٠٠٥ حين

---

(١) الينسينية Jansenism : مذهب لاهوتي يقول بفقدان حرية الارادة ، وبأن الخلاص عن طريق موت المسيح مقصور على فئة قليلة •

« المترجم »

وافته المنية • ولم ينشر المؤلف حتى سنة ١٨٤٣ • وقد أنفق بعض وقته في مشروع لاعادة توحيد الكنائس ، ولكنه باء بالفشل • وقد سافر الى ايطاليا للحصول على دليل على أن « أدواق برونشفيك » كانوا مرتبطين « بأسرة است » Este family • ولكن بالرغم من هـــذه الخدمات فقد ترك في «هانوفر» عندما أصبح «جورج الأول» ملــكا على انجلترا • وكان السبب الرئيسى لذلك أن شجاره مع « نيوتن » جعل انجلترا غير ودودة معه • ومع ذلك ، فان أميرة ويلز ، كما ذكر لكل من راسلهم ، وقفت الى جانبه ضد «نيوتن» • ورغم عطفها ، فقد مات مهمــــلا •

وفلسفة « ليبنيز » الشائعة يمكن أن نجدها في « المونادولوجيا» Monadology علم الجواهر الفردة وفي « مبادىء الطبيعة والنعمــة الالهية » Principles of Nature and Grace كتب أحدهما (وليس يقينا أيهما) الى الأمير « أوجين أوف سافواى » Eugene of Savoy زميــل « مارليورو Marlborough • وأساس نزعة التفاؤل اللاهوتية ، مبسوط في الثيوديسية » (عدالة الله) Théodicée الذى كتبه لملكة بروسيا « شارلوت » Charlotte

وسأبدأ بالفلسفة المبسوطة في هذه الكتابات ، ثم أمضى الى عمله الأشد صلابة الذى تركه دون نشر •

وقد أسس « ليبنيز » فلسفته ، مثل « ديكارت » و «سبينوزا» على فكرة الجوهر ، ولكنه يختلف اختلافا جذريا عنهما بصدد العلاقة بين الذهن والمادة ، وبصدد عدد الجواهر • «فديكارت» يسمح بثلاثة جواهر ؛ الله والذهن والمادة ، و « سبينوزا » يسلم بالله وحده • وعند «ديكارت» الامتداد ماهية المادة • وعند «سبينوزا» الامتداد والفكر صفتان لله • و « ليبنيز» يأخذ بأن الامتداد لا يمكن أن يكون صفة لجوهر • حجته في ذلك أن الامتداد ينطوى على التعدد ، ومن ثم يمكن أن ينتمى فقط الى مجموع من الجواهر ، كل جوهر مفرد

يلزم أن يكون غير ممتد • واعتقد بالتالي ، في عدد لا متنـــاه من الجواهر ، التي دعاها « موناد » « الجواهر الفردة » Monads •
وكل من هذه قد تكون له بعض خاصيات النقطة الطبيعية ، ولكن فقط حين ينظر اليها نظرة مجردة ، والواقع ان كل جوهر فرد هو نفس • ويعقب هذا بالطبع تنحية الامتداد كصفة للجوهر ، فالصفة الجـوهرية الوحيدة الباقية يبدو أنها الفكر • وعلى ذلك فقد انقاد « ليبنيز » الى انكار واقعية المادة ، والى أن يستبدل بها أسرة لامتناهية من النفـــوس •

والنظرية القائلة بأن الجواهر لا يمكن أن تتفاعل وهي التي طورها أتباع «ديكارت» قد احتفظ بها « ليبنيز » ، وأفضت الى نتائج غريبة• فهو يأخذ بأنه لا يسع لجوهرين فردين أن تجرى بينهما ألبتة علاقة علية ، بينما يبدو كما لو كان ذلك جاريا بينهما ، فالمظاهر خداعة • فالجواهر الفردة ، كما عبر عن ذلك ، «لانوافذ لها » Windowless ويفضى هذا الى صعوبتين احداهما في الديناميات ، حيث تبدو الأبدان مؤثر بعضها في البعض الآخر ، وبخاصة في التصادم • والأخـرى في العلاقة بالادراك الذي يبدو أثرا للموضوع المدرك على المدرك • وسنتجاهل الآن الصعوبة الدينامية ، وننظر فقط في مسألة الادراك • «فليبنيز» يأخذ بأن كل جوهر فرد يعكس العالم ، لا لأن العالم يؤثر فيه ، بل لأن الله قد وهبه طبيعة تنتج هذه النتيجة• فثمة «تناغم قائم مسبقا » ، بين التغيرات في جوهر فرد واحد والتغيرات في آخر ، يولد شبيه التفاعل • وهذا كما هو واضح امتداد لمثل الســاعتين اللتين تدقان في نفس اللحظة ، لأن كلا منهما تحفظ الوقت بدقة • ولدى «ليبنيز» عدد لامتناه من الساعات ، نظمها كلها الخالق لتدق في نفس اللحظة ، لا لأن كلا منها يؤثر في الأخرى ، بل لأن كلا منها ميكانيزم دقيق دقة كاملة • والى أولئك الذين ظنوا أن التناغم القائم مسبقا شيء غريب ، يبين « ليبنيز » مدى روعة الدليل الذي يقدمه على وجود الله•

ان الجواهر الفردة تشكل سلما طبقيا يعلو فيه بعضها على البعض الآخر فى الوضوح والتميز اللذين تعكس بهما العالم • وفيها جميعها درجة ما من التشوش فى الادراك ، ولكن جملة التشوش تتنوع تبعا لمنزلة الجوهر الفرد موضع الاهتمام • والجسم الانسانى يتألف تماما من جواهر فردة ، كل منها نفس ، وكل منها خالد ، ولكن هناك جوهر فرد واحد مسيطر هو مايسمى نفس الانسان الذى يشكل جزءا من بدنه • وهذا الجوهر الفرد مسيطر ، ليس فقط بمعنى أن له ادراكات أوضح من الجواهر الفردة الأخرى ، بل أيضا بمعنى آخر • فالتغيرات فى الجسم البشرى (فى الملابسات العادية) تحدث من أجل الجوهر الفرد المسيطر : فحين تتحرك ذراعى ، فان الغرض الذى تخدمه الحركة هو فى الجوهر الفرد المسيطر ، أعنى ذهنى ، لا فى الجواهر الفردة التى تؤلف ذراعى • هذه هى حقيقة ما يظهر للادراك السليم كضابط لارادتى على ذراعى •

والمكان ، كما يظهر للحواس ، وكما هو مفترض فى الفيزياء ، ليس واقعيا ، ولكن له نظير واقعى ، أعنى ترتيب الجواهر الفردة فى سياق من ثلاثة أبعاد تبعا لوجهة النظر التى تعكس منها العالم • فكل جوهر فرد يرد العالم فى منظور معين خاص به وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدث ، بشىء من التجوز ، عن الجوهر الفرد كما لو كان له وضع مكانى •

واذا سمحنا لأنفسنا بهذه الطريقة فى الكلام ، يمكننا أن نقول إن هناك شيئا من قبيل الفراغ ، فكل نقطة ممكنة من نقط النظر يملؤها جوهر فرد فعلى واحد ، وواحد فقط • فليس ثمة جوهران فردان متماثلان على الدقة • هذا هو مبدأ « ليبنيز » عن « هوية اللامتميزات » •

وبمقابلة « ليبنيز » بسبينوزا ، نجد أن «ليبنيز» جعل للارادة الحرة منزلة أكبر فى مذهبه • وكان لديه مبدأ « السبب الكافى »

لا يحدث شيء ، تبعا له ، دون سبب ، ولكن حين يختص الأمر بكائنات حرة ، فان أسباب أفعالهم « توجه دون أن تلزم » . ان ما يفعله كائن انسانى له دائما باعث ، ولكن السبب الكافى لفعله ليس له ضرورة منطقية . هذا ، على الأقل ، ما يقوله « ليبنيز » فيما شاع من كتاباته. ولكنه ، كما سنرى ، له نظرية أخرى احتفظ بها لنفسه بعد أن وجد أن «أرنولد» يعتقد أنها مروعة .

ولأفعال الله نفس هذا النوع من الحرية ، فهو يفعل دائما للأفضل، ولكنه لا يقع تحت تأثير قسر منطقى ليفعل ذلك . ويتفق «ليبنيز» مع «القديس توماس الأكوينى» فى أن الله لا يمكن أن يفعل بما يتعارض مع قوانين المنطق ، ولكنه يمكن أن يقضى بما هو ممكن منطقيا ،ويترك هذا له نطاقا كبيرا من الاختيار .

لقد مضى « ليبنيز » بالأدلة الميتافيزيقية على وجود الله الى شكلها النهائى . ولهذه تاريخ طويل ، فقد بدأت مع أرسطو ، أو حتى مع « أفلاطون » ، وقد صاغها المدرسيون ، وأحد هذه الأدلة الحجة الأنتولوجية ، ابتكرها «القديس أنسلم» . وهذه الحجة وان كان قد رفضها القديس «توماس» ، فقد أعاد «ديكارت» اليها الحياة . و «ليبنيز» الذى كانت مهارته المنطقية مهارة عليا ، بسط الحجج بطريقة أفضل مما بسطت به من قبل . هذا هو السبب الذى يدعونى الى فحص هذه الحجج مرتبطة به .

وقبل أن أفحص الحجج بالتفصيل ، يجمل بنا أن ندرك أن اللاهوتيين المحدثين لم يعودوا يعولون عليها. فاللاهوت الوسيط مستمد من الفكر اليونانى . والله فى العهد القديم هو الله القوة ، والله فى العهد الجديد هو الله الحب ، ولكن الله اللاهوتيين ، من «أرسطو» الى « كالفن » ، دعوته دعوة عقلية : فوجوده يحل بعض الألغاز التى بدون ذلك قد تخلق صعوبات جدلية فى فهم العالم . وهذا الاله الذى

يظهر عند نهاية قطعة من الاستدلال ، مثل برهان قضية فى الهندسة ، ثم يقنع «روسو» ، الذى ارتد الى تصور عن الله أشد مجانسة لتصور الأناجيل • وقد تبع «روسو» فى هذا الصدد ، فى الأساس ، اللاهوتيون المحدثون وبخاصة من كان منهم بروتستانتيا • وكان الفلاسفة أكثر محافظة • فاستمرت عند «هيجل» و «لوتز» و «برادلى» حجج من النوع الميتافيزيقى ، بالرغم من أن «كانط» أعلن أنه قضى على مثل هذه الحجج قضاء مبرما •

وحجج «ليبنيز» على وجود الله أربع :

١ ـ الحجة الأنتولوجية •

٢ ـ الحجة الكونية •

٣ ـ الحجة المستندة الى الحقائق السرمدية •

٣ ـ الحجة القائمة على التناغم القائم من قبل ، وهى التى يمكن تعميمها الى حجة قائمة على التصميم • أو الحجة الطبيعية اللاهوتية Physico-theological ، كما يدعوها «كانط» • وسننظر فى هذه الحجج على التعاقب •

وتعتمد الحجة الأنتولوجية على التمييز بين الوجود والماهية • فأى شخص أو شىء عادى ، يؤخذ على أنه موجود من جانب ، وعلى أن له من جانب آخر، الصفات المعينة التى تشكل «ماهيته» • «فهاملت» وان كان غير موجود، له ماهية معينة : فهو مكتئب ، وهو غير مستقر على قرار ، وهو فكه •• الخ • وحين نصف شخصا ، فان مسألة كونه حقيقيا أو خياليا تظل مفتوحة ، مهما يكن من دقة وصفنا • ويعبر عن هذا بلغة مدرسية بالقول بأنه فى حالة أى جوهر متناه ، لا تنطوى ماهيته على وجوده ، ولكن فى حالة الله ، معرفا بأنه أكمل كائن يأخذ « القديس أنسلم » ويتبعه «ديكارت» بأن الماهية تنطوى على الوجود،

على أساس أن الكائن الذى يملك جميع الكمالات الأخرى أفضل آن يوجد من ألا يوجد ، ويترتب على هذا أنه ان لم يوجد فهو ليس أفضل كائن ممكن •

و «ليبنيز» لا يتقبل هذه الحجة تقبلا تاما ولا يرفضها رفضا تاما ، فهو يقول انها تحتاج الى أن ينضاف اليها دليل على أن الله ، معرفا على هذا النحو ، ممكن • وقد سجل دليلا على أن فكرة الله ممكنة ، أطلع عليه «سبينوزا» حين رآه فى «لاهاى» • وهذا الدليل يعرف الله بأنه أكمل كائن ، أعنى موضوع كل الكمالات ، ويعرف الكمال بأنه « صفة بسيطة ايجابية ومطلقة تعبر دون حدود عن كل ما تعبر عنه » • ويبرهن «ليبنيز» بسهولة على أنه ليس ثم كمالان يعرفان على النحو السالف ، يمكن أن يتنافرا • ويخلص بالآتى : « هنالك ، من ثم ، أو يمكن تصور ، موضوع للكمالات ، أو أكمل كائن • ومن هنا يأتى أيضا أنه يوجد ، ذلك لأن الوجود هو بين عدد الكمالات »•

ورد « كانط » هذه الحجة آخذا بأن «الوجود» ليس محمولا• وثمة نوع آخر من الدحض ينتج عن نظريتى فى الأوصاف • فالحجة لا تبدو مقنعة جدا لذهن حديث ، ولكن من الأسهل أن نحس بأننا مقتنعون أنها يلزم أن تكون مغالطة ، منا من أن نجد بدقة أين تقع المغالطة •

والحجة الكونية أكثر قبولا من الحجة الأنتولوجية • انها صورة لحجة العلة الأولى المستمدة هى نفسها من حجة « أرسطو » عن المحرك غير المتحرك • وحجة العلة الأولى بسيطة • فهى تبين أن كل شىء متناه له علة ، لها بدورها علة ، وهكذا • هذه السلسلة من العلل السابقة ، لا يمكن ، وهذا ما يؤخذ به ، أن تكون لامتناهية ، وأول حد فى السلسلة يلزم هو نفسه ألا تكون له علة ، ما دام اذا لم يكن الأمر

كذلك فلن يكون الحد الأول • ومن ثم فهنالك علة لكل شيء ليس لها علة ، وهذه كما هو واضح ، هي الله •

عند «ليبنيز» تتخذ الحجة شكلا مختلفا الى حد ما • فهو يقيم الحجة بأن كل شيء جزئي في العالم فهو «ممكن الحدوث» ، ومعنى هذا القول بأنه من الممكن منطقيا له ألا يوجد ، وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة لكل شيء جزئي بل أيضا بالنسبة للعالم بأسره • وحتى لو افترضنا العالم وجد دائما ، فليس ثمة شيء في العالم يظهر لم يوجد • ولكن يجب أن يكون لكل شيء سبب كاف ، طبقا لفلسفة « ليبنيز » • ومن ثم فالعالم ككل يجب أن يكون له سبب كاف يلزم أن يكون خارج العالم • هذا السبب الكافي هـو الله •

وهذه الحجة أفضل من الحجة المباشرة عن العلة الأولى ، ولايمكن دحضها بمثل السهولة التي تدحض بها الأولى • فحجة العلة الأولى تستند الى افتراض أن كل سلسلة لابد أن يكون لها حد أول ، وهذا باطل • فمثلا سلسلة الكسور الحقيقية ليس لها حد أول • ولـكن حجة «ليبنيز» لا تعتمد على النظرة القائلة بأن العالم يلزم أن تكـون له بداية في الزمان • فالحجة صحيحة بقدر ما نسلم تسليما بصحة مبدأ «ليبنيز» عن السبب الكافي ، ولكن اذا أنكر هذا المبدأ انهارت • أما ما عناه « ليبنيز » بمبدأ السبب الكافي فهذه مسألة متنـازع عليهـا • «كوتيرا» Couturat يأخذ بأنه يعني أن كل قضية صـحيحة فهي « تحليلية » أعني نقيضها يتنـاقض مع ذاته • ولكن هذا التفسـير (الذي له سند في الكتابات التي لم ينشرها «ليبنيز») ، ينتمي، ان صح ، للنظرية الخفية • ففي أعماله المنشورة يأخذ بأن ثمة فارقا بين القضايا الضرورية والقضايا الممكنة ، مع استثناء وحيد ، هو وجود الله • فمع أن الله يوجد ضرورة ، فلم يكن مجبرا بالمنطق لخلق العالم • بالعكس ، كان هذا اختيارا حرا تدفع اليه ، لا تفرضه ، خيريته •

ومن الواضح أن «كانط» على صواب فى قوله ان هذه الحجة تعتمد على الحجة الأنتولوجية • فاذا كان من الممكن أن يفسر وجـود العالم بوجود كائن ضرورى فقط ، فيلزم أن يكون هناك كائن تتضمن ماهيته وجوده ، وثمتئذ ، يستطيع العقل وحده ، دون تجربة ، أن يعرف مثل هذا الكائن ، الذى ينجم وجوده عن الحجة الأنتولوجية ، ذلك لأن كل شيء مرتبط بالماهية وحدها يمكن أن يعرف معرفة مستقلة عن التجربة ــ هذا هو على الأقل رأى « ليبنيز » • والقبول الأكثر ، ظاهرا فى الحجة الكونية كمقابلة للحجة الأنتولوجية ، هو من ثم قبول خـادع •

والحجة المستندة الى الحقائق السرمدية هى من الصعوبة بحيث لا نستطيع أن نبسطها بدقة • وربما كان الأفضل لنا أن نعرضها أولا عرضا موجزا ، وبعد ذلك نشرع فى استكمال الصورة • والحجة بالتقريب هى : القضية مثل « السماء تمطر » أحيانا صادقة وأحيانا كاذبة ، ولكن القضية «اثنان واثنان حاصلهما أربع» صادقة دائما • فجميع القضايا المنصبة فقط على الماهية ، لا على الوجود ، اما أن تكون صادقة دائما أو لا تكون صادقة بالمرة • وتلك التى تكون صادقة دائما تسمى « حقائق سرمدية » • ولب الحجة هو أن الحقائق جزء من محتويات الأذهان ، وأن حقيقة سرمدية يجب أن تكون جزءا من ذهن سرمدى • وهنالك عند «أفلاطون» حجة ليست بعيدة الشبه عن ذلك ، حيث يستنبط الخلود من سرمدية الأفكار • وهو يأخذ بأن السبب النهائى للحقائق الممكنة يتحتم أن نجده فى الحقائق الضرورية• والحجة هنا كما هى فى الحجة الكونية : يجب أن يكون هناك سبب للعالم الممكن بأسره ، وهذا السبب لا يمكن أن يكون هو نفسه سببا عارضا ، بل يجب البحث عنه بين الحقائق السرمدية • ولكن سبب ما يوجد يجب أن يكون هو نفسه موجودا ، ومن ثم فالحقائق السرمدية يلزم بمعنى ما أن توجد ، يمكنها فقط أن توجد كأفكار فى ذهن الله•

هذه الحجة هى فى الواقع صورة آخرى للحجة الكونية • وهى على آية حال ؛ معرضة للاعتراض الأبعد من ذلك ، القائل بأنه يمكن بصعوبة القول بأن حقيقة «توجد» فى ذهن يدركها •

والحجة الآتية من التناغم القائم من قبل ، كما يبسطها «ليبنيز»، هى حجة سليمة فقط عند أولئك الذين يتقبلون جواهره الفردة التى لا نوافذ لها والتى تعكس جميعها العالم • والحجة هى ، أنه ما دامت جميع الساعات تحافظ على الوقت بعضها مع البعض دون أى تفاعل على ؛ فيلزم أن تكون هنالك علة خارجية واحدة تنظمها كلها • والصعوبة بالطبع هى صعوبة تكتنف مذهب الجواهر الفردة بأسره : اذا لم تتفاعل الجواهر الفردة ألبتة ، فكيف يعرف أى جوهر منها أن هنالك جواهر أخرى ؟ فما يبدو على أنه يعكس العالم قد لا يعدو مجرد حلم • والحق ، اذا كان «ليبنيز» على صواب ، فانه محض حلم، ولكنه قد أكد على نحو ما أن لكل الجواهر الفردة أحلاما متماثلة فى نفس الآن • وهذا ، بالطبع ، شىء غريب ولم يكن ليبدو ألبتة قابلا للتصديق اللهم الا للتاريخ السابق للديكارتية •

ومع ذلك ، فيمكن تحرير حجة « ليبنيز » من اعتمادها على ميتافيزيقاه الغريبة ، وتحويلها الى ما يسمى الحجة المستندة الى التصميم • وهذه الحجة تتضمن أننا بنظرتنا للعالم المعروف نظرة شاملة نجد أشياء لا يمكن تفسيرها تفسيرا مقبولا كانتاج لقوى طبيعية عمياء، ولكن الأرجح عقلا أن تعتبر شواهد على قصد خير •

وليس لهذه الحجة نقص منطقى صورى ، فمقدماتها تجريبية ، ونتيجتها تعنى أننا نتوصل اليها بما يتوافق مع القواعد المألوفة للاستدلال التجريبى • ومسألة ما اذا كان علينا تقبل هذه الحجة أو لا ، تواجه من ثم ، لا مسائل ميتافيزيقية عامة ، ولكن اعتبارات تفصيلية نسبيا • وثمة فارق واحد هام بين هذه الحجة والحجج الأخرى، أعنى

أن الله الذى تبرهن عليه (اذا كانت الحجة سليمة) لا يحتاج الى أن تكون له كل الصفات الميتافيزيقية المألوفة • فهو لا يحتاج أن يكون كلى القدرة وكلى العلم ، ولكنه قد يكون أحكم منا وأقدر منا على نطاق واسع • والشرور فى العالم قد تعزى لقدرته المحدودة • وقد انتفع بعض اللاهوتيين المحدثين من هذه الامكانيات فى تشكيل تصورهم عن الله ، ولكن مثل هذه التأملات بعيدة عن فلسفة «ليبنيز» التى ينبغى أن نعـود اليهـا الآن •

فاحدى أشد القسمات تمييزا لتلك الفلسفة هى نظرية عوالم ممكنة عديدة • فعالم «ممكن» ان لم يتناقض مع قوانين المنطق • وهنـاك عدد لا متناه من العوالم الممكنة ، يتأملها الله جميعها قبل خلق العالم الراهن • ولما كان الله خيرا فقد قرر أن يخلق أفضل العوالم الممكنة ، وقد اعتبر الأفضل هو ما يرجح فيه الخير الشر • وكان فى وسعه أن يخلق عالما لا يحتوى شرا ، ولكن هذا العالم لم يكن ممكنا أن يكون بمثل خير العالم الراهن • ذلك لأن بعض الخيرات العظيمة ترتبط منطقيا ببعض الشرور • ولنأخذ مثلا عاديا ، فجرعة من الماء البارد حين تكون عطشان للغاية فى يوم قائظ قد تعطيك قدرا عظيما من اللذة بحيث ترى أن العطش السابق وان يكن مؤلما، فهو قمين بأن يحتمل، ذلك لأنه لولاه لما كان الاستمتاع التالى له عظيما بهذا القدر • وعند اللاهوت ليست هذه الأمثلة هى المهمة وانما ارتباط الخطيئة بالارادة الحرة • فالارادة الحرة هى خير عظيم ، ولكن كان من المستحيل منطقيا بالنسبة لله أن يزودنا بالارادة الحرة ويقضى فى عين الوقت بأنه ينبغى ألا تكون خطيئة • ومن ثم ، فقد قرر الله أن يجعل الانسان حرا ، ومع ذلك فقد تنبأ لآدم بأن يأكل التفاحة ، رغم ذلك فالخطيئة جلبت لا محالة العقاب • والعالم الذى نتج عن هذا فيه ، بالرغم من احتوائه عـلى الشر ، فائض أكبر من الخير على الشر مما فى أى عالم آخر ممكن ،

فهو من ثم أفضل جميع العوالم الممكنة • والشر الذى يحتويه لا يقدم أية حجة ضد خيرية الله •

وهذه الحجة ، فيما يظهر ، أرضت ملكة بروسيا• فأقنانها استمروا فى معاناة الشر بينما استمرت هى فى الاستمتاع بالخير ، وقد كان مريحا لها أن يطمئنها فيلسوف عظيم بأن هذا كان عادلا وصائبا •

ان حل « ليبنيز » لمشكلة الشر ، مثل حلول معظم نظرياته الشائعة ، ممكنة منطقيا ولكنها ليست مقنعة كثيرا • فالمانوى Manichaean قد يرد على ذلك بأن هذا هو أسوأ جميع العوالم الممكنة ، التى تخدم فيها الأشياء الخيرة الموجودة ، فى مضاعفة الشرور • فقد يقول ان العالم خلقه خالق سىء ، أباح الارادة الحرة ، التى هى خيرة ، لكى يتأكد من الخطيئة التى هى سيئة ، والتى يرجح شرها خير الارادة الحرة • وقد يستمر قائلا ، ان الخالق خلق بعض الناس الفضلاء ، لكى يعاقبهم الأشرار • ذلك لأن عقاب الفاضل شر يبلغ من الشدة حدا يجعل العالم أسوأ مما لو لم يوجد فيه أناس أخيار • وأنا لا أدافع عن هذا الرأى الذى اعتبره غريبا • أنا أقول فقط انه ليس أشد غرابة من نظرية « ليبنيز » • فالناس يرومون أن يظنوا العالم خيرا وقد يتساهلون مع الحجج السيئة التى تبرهن على كونه كذلك ، بينما الحجج السيئة التى تثبت أنه سىء ينعم فيها النظر انعاما وثيقا • والواقع ، بالطبع ، أن العالم جزء منه حسن وجزء منه سوء، ولا تنشأ «مشكلة الشر» الا عند انكار هذه الحقيقة •

وآتى الآن الى فلسفة « ليبنيز » الخفية ، التى نجد فيها أسبابا للكثير مما يبدو اعتباطيا أو غريبا فى عروضه الشائعة ، كما نجد فيها بالمثل تفسيرا لنظرياته ، لو عرف عامة ، لجعلها أقل قبولا • انها لحقيقة ملحوظة أنه فرض هكذا على طلاب الفلسفة اللاحقين ، حتى أن معظم الناشرين الذين طبعوا مختارات من تلك الكمية الضخمة من مخطوطاته

آثروا ما يدعم التفسير المقبول لمذهبه ، ونحوا ، كمباحث ليست هامة، ما يثبت أنه مفكر أشد عمقا بكثير مما كان يخطر بباله • ومعظم النصوص التي يجب أن نعتمد عليها لفهم نظريته الخفية نشرت أول مرة سنة ١٩٠١ أو سنة ١٩٠٣ ، في مؤلفين بقلم « لويس كوتيرا » Louis Couturat • بل ان أحد المؤلفين صدر بملاحظة « لليبنيز » : « هنا حققت تقدما ضخما » • ولكن رغم هذا ، فلم ير أي ناشر أنه يستحق الطبع الا بعدوفاة « ليبنيز » بقرابة قرنين • صحيح أن رسائله الى « آرنولد » ، التي تحتوي على جزء من فلسفته الأعمق نشرت في القرن التاسع عشر ، ولكنني كنت أول من لاحظ أهميتها • كان استقبال « أرنولد » لهذه الخطابات مثبطا للعزم • فهو يكتب : « انني لأجد في هذه الخواطر كثيرا من الأشياء التي تنذرني بالخطر ، والتي يكاد جميع الناس ، ما لم أكن مخطئا ، يجدونها غاية في الغرابة ، بحيث لا أرى ما عساه تكون الفائدة من كتابة ، سيرفضها ، فيما يظهر ، كل الناس » • ولا شك أن هذا الرأي العدائي ، حدا « بليبنيز » آنذاك أن يؤثر سياسة السرية يحجب بها أفكاره الحقيقية في الموضوعات الفلسفية •

وتصور الجوهر ، وهو تصور أساسي في فلسفات « ديكارت » و « اسبينوزا » و « ليبنيز » ، مستمد من المقولة المنطقية عن الموضوع والمحمول • فبعض الكلمات يمكن أن تكون اما موضوعات أو محمولات ، أعني أنني أستطيع أن أقول : « السماء زرقاء » و « الأزرق لون » • وكلمات أخرى ــ وأسماء الأعلام هي أحسن الأمثلة ــ لا يمكن أن تحدث ألبتة كمحمولات ، بل فقط كموضوعات ، أو كأحد حدود علاقة • مثل هذه الكلمات تؤخذ على أنها تدل على الجواهر • والجواهر، بالاضافة الى هذه الخصيصة المنطقية، تستمر خلال الزمان، ما لم تقض عليها القدرة الكلية لله (وهو ، كما نعلم ، ما لا يحدث بالمرة) • فكل قضية صادقة اما أن تكون عامة مثل «كل الناس فانون»

وفيها ينطوى المحمول على آخر ، أو خاصة مثل ، « سقراط فان » ، وفيها يشمل الموضوع المحمول ، والصفة التى يعينها المحمول هى جزء من فكرة الجوهر التى يعينها الموضوع • فمهما يكن ما يحدث لسقراط فيمكن تأكيده فى جملة يكون فيها « سقراط » الموضوع والكلمـات التى تصف الحادث المشار اليه هى المحمول • وجميع هذه المحمولات معا تشكل تصور « سقراط » • فكل هذه المحمولات تنتمى اليـه بالضرورة بهذا المعنى ، بحيث أن جـوهرا لا تتأكد له بحق لا يكون سقراط ، بل شخصا ما آخر •

لقد كان « ليبنيز » يعتقد اعتقادا راسخا فى أهمية المنطق ، ليس فقط فى دائرته الخاصة به ، بل كأساس للميتافيزيقا • وقد عمل فى المنطق الرياضى عملا كان يمكن أن يكون مهما أهمية كبرى لو نشره ، وكان ، فى تلك الحالة ، يعتبر مؤسس المنطق الرياضى ، الذى كان سيعرف لقرن ونصف قبل الزمن الذى عرف فيه بالفعل • وقد امتنع عن النشر ، لأنه كان محتفظا بالدليل على أن نظرية « أرسطو » فى القياس كانت باطلة فى بعض نقاطها ، فلقد جعل احترام « أرسطو » من المستحيل عليه أن يعتقد فى هذا • وعلى هذا فقد افترض خطأ أن الأغلاط لا بد أنها أغلاطه • وأيا ما كان ، فقد تعلق بالرياضيات حياته كلها على أمل أن يكتشف نوعا من الرياضيات المعممة ، التى سماها Characteristica Universalis الكليات المميزة وهى التى بواسطتها يستعاض عن التفكير بالحساب • ويقول بصددها : « اذا كانت لدينا ، لـكان فى مستطاعنا أن نستدل فى الميتافيزيقا وفى الأخلاق بنفس الطريقة تقريبا التى نستدل بها فى الهندسة وفى التحليل » • و « اذا كان لا محيص عن أن تنشأ المجادلات ، فليست الحاجة الى المحاجة بين فيلسوفين بأكثر منها بين محاسبين• اذ يكفى أن يمسكا بقلميهما، ويجلسا الى سجلاتهما، ويقول كل منهما للآخر (أمام صديق كشاهد ، اذا شاءا) : فلنحسب » •

ولقد أسس « ليبنيز » فلسفته على مقدمتين منطقيتين : قانون

التناقض وقانون السبب الكافى • وكلاهما يعتمد على فكرة قضية « تحليلية » وهى التى يكون المحمول فيها مشـمولا فى الموضوع ــ مثلا : « جميع الرجال البيض رجال » • وقانون التناقض ينص على أن جميع القضايا التحليلية صادقة • وقانون السبب الكافى (فى المذهب الخفى فقط) ينص على أن كل القضايا الصادقة تحليلية • وينطبق هذا حتى على ما ينبغى أن نعتبره أحكاما تجريبية عن أمور الواقع • فاذا قمت برحلة ، فالفكرة عنى يلزم منذ الأبد أن تكون متضمنة لفكرة هذه الرحلة ، وهى محمول لى • « فى وسعنا القول بأن طبيعة جوهر فردى ، أو كائن تام ، أن تكون له فكرة من التمام بحيث تكفى لكى تشمل جميع محمولات الموضوع الذى تنتمى اليه هذه الفكرة ، وأن تجعل من الممكن أن تستنبط هذه المحمولات منها • وعلى ذلك فصفة الملك التى تنتمى الى «الاسكندر الأكبر» ، بصرف النظر عن موضوعها، ليست محددة تحديدا كافيا لفرد ، وليست متضمنة لصفات أخرى لنفس الموضوع ، ولا لجميع الصفات التى تشملها فكرة هذا الأمير ، بينما الله بالنظر الى الفكرة الفردية عن « الاســـكندر » يرى فيها نفس الوقت أساس وسبب كل المحمولات التى يمكن أن تنسب اليه بحـق، مثل ذلك هل انتصر على « داريوس «Darius» و «بوراس «Porus» بل وأن يعرف أوليا à priori (لا من التجربة) ما اذا كان مات ميتة طبيعية أو بالسم ، وهو ما نعرفه فقط بالتاريخ » •

وواحدة من أشد القضايا تحددا عن أساس ميتافيزيقاه جاءت فى خطاب « لأرنولد » :

« باستشارة الفكرة التى لدينا عن كل قضية صادقة ، أجد أن كل محمول ، ضرورى أو ممكن ، ماض ، حاضر ، أو مستقبل ، منطو فى فكرة الموضوع ، ولا أسأل أكثر من هذا ••• »

« ••• والقضية التى ندرسها لها أهمية عظيمة ، وتستحق أن تثبت تثبيتا تاما ، ذلك لأنه سيتبع هذا أن كل نفس هى بمثابة عالم منفصل ، مستقل عن كل شيء آخر اللهم الا الله • أنه ليس فقط خالدا، وأنه بذلك ممتنع على الضرر ، بل يحتفظ فى جوهره بآثار كل ما يحدث له » •

ويمضى قدما ليشرح أن الجواهر لا يؤثر بعضها على البعض الآخر ، ولكنها تتفق فى أنها كلها تعكس العالم ، كل منها من وجهة نظرها • فلا يمكن أن يكون هنالك أى تفاعل ، ذلك لأن كل ما يحدث لكل جوهر فهو جزء من فكرته الخاصة به ، وقد تحدد تحددا سرمديا ما اذا كان هذا الجوهر سيوجد •

هذا مذهب جبرى جبرية مذهب «سبينوزا» • ويعبر «أرنولد» عن فزعه من القضية (التى قدمها «ليبنيز») : « ان الفكرة الفردية لكل شخص تشمل على نحو حاسم كل ما سيحدث له » • مثل هذا الرأى يتضح تنافره مع النظرية المسيحية عن الخطيئة وعن الارادة الحرة • ولما وجد « ليبنيز » أن « أرنولد » أساء استقبالها ، فقد امتنع بحذر عن اعلانها للملأ •

والحق ، أنه عند الكائنات البشرية ثمة فارق بين الحقائق المعروفة بالمنطق والحقائق المعروفة بالتجربة • هذا الفارق ينشأ بطريقين : فأولا، مع أن كل ما يحدث لآدم يتبع فكرته ، فاذا وجد ، فاننا نؤكد وجوده فقط بالتجربة • وثانيا ، فكرة أى جوهر فردى هى فكرة مركبة تركيبا لامتناهيا • والتحليل المطلوب لاستنباط محمولاتها يكون ممكنا لله فقط • هذه الفروق تعزى ، مع ذلك ، الى جهلنا فقط والى أن طاقتنا العقلية محدودة ، وهى بالنسبة لله غير موجودة • فالله يحيط بفكرة « آدم » فى كل تعقدها اللامتناهى ، ويمكنه من ثم أن يرى جميع القضايا الصادقة حول آدم كقضايا تحليلية • ويمكن لله أيضا أن يؤكد

تأكيدا أوليا ما اذا كان آدم يوجد • ذلك لأن الله يعرف خيريته ، التي يترتب عليها أنه يخلق أفضل عالم ممكن • ومن ثم فليس ثمة مهرب حقيقي من الجبرية خلال جهلنا •

ومع ذلك ، فهنالك فضــلا عن هذا ، نقطة غاية في الغرابة • فليبنيز ، في معظم الأحيان ، يمثل الخلق كفعل حر من أفعال الله ، يقتضي ممارسة ارادته • وتبعا لهذه النظرية ، فان تحديد ما يوجد حاليا لا يتم بالملاحظة ، بل يلزم أن ينبع من خيرية الله • وما خلا خيرية الله ، التي تفضي به الى خلق أفضل عالم ممكن ، ليس هنالك سبب أولى لكون شيء ينبغي أن يوجد أكثر من شيء آخر •

ولكن أحيانا ، في صحائف لا تظهر للكائن الانساني ثمة نظرية مختلفة تماما ، لم أن بعض الأشياء توجد ، وبعضها الآخر تستوى معها في الامكان ، لا توجد • وتبعا لهذا الرأى ، فكل شيء لا يوجد يناضل لكي يوجد • ولكن ليست جميع الممكنات يمكن أن توجــد ، لأنها ليست كلها « ممــكنة الوجود معــا » Compossibles • فقد يكون ممكنا أن توجد « أ » ، كما قد يكون ممكنا أن توجد «ب» ، ولكن ليس ممكنا أن توجد « أ » و «ب» ، ولكن ليس ممكنا أن توجد «أ» و «ب» كلاهما، في هذه الحالة «أ» و «ب»ليستاممكنتيالوجود معا» • فشيئان أو أكثر من شيئين تكون فقط «ممكنة الوجود معا» اذا أمكن لها جميعا أن توجد • ويبــدو أن «ليبنيز» تخيل نوعا من الحروب في مجال «النسيان» Limbo لذى تقطنه الماهيات ، كل ماهية منها تحاول أن توجد • وفي هذه الحرب تتحد مجموعات من « ممكنات الوجود معا » ، وينعقد النصر لأوسع مجموعة منها • مثل أوســع مجموعة ضاغطة في النزاع السياسي • بل ان « ليبنيز » ليستخدم هذا التصور كطريقة لتعريف الوجود • فهو يقول: «الموجود يمكن تعريفه

بأنه ذلك الذى ينسجم مع أشياء أكثر من الأشياء التى ينسجم معها أى شىء غير منسجم مع ذاته » • ومعنى هذا أن نقول : اذا كان أ غير منسجم مع ب ، بينما أ منسجم مع ج ، د ، هـ ، ولكن ب ينسجم فقط مع و ، ز . اذن أ وليس ب ، يوجد بالتعريف • « فالموجود » على حد قوله : « هو الكائن الذى ينسجم مع معظم الأشياء » •

فى هذا الوصف ليس هنالك اشارة الى الله ، وفيما يظهر ليس هنالك فعل للخلق • بل وليس هنالك حاجة لأى شىء اللهم الا المنطق المحض ، لتحديد ما يوجد • فمسألة ما اذا كان أ و ب ممكنتى الوجود معا ، هى عند ليبنيز ، مسألة منطقية ، أعنى : هل وجود أ و ب معا ينطوى على تناقض ؟ ينجم عن ذلك أنه فى النظرية ، يمكن للمنطق أن يحسم المسألة ببيان أى مجموعة من الأشياء ممكنة الوجود معا أوسع ، وبالتالى فهذه المجموعة توجد ؟

ومع ذلك فربما لم يقصد « ليبنيز » على الحقيقة أن يكون ما ذكره آنفا تعريفا للوجود • فاذا كان مجرد معيار فيمكن التوفيق بينه وبين آرائه الشائعة بواسطة ما يطلق عليه « الكمال الميتافيزيقى » • والكمال الميتافيزيقى ، كما يستخدم هو الحد ، يبدو أنه يعنى كمية الوجود • فهو ، كما يقول ، « لا شىء الا مقدار الواقع الايجابى مفهوما فهما دقيقا » • وهو دائما يستخدم الحجة القائلة بأن الله خلق قدر ما فى الامكان • فهذا أحد أسبابه لرفض الفراغ • فثمة اعتقاد عام (لم أفهمه بالمرة) مفاده أنه من الأفضل أن نوجد من ألا نوجد • وعلى هذا الأساس ينصح الأطفال أن يكونوا أوفياء لآبائهم وأمهاتهم • وقد أخذ « ليبنيز » بوضوح بهذا الرأى ، واعتقد أن جزءا من خيرية الله أن يخلق عالما تاما بقدر الامكان • وقد يتبع هذا أن العالم الراهن يتألف من أوسع مجموعة من مجموعات الممكنة الوجود معا • ولا يزال صحيحا أن المنطق بين يدى منطقى قادر بدرجة كافية يمكنه وحده أن يقرر ما اذا كان جوهر ممكن معطى يوجد أو لا يوجد •

ان « ليبنيز » ، فى تفكيره الخاص أفضـل نموذج لفيلسوف يستخدم المنطق كمفتاح للميتافيزيقا • وهذا النمط من الفلسفة بدأ مع « بارمنيدس » وتحقق على مدى أبعد فى استخدام « أفلاطون » لنظرية الأفكار ليبرهن على قضايا عديدة على مستوى منطقى عال • وينتمى « سبينوزا » الى نفس النمط وكذلك « هيجل » • ولكن لا أحد من هؤلاء واضح وحاسم وضوح وحسم « ليبنيز » فى اجرائه استدلالات من تركيب القضايا الى العالم الواقعى • وهذا النوع من البناء الجدلى هان شأنه بفضل نمو النزعة التجريبية • والتساؤل عما اذا كان ثمة استدلالات صحيحة تكون ممكنة من اللغة الى حقائق غير لغوية ، هو تساؤل لم أعبأ بالجزم فيه برأى • بيد أنه من اليقينى أن الاستدلالات التى نجدها عند « ليبنيز » وغيره من الفلاسفة أصحاب المذاهب الأولية à priori ليست صحيحة ، لأنها جميعها ناشئة عن منطق ناقص • فمنطق الموضوع والمحمول الذى اعتبره كل أولئك الفلاسفة فى الماضى أمرا مفروغا منه اما أن يغفل العلاقات كلها ، أو ينتج حججا مغلوطة ليبرهن على أن العلاقات غير واقعية • و « ليبنيز » مذنب فى كونه وقع فى تضارب خاص حين جمع بين منطق الموضوع والمحمول والتعددية ، ذلك لأن القضية « هنالك جواهر فردة عديدة » ليست من شكل الموضوع والمحمول • ففيلسوف يعتقد فى أن جميع القضايا يجب أن تكون على هذا الشكل ، يجب ، لكى يكون متسقا مع نفسه ، أن يكون واحديا ، مثل « سبينوزا » • وقد رفض «ليبنيز» الواحدية على نطاق واسع لاهتمامه بالديناميات ، ولحجته القائلة بأن الامتداد ينطوى على التكرار ، ومن ثم لا يمكن أن يكون صفة لجوهر مفرد •

و « ليبنيز » كاتب ممل ، وتأثيره على الفلسفة الألمانية أنه جعلها متحذلقة جافة • وقد ترك تلميذه « وولف » ، الذى سيطر على الجامعات

الألمـانية حتى نشر كتـاب « كانط » ، « نقد العقل الخـالص » Critique of Pure Reason ، أقول ترك جانبـا أكثر ما كان مشـوقا عند « ليبنيز » ، وقدم طريقة مهنية جافة فى التفكير • وخارج ألمانيا ، كان لفلسفة « ليبنيز » نفوذ ضئيل ، فقد ساد معاصره « لوك » الفلسفة الانجليزية ، بينما استمر « ديكارت » يحكم فرنسا الى أن أسقطه « فولتير » ، الذى جعل المذهب الانجليزى التجريبى مذهب العصر •

وأيا ما كان ، « فليبنيز » يظل رجلا عظيما ، وعظمته أكثر ظهورا الآن مما كانت فى أى وقت مضى • وبصرف النظر عن بروزه كرياضى وكمبتكر للحساب اللامتناهى ، كان رائدا فى المنطق الرياضى ، الذى أدرك أهميته حين لم يدرك ذلك أحد غيره • وفروضه الفلسفية وان تكن خيالية بعيدة عن الواقع ، فهى غاية فى الوضوح ، وقادرة على التعبير الدقيق • وحتى جواهر الفردة ما زال يمكن أن تكون مفيـدة كملهمة لطرائق ممكنة للنظر الى الادراك ، وان كان لا يمكن اعتبارها بلا نوافذ • وما أراه ، من جانبى ، أفضل ما فى نظريته عن الجواهر الفردة ، هو نوعا المـكان عنده ، أحدهما ذاتى ، فى ادراكات كـل جوهر ، والآخر موضوعى ، يتألف من تجمع وجهات نظر جواهر فردة عديدة • وهذا فيما أعتقد ، ما برح نافعا فى ربط الادراك الحسى بالفيزياء •

الليبرالية الفلسفية

ونشأة الليبرالية فى السياسة وفى الفلسفة ، تزودنا بخامة لدراسة مسألة غاية فى العموم والأهمية ، أعنى بها : ماذا كان تأثير الملابسات السـياسية والاجتماعية على أفـكار المفـكرين البارزين والمبدعين؟ وبالعكس ، ماذا كان تأثير هؤلاء الرجال على التطورات السياسية والاجتماعية التالية لهم ؟

وثمة غلطتان متعارضتان ، شائعتان كلتاهما ، ينبغى أن نأخذ حذرنا قبلهما . فمن جانب ، فالرجال الذين هم أكثر الفا للكتب منهم للأعمال، خليقون أن يبالغوا فى تقدير تأثير الفلاسفة . فحين يرون حزبا سياسيا

ما يعلن أنه قد ألهم بتعاليم هذا المفكر أو ذاك ، فانهم يظنون أن أفعاله يمكن أن تنسب الى هذا المفكر أو ذاك ، بينما ، وليس هذا قليل الحدوث ، يهلل للفيلسوف فقط لأنه يحبذ ما يميل الى فعله الحزب في أية حالة • وكتاب الكتب حتى الى عهد قريب ، يكادون كلهم أن يبالغوا في تأثيرات أسلافهم من أهل صناعتهم • ولكن على العكس من هذا ، ثمة غلطة جديدة نشأت كرد فعل ضد الغلطة القديمة ، وتتمثل هذه الغلطة الجديدة في اعتبار أصحاب النظريات كنتاجات سلبية الى حد ما ، لظروفهم ، ولا يكاد يكون لهم نفوذ بالمرة على مجرى الأحداث • فالأفكار ، تبعا لهذه النظرة ، هي الزبد على سطح تيارات عميقة ، تحددها علل مادية وتقنية : فالتغيرات الاجتماعية لا تنجم عن الفكر ، كما أن تدفق النهر لا ينجم عن فقاعات الزبد التي تكشف اتجاه التدفق للناظر • ومن جانبي ، فأنا أعتقد أن الحقيقة تقع بين هذين الطرفين • فبين الأفكار والحياة العملية ، كما هو الشأن في كل مكان، ثمة تفاعل متبادل • والتساؤل عما هو علة وعما هو معلول تساؤل غير ذي جدوى شأنه شأن مشكلة الدجاجة والبيضة • وسوف لا أضيع الوقت في مناقشة هذه المسألة في التجريد ، وانما سأنظر نظرة تاريخية في حالة واحدة هامة من حالات المسألة العامة ، أعني بها تطور الليبرالية وفروعها منذ نهاية القرن السابع عشر الى أيامنا •

وكانت الليبرالية المبكرة نتاجا لانجلترا وهولندا ، وكان لها خصائص معينة تتميز بها تميزا جيدا • وكانت تقف مناضلة من أجل التسامح الديني • وكانت ليبرالية بروتستانتية ، ولكن من النوع المتحرر أكثر منها من النوع المتعصب ، وكانت تعتبر حروب الدين حروبا سخيفة • وكانت تقدر التجارة والصناعة ، وتحبذ نشأة طبقة وسطى بدلا من تحبيذها للملكية والأرستقراطية ، وكانت تكن احتراما كبيرا لحقوق الملكية ، وبخاصة اذا كانت هذه الملكية قد جمعت بكد

مالك فرد • ومع أن مبدأ الوراثة لم يكن مرفوضا الا أنه كان مقيدا في دائرة أشد احكاما من التي كان فيها من قبل • وقد رفض بوجه خاص الحق الالهي للملوك في صالح الرأي القائل بأن لكل جماعة حقا أوليا على أية حال في اختيار شكل حكومتها • وقد كان ميل الليبرالية المبكرة متجها ضمنا نحو ديمقراطية تلطفها حقوق الملكية • وكان ثمة اعتقاد — ليس صريحا تماما في البداية — بأن كل الناس يولدون متساوين ، وأن انعدام المساواة بينهم الذي يعقب ذلك ينتج عن الظروف • وقد أفضى هذا الى تأكيد عظيم على أهمية التربية كمقابلة للخصائص الفطرية • وكان ثمة تحامل على الحكومة ، لأن الحكومات كانت تقريبا في كل مكان في أيدي الملوك أو الأرستقراطيين الذين كان يندر أن يفهموا حاجات التجار أو يحترموها • بيد أن هذا التحامل قد كبح جماحه الأمل بأن فهما واحتراما ضروريين قد يكتسبان قبل مضي زمن طويل •

وكانت الليبرالية المبكرة متفائلة ، فعالة ، وفلسفية ، لأنها كانت تمثل القوى النامية التي بدت قمينة بأن تغدو منتصرة بدون صعوبة كبيرة ، وأن تجلب بانتصارها منافع عظيمة للجنس البشري • وكانت معارضة لكل شيء ينتمي للعصور الوسطى ، في الفلسفة وفي السياسة معا ، ذلك لأن النظريات الوسيطة استخدمت لاقرار سلطات الكنيسة والملك ، لتبرير الاضطهاد ، ولتعويق نشأة العلم ، ولكنها كانت معارضة بالمثل لوجوه التعصب التي كانت حديثة آنذاك عند الكالفينيين والقائلين بتجديد العماد • وكانت تروم أن تضع نهاية للنزاع السياسي واللاهوتي ، لكي تحرر الأنشطة للمشروعات المثيرة في التجارة والعلم ، مثل شركة شرق الهند ، ومصرف انجلترا ، ونظرية الجاذبية ، واكتشاف دورة الدم • وفي كل مكان كان التعصب الأعمى في العالم الغربي يخلي مكانه للاستنارة ، وانتهى الخوف من القوة الاسبانية ، وكانت كل الطبقات بتزايد رخاؤها ، وبدت أعلى الآمال يضمنها أشد الأحكام

اتزانا . ولم يحدث لمئات السنين ما يعتم هذه الآمال . ثم ولدت هذه الآمال فى النهاية ، الثورة الفرنسية التى أفضت مباشرة الى نابليون ومن ثم الى الحلف المقدس Holy Alliance . وبعد هذه الأحداث ، كان على الليبرالية أن تدور دورتها الثانية قبل أن تغدو نزعة التفاؤل المتجددة فى القرن التاسع عشر ، ممكنة .

وقبل أن نتناول أى تفصيلية ، سيكون من الأفضل النظر فى النمط العام للحركات الليبرالية منذ القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر . وهذا النمط بسيط فى البداية ، ولكنه يغدو بالتدريج أكثر فأكثر تعقيدا . والطابع المميز للحركة كلها هو ، بمعنى واسع بعض السعة ، النزعة الفردية . بيد أن هذا مصطلح مبهم حتى يعرف تعريفا أوضح . ففلاسفة اليونان منذ أرسطو ، لم يكونوا فرديين بالمعنى الذى أبغى أن أستخدم فيه الكلمة . فقد نظروا فى الانسان كعضو بصفة جوهرية فى جماعة . فمثلا جمهورية أفلاطون ، ينصب اهتمامها على تعريف الجماعة الصالحة لا الفرد الصالح . وبفقدان الحرية السياسية منذ عهد الاسكندر والى ما بعده ، تطورت النزعة الفردية ، وكان يمثلها الكلبيون والرواقيون . وتبعا للفلسفة الرواقية يمكن للانسان أن يحيا حياة صالحة مهما تكن الظروف الاجتماعية . وكانت تلك أيضا نظرة المسيحية ، وخاصة قبل أن تظفر بالهيمنة على الدولة . ولكن فى العصور الوسطى بينما حفظ المتصوفة الحياة للاتجاهات الفردية الأصلية فى الأخلاق المسيحية ، ساد نظرة معظم الناس ، بما فيهم غالبية الفلاسفة ، تركيب راسخ من العقيدة ، والقانون ، والعرف جعل معتقدات الناس النظرية وأخلاقيتهم العملية تهيمن عليها مؤسسة اجتماعية ، أعنى بها الكنيسة الكاثوليكية . فما كان صحيحا وما كان خيرا ، كان لابد أن يؤكده ، لا الفكر الفردى المنعزل ، بل الحكمة الجماعية للمجالس .

وأول نقض هام لهذا النسق أقدمت عليه البروتستانتية ، التى جزمت بأن المجالس العامة قد تخطىء • فتحديد الحقيقة لم يعد على ذلك مهمة اجتماعية بل مهمة فردية • وما دام أفراد مختلفون وصلوا الى نتائج مختلفة ، فالنتيجة نزاع ، ولم تعد القرارات تلتمس عند جمعيات الأساقفة ، بل فى ساحة المعركة • وما دام لم يكن فى وسع أحد الفريقين أن يمحو الفريق الآخر ، فقد غدا واضحا ، فى النهاية ، أن من الواجب ايجاد طريقة للتوفيق بين النزعة الفردية العقلية والأخلاقية وبين الحياة الاجتماعية المنتظمة • وقد كانت هذه احدى المشكلات الرئيسية التى حاولت الليبرالية المبكرة أن تحلها •

وفى غضون ذلك نفذت الليبرالية الى الفلسفة • فقد جعل يقين « ديكارت » الأساسى ، « أنا أفكر ، واذن فأنا موجود » ، أساس المعرفة مختلفا عند كل شخص ، ما دامت نقطة البداية عند كل شخص هى وجوده الخاص ، لا وجود الأفراد الآخرين أو الجماعة • ويتجه تأكيده على التعويل على الوضوح والتميز نفس الاتجاه ، ما دمنا نظن أننا بالاستبطان نكتشف ما اذا كانت أفكارنا واضحة ومتميزة • ومعظم الفلسفة منذ « ديكارت » كان لها هذا الجانب الفردى عقلا بدرجة أكبر أو أقل •

ومع ذلك ، فهناك أشكال متعددة لهذا الموقف العام ، لها ، عمليا، نتائج مختلفة غاية الاختلاف • وربما كان فى نظرة المكتشف العلمى النموذجى أصغر قدر من النزعة الفردية• فعندما يصل الى نظرية جديدة، فانه يفعل ذلك فقط لأنها تبدو له صحيحة • فهو لا ينحنى لسلطة ، اذ ، لو فعل ، لاستمر فى تقبل نظريات أسلافه • وفى نفس الوقت فهو يهفو الى قوانين الحقيقة المتقبلة عموما ، ويأمل أن يقنع الآخرين، لا بسلطته ، بل بالحجج المقنعة لهم كأفراد • وفى العلم أى تضارب بين الفرد وبين المجتمع هو تضارب عابر ، ما دام رجال العلم اذا تحدثنا بوضـــوح ، يتقبلون كلهم نفس المعـــايير العقلية ، ومن ثم فالجدال

والاستقصاء يفضيان عادة الى الاتفاق فى النهاية • ومع ذلك ، فهذا تطور حديث • فعلى أيام « جاليليو » ؛ كانت سلطة « أرسطو » والكنيسة ما برحت تعتبر ، على الأقل ، مفحمة افحام شهادة الحواس• وهذا يظهر كيف أن عنصر الفردية فى المنهج العلمى ، وان لم يكن بارزا ، فهو مع ذلك ، جوهرى •

لقد كانت الليبرالية المبكرة فردية فى الأمور العقلية ، وكذلك فى الاقتصاد ، ولكنها لم تكن تفرض ذاتها فى الجانب الانفعالى والأخلاقى• هذا الشكل من الليبرالية ساد انجلترا فى القرن الثامن عشر ، وسيطر على مؤسسى الدستور الأمريكى ، وعلى الموسوعيين الفرنسيين • فأثناء الثورة الفرنسية ، كان يمثل الليبرالية الأحزاب الأكثر اعتدالا ، بما فيها الجيروند Girondins • ولكن بتصفيتها اختفت ، لجيل ، من السياسة الفرنسية • وفى انجلترا بعد الحروب النابليونية ، غدت الليبرالية ذات نفوذ من جديد مع نشأة البنتاميين ومدرسة «مانشستر» • وكان أعظم نجاح لها فى أمريكا، حيث ظلت ، دون أن يعوقها الاقطاع ولا دولة الكنيسة ، سائدة من سنة ١٧٧٦ حتى أيامنا ، أو على أية حال . حتى سنة ١٩٣٣ •

وثمة حركة جديدة تطورت تدريجيا فيما هو نقيض الليبرالية ، تبدأ مع « روسو » وتكتسب قوة من الحركة الرومانسية ومن مبدأ القومية • وفى هذه الحركة امتدت الليبرالية من الصعيد العقلى الى صعيد الانفعالات والعواطف ، وأصبحت الوجوه الفوضوية لليبرالية وجوها صريحة وواضحة • ونموذج هذه الفلسفة ، عبادة البطل كما طورها «كارليل» و «نيتشه» • وقد اجتمعت فيها عناصر متعددة ، فكان هنالك كره النزعة الصناعية الأولى ، ومقت القبح الذى ينجم عنها ، والاشمئزاز من شرورها • وكان ثمة حنين الى العصور الوسطى التى أحيطت بهالة مثالية بسبب مقت العالم الحديث • وكانت هنالك

محاولة للجمع بين الاشادة بامتيازات الكنيسة والارستقراطية الخانية، وبين الدفاع عن الاجراء ضد استبداد أصحاب المصانع • وكان ثمة تأكيد متحمس لحق الثورة باسم النزعة القومية ، ولروعة الحرب دفاعا عن « الحرية » • وكان «بايرون» شاعر هذه الحركة ، وكان «فيشته» و « كارليل » و « نيتشه » فلاسفتها •

ولكن ما دمنا لا نستطيع جميعا أن تكون لنا سيرة القادة الأبطال، ولا نستطيع أن نجعل ارادتنا الفردية تسود ، فان هذه الفلسفة مثل جميع أشكال النزعة الفوضوية الأخرى ، تقود لامحالة ، حين اختيارها، الى الحكومة المستبدة لأنجح « بطل » • وحين يرسخ استبداده يقضى فى الآخرين على أخلاق فرض الذات ، التى ارتفع بها الى السلطة • هذه النظرية الشاملة للحياة ، هى من ثم ، تدحض ذاتها ، بمعنى أن اختيـارها فى العمل يؤدى الى تحقيق شيء مختلف تمـاما : دولة ديكتاتورية يكظم فيها الفرد كظما صارما •

ولا زالت هنالك فلسـفة أخرى ، هى فى الصـميم ، فرع من الليبرالية ، أعنى بها فلسفة « ماركس » • وسأنظر فيها فيما بعد ، على أن يحفظ منذ الآن فى الذهن •

وأول قضية شاملة فى الفلسفة الليبرالية نجدها عند « لوك » ، وهو أشد الفلاسفة المحدثين نفوذا وان لم يكن أعمقهم على الاطلاق • ففى انجلترا كانت آراؤه فى تناغم تام مع آراء أذكى الناس ، بحيث يصعب تتبع نفوذها اللهم الا فى الفلسفة النظرية • وفى فرنسا ، من جانب آخر ، حيث أفضت الى معارضة النظام القائم فى العمل والنزعة الديكارتية الغالبة فى النظر ، كان لها بوضوح أثر ملحوظ فى تشكيل مجرى الأحداث • وهذا مثل لمبدأ عام : ففلسفة تنمو فى قطر متقدم سياسيا واقتصاديا ، لا تعدو فى مسقط رأسها أن تكون مجرد توضيح وتنسيق للرأى السائد ، قد تغذو فى مكان آخر مصدرا لحماسة ثورية،

وفى النهاية لثورة فعلية • ان القواعد التى تنظم سياسة الأقطار المتقدمة تغدو معروفة للأقطار الأقل تقدما من خلال أصحاب النظريات بصفة أساسية • وفى البلاد المتقدمة يلهم العمل النظر ، وفى غيرها يلهم النظر العمل • هذا الفارق هو أحد الأسباب لكون الأفكار المنقولة نادرا ما تنجح بالقدر الذى تنجح به فى تربتها الأصلية •

وقبل أن ننظر فى فلسفة « لوك » ، لنستعرض بعض ظروف القرن السابع عشر فى انجلترا ، التى كانت مؤثرة فى تشكيل آرائه•

فالصراع بين الملك والبرلمان زود الانجليز ، على نحو حاسم ، بحب التسوية والاعتدال ، والخوف من دفع أية نظرية الى نتيجتها المنطقية ؛ وهذا ما أصبح سائدا بينهم الى الزمن الحاضر • والمبادىء التى من أجلها كافح « البرلمان الطويل » كان لها ، فى البداية ، الدعم من أغلبية كبيرة • فقد راموا الغاء حق الملك فى منح احتكارات التجارة، وجعله يقر بحق البرلمان وحده فقط فى فرض الضرائب • وقد رغبوا فى حرية كنيسة انجلترا فى الآراء والممارسات التى كان يضطهدها رئيس الأساقفة « لود » • وقد تمسكوا بضرورة أن يجتمع البرلمان فى فترات محددة ، ولا ينبغى استدعاؤه فقط فى مناسبات نادرة حين يجد الملك أن اشتراكه لاغنىعنه • وقد احتجوا على الاعتقال العسفى، وعلى خضوع القضاة للرغبات الملكية • ولكن كثيرا من أعضاء البرلمان، بينما كانوا متأهبين لاثارة الناس من أجل هذه الأهداف ، لم يكونوا مهيئين لشن الحرب على الملك ، اذ بدا لهم ذلك فعلا من أفعال الخيانة والعقوق • وحين نشبت الحرب بالفعل ، كان تقسيم القوى أقرب أن يكون متساويا •

وسار التطور السياسى منذ اندلاع الحرب الأهلية حتى تنصيب « كرومويل » لوردا حاميا ، فى المجرى الذى أصبح الآن مألوفا ولكنه كان اذ ذاك غير مسبوق • وكان البرلمان يتألف من حزبين ،

المشيخيين ، والمستقلين ، فالمشيخيون كانوا يرغبون فى الاحتفاظ بدولة الكنيسة، على أن يلغوا الأساقفة، وكان المستقلون يتفقون معهم بصدد الأساقفة ، ولكنهم كانوا يتمسكون بأن كل جماعة ينبغى أن تكون حرة فى اختيار لاهوتها الخاص بها ، دون تدخل أية حكومة مركزية كنسية. وكان المشيخيون ، فى الأساس ، من طبقة أعلى من طبقة المستقلين ، وكانت آراؤهم السياسية أكثر اعتدالا . وقد رغبوا فى عقد الاتفاق مع الملك بمجرد ما جعلته الهزيمة أكثر استرضاء . ومع ذلك فقد جعلت سياستهم مستحيلة للابستين : أولا ، أن الملك وقف موقف تصلب الى حد التضحية بنفسه بصدد الأساقفة ، وثانيا ، ثبت أن هزيمة الملك أمر صعب التحقيق ، وقد أنجزها فقط جيش « كرومويل » جديد الطراز ، الذى كان يتألف من المستقلين . وبالتالى فحين قضى على مقاومة الملك العسكرية ، لم يكن فى الوسع استمالته لعقد معاهدة ؛ وقد فقد المشيخيون تفوق القوة العسكرية بين الجيوش البرلمانية . وقد ألقى الدفاع عن الديمقراطية بالسلطة بين أيدى الأقلية ، وقد استخدمت سلطتها ضاربة عرض الحائط بالديمقراطية وبالحكومة البرلمانية . وحين حاول الملك « شارل الأول » أن يعتقل الأعضاء الخمسة ، كانت هنالك صيحة احتجاج من الجميع وجعله فشله مضحكة . ولكن « كرومويل » لم يواجه مشكلات كهذه . فبتطهير المغرور ، طرد حوالى مائة من الأعضاء المشيخيين ، وحصل لفترة على أغلبية راضخة . وحين قرر فى النهاية أن يفض البرلمان كله ، « لم ينبح كلب » ــ لقد جعلت الحرب القوة العسكرية فقط هى التى تبدو هامة ، وولدت ازدراء للأشكال الدستورية . وبقية حياة « كرومويل » ، كانت حكومة انجلترا حكومة استبدادية ، تكرهها أغلبية متزايدة من أبناء الأمة ، ولكن كان من المستحيل التخلص منها مادام أنصارها فقط هم المسلحون .

وقد صمم « شارل الثانى » ، بعد اختبائه بين أشجار البلوط وبعد أن عاش كلاجىء فى هولندا ، أقول صمم بعد عودة الملكية ألا يمضى فى رحلاته • وقد فرض هذا بعض الاعتدال • فلم يطالب بأية سلطة لفرض ضرائب لا يقرها البرلمان • ووافق على قانون صون الجسد Habeas Corpus Act الذى حرم التاج من سلطة الاعتقال العسفى • وكان فى وسعه عند الاقتضاء أن يهزأ بالسلطة المالية للبرلمان بواسطة الاعانات المالية من « لويس الرابع عشر » ، ولكنه كان فى الأساس ملكا دستوريا • ومعظم القيود على السلطة الملكية التى رغب فيها فى الأصل معارضو « شارل الأول » سلم بها عودة الملكية ، واحترمها «شارل الثانى» لأنها أظهرت أن الملوك يمكن أن يعانوا من رعاياهم •

وقد كان « جيمس الثانى » على خلاف أخيه ، مجردا تماما من اللطف والحيلة • وبكاثوليكيته المتعصبة وحد ضده الأنجليكان والمنشقين ، رغم محاولاته مراضاة الأخيرين بمنحهم التسامح متحديا البرلمان • وقد لعبت السياسة الخارجية أيضا دورا • فأسرة استيوارت لكى تتجنب الضرائب التى يتطلبها زمن الحرب ، وتجعلهم يعتمدون على البرلمان ، اتبعت سياسة خضوع ، أولا لاسبانيا ثم لفرنسا • وسلطة فرنسا المتزايدة أثارت العداء الانجليزى الثابت للدولة القائدة فى القارة ، والغاء مرسوم « نانت » Edict of Nantes جعل الشعور البروتستانتى شعورا مريرا ضد « لويس الرابع عشر » • وفى النهاية كان كل شخص فى انجلترا تقريبا يرغب فى التخلص من « جيمس » • ولكن كل شخص تقريبا كان مصمما أيضا على تجنب العودة الى أيام الحرب الأهلية وديكتاتورية « كرومويل » • وما دام لم تكن هناك طريقة دستورية للتخلص من « جيمس » ، فيجب أن تكون هناك ثورة، ولكن يجب أن تنتهى بسرعة ، حتى لا تتيح أية فرصة للقوى المزقة • ويجب ضمان حقوق البرلمان على نحو حاسم • فيجب على الملك أن يذهب ، ولكن يجب الاحتفاظ بالملكية ، ومع ذلك ينبغى ألا تكون

ملكية ذات حق الهى ، وانما ملكية تعتمد على الاقرار التشريعى ، وبالتالى على البرلمان • فبالجمع بين الارستقراطية والتجارة العظيمة ، أنجز هذا كله في لحظة ، دون ضرورة اطلاق طلقة رصاص واحدة • فالتسوية والاعتدال نجحا ، بعد محاولة كل شكل من أشكال التصلب محاولة باءت بالفشل •

ولما كان الملك الجديد أيرلنديا ، فقد جلب معه الحكمة التجارية واللاهوتية التى اشتهرت بها بلاده • فأنشىء بنك انجلترا ، واستخدم الدين القومى فى استثمار مضمون ، ولم يعد متعرضا للامتناع عن سداده رضوخا لنزوة الملك • وقانون التسامح ، بينما ترك الكاثوليك والمنشقين يتعرضون للانهاك من وجوه عديدة ، وضع حدا للاضطهاد القائم • وأصبحت السياسة الخارجية سياسة مضادة لفرنسا بتصميم ، وظلت على هذا النحو ، مع فترات قصيرة لم تكن فيها كذلك ، حتى هزيمة « نابليون » •

نظرية "لوك" فى المعرفة

« جـــون لوك » John Locke (١٦٣٢ ـــ ١٧٠٤) هو رسول ثورة ١٦٨٨ ، وهى أشد جميع الثورات اعتدالا وأكثرها نجاحا • وكانت أهدافها متواضعة، بل لقد تحققت تماما، وحتى الآن لم تكن ثمة ضرورة لقيام ثورة بعد ذلك فى انجلترا • و « لوك » يجسد باخلاص روحها ، ومعظم أعماله ظهرت فى غضون سنوات قليلة بعيد سنة ١٦٨٨ • ومؤلفه الرئيسى فى الفلسفة النظرية « مبحث فى الفهم الانسانى » أنجز سنة ١٦٨٧ ، ونشر فى سنة ١٦٩٠ • ورسالته الأولى عن التسامح نشرت أصلا باللاتينية سنة ١٦٨٩ فى هولندا ، وهى القطر الذى وجد «لوك» من التبصر أن ينزوى فيه سنة ١٦٨٣ • وثمة رسالتان عن التسامح

بالاضافة الى الرسالة الأولى نشرتا سنتى ١٦٩٠ و ١٦٩٢ • وبحثاه عن الحكومة رخص بطبعهما سنة ١٦٨٩ ، ونشرا بعد ذلك بقليل • وكتابه عن « التربية » نشر سنة ١٦٩٣ • ومع أن حياته كانت طويلة فان كل كتاباته ذات النفوذ تنحصر فى سنوات قليلة من ١٦٨٧ الى ١٦٩٣ • والثورات الناجحة تحفز أولئك الذين يعتقدون فيها •

وكان والد « لوك » بيوريتانيا ، حارب فى صف البرلمان • وفى عهد « كروموبل » حين كان « لوك » بأكسفورد ، كانت الجامعة لاتزال مدرسية فى فلسفتها • وكان « لوك » يكره المدرسية ونزعة التعصب عند المستقلين • وكان متأثرا تأثرا كبيرا بديكارت • وقد أصبح طبيبا ، وكان يرعاه « لورد شافتسبرى » Lord Shaftesbury, of Dryden's «Achitophel» • وحين سقط « شافتسبرى » سنة ١٦٨٣ ؛ هرب «لوك» معه الى هولندا ، وبقى هنالك حتى الثورة • وبعد الثورة ، كرس حياته للعمل الأدبى وللمجالات العديدة التى أثارتها كتبه ، باستثناء سنوات قليلة عمل فى أثنائها فى غرفة التجارة •

والسنوات قبل الثورة ، حين لم يكن فى وسع « لوك » دون مجازفة خطيرة ، أن يشترك ، نظريا أو عمليا ، فى السياسة الانجليزية ، أنفقها فى تأليف مبحثه فى الفهم الانسانى • وهذا هو أهم كتبه ، والذى عليه انبنت شهرته أوثق بناء : بيد أن نفوذه على الفلسفة السياسية كان من العظم والدوام بحيث يجب أن يعامل كمؤسس لليبرالية الفلسفية بقدر ما هو مؤسس للتجريبية فى نظرية المعرفة •

و « لوك » هو أكثر الفلاسفة حظا • فقد أكمل عمله فى الفلسفة النظرية فى ذات اللحظة التى سقطت فيها حكومة بلاده فى أيدى رجال يشاركونه آراءه السياسية • والآراء التى بشر بها، فى النظر والعمل معا، أخذ بها لسنوات عديدة بعد ذلك ، أشد رجال السياسة والفلاسفة قوة ونفوذا • ونظرياته السياسية ، مع التطورات التى جرت عليها بفضل « مونتسكيو » هى جزء لا يتجزأ من الدستور الأمريكى ، ويسترشد

بها حيث كان نزاع بين الرئيس والكونجرس • وقد تأسس الدستور الانجليزى على نظرياته حتى لحوالى خمسين سنة خلت ، وكذلك كان الدستور الذى اختاره الفرنسيون سنة ١٨٧١ •

ونفوذه فى فرنسا فى القرن الثامن عشر ، وكان نفوذا ضخما ، يرجع الفضل فيه الى « فولتير » ، الذى أنفق كشاب بعض الوقت فى انجلترا : وترجم لأبناء وطنه الأفكار الانجليزية فى «الرسائل الفلسفية» Lettres Philosophiques • وقد جاء فى أعقابه الفلاسفة والمصلحون المعتدلون • بينما جاء الثوريون المتطرفون فى أعقاب « روسو » • وأنصار « لوك » الفرنسيون اعتقدوا ، عن صواب أو عن خطأ ، بأن ثمة ارتباطا وثيقا بين نظريته فى المعرفة وبين فلسفته فى السياسة •

وهذا الارتباط أقل وضوحا فى انجلترا ، وبين أبرز اثنين من أتباعه ، كان « باركلى » ، غير مهم سياسيا ، بينما كان « هيوم » من التورى فقدم آراءه الرجعية فى كتابه « تاريخ انجلترا » • ولكن بعد زمن « كانط » حين بدأت المثالية الألمانية تؤثر فى الفكر الانجليزى ، بدأ الارتباط يحدث من جديد بين الفلسفة والسياسة : فكان الفلاسفة الذين اتبعوا الألمان محافظين، بينما البنتاميون الذين كانوا راديكاليين، اتبعوا تقليد « لوك » • ومع ذلك ، فالارتباط لم يكن ثابتا ، «فجرين» T.H. Green، مثلا ، كان ليبراليا ولكنه كان مثاليا •

ولم تكن آراء « لوك » الصحيحة فقط مفيدة فى الناحية العملية ، بل حتى أخطاؤه أيضا • لنأخذ ، مثلا ، نظريته عن الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية • فالكيفيات الأولى تعرف بكونها تلك التى لا تنفصل عن الجسم ، وهى الصلابة ، والامتداد ، والشكل ، والحركة أو السكون ، والعدد • والكيفيات الثانية هى كل الباقية : اللون، والأصوات ، والروائح الخ ••• وهو يأخذ بأن الكيفيات الأولى ،

تكون بالفعل فى الأجسام • والكيفيات الثانية ، على العكس ، تكون فقط فى المدرك • فبدون العين لن تكون ألوان ، وبدون الأذن لا تكون أصوات ، وهكذا • وثمة أسس جيدة لوجهة نظر « لوك » فى الكيفيات الثانوية ــ اليرقان ، المشاهد الزرقاء ، الخ • ولكن «باركلى» بين أن نفس الحجج تنطبق على الكيفيات الأولى • ومنذ « باركلى » أصبحت الثنائية فى هذه النقطة شيئا عتيقا فلسفيا • وأيا ما كان ، فقد سادت الثنائية الفيزياء العملية حتى نشأة النظرية الكميـــة Quantum Theory فى أيامنا هذه • فلم يكن علماء الطبيعة يفترضونها صراحة أو ضمنا، فقط ، بل أثبتت أيضا أنها مثمرة كمصدر لكثير من الاكتشافات بالغة الأهمية • والنظرية القائلة بأن العالم المادى يتألف فقط من مادة فى حركة ، كانت أساس النظريات المتقبلة عن الصـــوت ، والحرارة ، والضوء ، والكهرباء • وقد كانت النظرية مفيدة ، عمليا ، مهما يكن فيها من خطأ نظريا • وهذا ما يميز نظريات « لوك » •

وفلسفة « لوك » ، كما تظهر فى « المبحث » ، لها فى كل مكان بعض المناقب وبعض المثالب • وكانت مناقبها ومثالبها معـــا مفيدة : فمثالبها مثالب فقط من قاعدة نظرية • فهو حسى دائما ، وهو مستعد دائما للتضحية بالمنطق بدلا من أن يعدو متناقضا • وهو يعلن مبادىء عامة ، وهى مبادىء ، كما لا يشق على القارىء أن يدرك ذلك ، قمينة أن تقودنا الى نتائج غريبة • ولكن حيثما توشك النتائج الغريبة أن تظهر ، يمتنع « لوك » بلطف عن أن يسوقها • وهذا يثير المنطقى، وللرجل العملى دليل على الحكم السليم • فما دام العالم هو ما هوعليه فمن الواضح أن الاستدلال الصحيح من مبادىء سليمة لا يمكن أن يؤدى الى الخطأ • بيد أن مبدأ قد يوشك أن يكون صادقا بحيث يستحق الاحترام النظرى ، ومع ذلك يمكن أن يؤدى الى نتائج عملية نشعر بأنها متناقضة • هنالك من ثم تبرير للادراك السليم فى الفلسفة، ولكن فقط من حيث كونه يظهر أن مبادئنا النظرية لا يمكن أن تكون

صحيحة تماما ما دامت نتائجها مدينة باحتكام الى ادراك سليم نشعر بأنه لا سبيل الى مقاومته. وقد يرد صاحب النظرية بأن الادراك السليم يتعرض للخطأ تعرض المنطق . ولكن هذا الرد ، وان كان قام به « باركلى » و « هيوم » ، قد يكون غريبا تماما على مزاج « لوك » العقلى .

وثمة خاصية مميزة للوك ، انحدرت منه الى الحركة الليبرالية بأسرها ، هى الافتقار الى الدجماطية . فبعض اليقينيات القليلة يأخذها عن أسلافه : وجودنا ، ووجود الله ، وصدق الرياضيات . ولكن حيثما اختلفت نظرياته مع نظريات سابقيه ، فمرجع ذلك الى أن من الشاق تأكيد الحقيقة ، وأن الرجل العاقل يسلم بآرائه مع قدر من الشك . هذا المزاج الذهنى يرتبط بوضوح بالتسامح الدينى ، بنجاح الديمقراطية البرلمانية ، بمبدأ الباب المفتوح فى الاقتصاد Laissez-faire

وبكل نسق القواعد الليبرالية . فمع أنه رجل متدين بعمق ، ومع كونه مؤمنا مخلصا بالمسيحية يتقبل الوحى كمصدر للمعرفة ، فهو رغم هذا يطوق تعاليم الوحى المعترف بها باجراءات عقلية واقية . ففى مناسبة يقول : « الشهادة العارية للوحى هى أعلى يقين » . ولكن فى مناسبة أخرى يقول : « يجب الحكم على الوحى بالعقل » . وعلى ذلك فالعقل يبقى فى النهاية الأعلى .

وفصله عن « الحماس » ينيرنا فى هذا الصدد . « فالحماس » لم يكن له اذ ذاك نفس المعنى الذى له الآن . فقد كان يعنى الاعتقاد فى الوحى الشخصى لزعيم دينى أو لاتباعه . وقد كان طابعا مميزا للفرق الدينية التى هزمت عند عودة الملكية . فحينما يكون تعدد لألوان من الوحى الشخصى ، كل منها لا يتسق مع الآخر ، فالحقيقة أو ما يعتبر كذلك تغدو شخصية خالصة ، وتفقد طابعها الاجتماعى . وحب الحقيقة الذى يعتبره « لوك » جوهريا ، شىء مختلف غاية الاختلاف عن حب

نظرية خاصة ما ، ينادى بها على أنها الحقيقة . فثمة علامة لا تخطىء على حب الحقيقة ، هى ، على حد قوله : « ألا نختص قضية بثقة أعظم من الثقة التى تكفلها الأدلة التى بنيت هى عليها » . وهو يقول ، ان التعجل بإملائها يظهر فشل حب الحقيقة . « فالحماس ، باهماله العقل ، يقيم الوحى بدونه . بينما هو بالفعل ينحى جانبا العقل والوحى معا ، ويستعيض عنهما بأوهام مخيلة الانسان التى لا أساس لها . » والناس الذين يعانون من الكآبة أو الوهم يرجح أن يكون لديهم « ارهاصات للاتصال بالألوهية » . « وعلى ذلك تكتسب الأفعال والآراء الشاذة الاقرار الالهى ، الذى يتملق « كسل الناس ، وجهلهم ، وغرورهم » . ويختتم الفصل بالقاعدة التى اقتبسها من قبل وهى : « يلزم أن يحكم العقل الوحى » .

ان ما يعنيه « لوك » « بالعقل » يلزم جمعه من كتابه بأسره . فهناك ، والحق ، فصل يسمى « عن العقل » ، ولكنه يهتم أساسا باثبات أن العقل لا يتألف من استدلال قياسى ، ويتلخص فى الجملة : «لم يكن الله مقترا على الناس بحيث جعلهم مجرد مخلوقات بساقين ، وترك لأرسطو أن يجعلهم عقلاء » . فالعقل ، كما يستخدم « لوك » الكلمة ، يتألف من جزئين : أولا ، بحث عما تكونه الأشياء التى نعرفها بيقين، ثانيا ، استقصاء فى القضايا التى من الحكمة أن تتقبلها فى العمل ، وان يكن لها فقط احتمال لا يقين يعززها . « ان أسس الاحتمال » على حد قوله « اثنتان : اتساق مع تجربتنا الخاصة بنا ، أو شهادة تجربة شخص آخر » . وهو يلاحظ ، أن ملك سيام كف عن الاعتقاد فيما حدثه به الأوروبيون حين أشاروا الى الثلج .

وفى فصله « عن درجات التصديق Of Degrees of Assent يقول ان درجة التصديق الذى نعطيه لأية قضية ينبغى أن يعتمد على أسس الاحتمال التى تدعمها . وبعد أن بين أننا يجب فى كثير من الأحيان أن نفعل ارتكانا الى احتمالات تفتقر الى اليقين ، يقول ان

الاستخدام الصائب لهذا الاعتبار : هو «الاحسان والصبر المتبادلان».
فما دام ، من ثم ، لا مفر للجزء الأكبر من الناس ، ان لم يكن كلهم ،
أن يكون لهم آراء عديدة ، دون أدلة يقينية ولا شك فيها على صدقها.
وثمة جهل وطيش أو حماقة تنسب بدرجة كبيرة الى رجال يتركــون
معتقداتهم السابقة ويتخلون عنها من أجل حجة لا يستطيعون أن يجيبوا
عليها فورا ويظهروا عدم كفايتها . لذلك ، فأنا أرى ، أنه ينبغى أن
يغدو جميع الناس محافظين على السلام ، وعلى الواجبــات المشتركة
للانسانية والصداقة رغم تعدد الآراء ، ما دمنا لا نستطيع أن نتوقع
توقعا معقولا أن أى امرىء يتخلى راضخا وعن طيب خاطر ، عن رأيه
الخاص ويعتنق رأينا باستسلام أعمى لسلطة لا يقر بها فهم الانسان .
ذلك لأن الفهم ، وان كان قد يخطىء فى كثير من الأحيان ، فانه
لا يهتدى الا بهدى العقل ، ولا يرضخ رضوخا أعمى لارادة شىء آخر
وأوامره . فاذا كان ذلك الذى تريد أن تشركه فى مشاعرك شخصا
يفحص قبل أن يصدق ، فيجب عليك أن تتيح له الفرصة ، ليعيد النظر
فى البيان ، وباستدعاء ما هو خارج ذهنه ، يفحص الجزئيات ليرى فى
أى جانب تكمن الفائدة . واذا ما لم ير الحجج من الوزن بحيث تساوى
احتماله من جديد لمثل هذه الآلام ، فان هذا ما نفعله نحن أنفسنا معظم
الأحيان فى الحالة المماثلة . وسنستاء اذا حدد لنا الآخرون النقاط التى
ينبغى لنا دراستها : واذا كان يرغب فى أن يأخذ آراءه أخذ الواثق ،
فكيف يمكننا أن نتخيل أنه سيتخلى عن تلك المعتقدات التى بلغ من
ترسيخ الزمن والعادة لها فى ذهنه أنه يظنها بينة بذاتها ، ولها يقين
لا نزاع فيه . أو التى يأخذها على أنها انطباعات تلقاها من الله ذاته ،
أو من أناس أرسلهم ؟ كيف يمكننا أن نتوقع . أقول ، ان آراء رسخت
على ذلك النحو يتخلى عنها لحجج أو سلطة غريب أو خصم ؟ بالأخص
اذا كان ثمة ارتياب فى مصلحة أو مقصد ، وهذا ما لا يستبعد ألبتــة
حيث يجد الناس أنفسهم تساء معاملتهم . فحسنا نفعل أن نرثى جهلنا

المتبادل ، وأن نحاول محوه فى جميع طرائق المعرفة اللطيفة الأمينة ؛ لا أن نعامل الآخرين توا معاملة سيئة باعتبارهم عنيدين ضالين لأنهم لا يتخلون عن آرائهم ويقبلون آراءنا ، أو على الأقل تلك الآراء التى قد نفرضها عليهم ، حين يكون أكثر من محتمل أننا لا نقل عنهم عنادا فى عدم اعتناقنا بعض آرائهم • ذلك لأنه ، أين هو الرجل الذى لديه بينة لا نزاع حولها عن حقيقة كل ما يسلم به، أو عن باطل كل مايدينه• أو يمكنه أن يقول انه قد فحص حتى القاع كل آرائه أو آراء الرجال الآخرين ؟ ان ضرورة الاعتقاد بدون معرفة ، ليس هذا فحسب بل وفى كثير من الأحيان الاعتقاد على أسس واهية ، فى هذه الحالة الزائلة من الفعل والعمى التى نكون فيها ، تجعلنا أكثر انشغالا وعناية فى أن نزود أنفسنا بالمعرفة لا أن نمنع الآخرين •• وثمة ما يدعونا الى الاعتقاد بأن الناس اذا كانوا هم أنفسهم على درجة أفضل من المعرفة كانوا أقل تطفلا على الآخرين ؟ » (١) •

لقد تناولت الى الآن فقط الفصول الأخيرة من « المبحث » ، حيث يستخلص « لوك » العبرة من استقصائه النظرى الأول لطبيعة المعرفة الانسانية وحـــدودها • وقد آن الأوان لفحص ما يقوله عن هـذا الموضوع الفلسفى الخالص بدرجة أكبر •

فلوك ، كقاعدة ، يزدرى الميتافيزيقا • وبصـــدد بعض تأملات « ليبنيز » ، يكتب الى صديق : « أنت وأنا لدينا الكفاية من هذا النوع من العبث » • فتصور الجوهر الذى كان سائدا فى الميتافيزيقا على عصره يعتبره مبهما غير مفيد ، ولكنه لا يجازف برفضه رفضا تاما • فهو يسمح بسلامة الحجج الميتافيزيقية بالنسبة الى وجود الله ، ولكنه لا يعول عليها ، ويبدو أنه غير مرتاح على نحو ما اليها • وحينما يعبر

(١) Essay concerning Human Understanding, Book IV, Chap. XVI, Sect. 4.

عن أفكار جديدة ولا يردد فقط ما هو تقليدى ، فانه يفكر فى حدود التفاصيل العينية أكثر من تفكيره فى حدود التجريدات الواسعة • ففلسفته تنبنى شيئا فشيئا مثل العمل العلمى ، وهى ليست شبيهة بالتمثال كلها من قطعة واحدة ، مثل مذاهب القارة فى القرن السابع عشر •

وقد يعتبر « لوك » مؤسسا للتجريبية ، وهى النظرية القائلة بأن معرفتنا كلها (مع امكان استثناء المنطق والرياضيات) مستمدة من التجربة • وتبعا لذلك فالكتاب الأول من المبحث ينصب على اقامة الحجة، كما لو كان ذلك ضد «أفلاطون» و «ديكارت» و «المدرسيين»، على أنه ليس ثمة أفكار أو مبادىء فطرية • وفى الكتاب الثانى يعمد الى أن يظهر ، بالتفصيل ، كيف أن التجربة تفضى الى نشأة أنواع مختلفة من الأفكار • واذ رفض الأفكار الفطرية، نراه يقول : «فلنفترض اذن أن الذهن ، على حد قولنا ، صفحة بيضاء ، خالية من جميع الحروف ، وبدون أية أفكار • فكيف يحدث أن يملأ ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع ، الذى تطبعه فيه مخيلة الانسان المشغولة التى لا حد لها ، بتنوع يكاد ألا تكون له نهاية ؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة ، من التجربة : من ذلك تتأسس جميع معرفتنا ، ومن ذلك تستمد ذاتها نهائيا » (الكتاب الثانى ، الفصل الأول ، القسم الثانى) •

وتستمد أفكارنا من مصدرين ، (أ) الاحساس و (ب) ادراك عمل ذهننا ، الذى يمكن تسميته « الاحساس الباطن » • ما دمنا لا نستطيع أن نفكر الا بواسطة أفكار ، وما دامت كل الأفكار تأتى من التجربة ، فمن الواضح أنه لا شىء من معرفتنا يمكن أن يسبق التجربة •

فالادراك ، كما يقول ، هو « الخطوة الأولى والدرجة الأولى نحو المعرفة ، والمدخل الى جميع خاماتها » • وقد يبدو هذا ، للانسان

الحديث ، تفسيرا ثلاثيا على التقريب ، ما دام أصبح جـزءا من الحس العام المثقف ، على الأقل فى البلاد الناطقة باللغة الانجليزية • ولكن فى أيامه كان يفترض أن الذهن يعرف جميع أنواع الأشياء معرفة أولية • والاعتماد التـام للمعرفة على الادراك ، وهو الذى أعلنـه ، كان نظرية جديدة وثورية ، فأفلاطون فى محاورة «الثياتيتوس» انبرى لدحض التوحيد بين المعرفة والادراك، ومن أيامه الى مابعده علمنا كل الفلاسفة على التقريب ، بما فيهم «ديكارت» و « ليبنيز » ، أن كثيرا من أثمن معرفة عندنا ليس مستمدا من التجربة • وعلى ذلك فتجريبية « لوك » المتطرفة كانت تجديد جريئا •

والكتاب الثالث من «المبحث» يتناول الكلمات، وينصب اهتمامه أساسا ، على اظهار أن ما يقدمه الميتافيزيقيون على أنه معرفة عن العالم شيء لفظى خالص • والفصـل الثالث ، « عن الحدود العـامة » «Of General Terms» يتخـذ موقفا اسميا متطـرفا فى موضـوع الكليات • فجميع الأشياء التى توجد هى جزئيات ، ولكننا نستطيع أن نصوغ أفكارا عامة ، مثل « انسان » تطبق على جزئيات عديدة ، ويمكننا أن نعطى أسماء لهذه الأفكار العامة • فعموميتها تتألف فقط فى كونها تنطبق أو يمكن أن تنطبق على تنوع من الأشياء الجزئية • وفى وجودها الخاص بها ، مثل الأفكار فى الذهن ، هى بالضبط جزئية شأن كل شيء آخر يوجد •

ويختص الفصل السـادس من الكتاب الثالث ، « عن أسماء الجواهر » بدحض النظرية المدرسية عن الماهية • فيمكن أن يكون للأشياء ماهية واقعية ، تتألف من تكوينها المـادى ، ولكن هذا فى الأساس ، غير معروف لنا ، وهو ليس « الماهية » التى يتحـدث عنها المدرسيون • فالماهية كما يمكننا أن نعرفها ، هى لفظية خالصة • تتألف فقط فى تعريف حد عام • ولكى نناقش ، مثلا ، فيما اذا كانت

ماهية الجسم هى الامتداد فقط ، أو الامتداد منضافة اليه الصلابة ، هو أن نناقش حــول كلمات : فيمكننا أن نعرف الكلمة « جسم » بطريقة آخرى ؛ ولا ضرر بمكن أن ينجم ما دمنا نأخذ بتعريفنا . والأنواع المتميزة ليست حقيقة من حقائق الطبيعة ، بل من حقائق اللغة، فهى « أفكار مركبة متميزة بأسماء متميزة تلحق بها » . والحق ، ان فى الطبيعة أشياء متميزة ، ولكن الفوارق تحدث على درجات مستمرة: « فالحدود بين الأنواع ، حيثما يصنفها الناس، حدود يصنعها الناس»، وهو يشرع فى تقديم أمثلة عن الحيوانات مشوهة الخلقة ، كان من المشكوك فيه بصددها أن تكون أناسا أو لا تكون كذلك . هــذه الوجهة من النظر لم تكن متقبلة عامة ، الى أن حفز « داروين » الناس الى الأخذ بنظرية التطور بتغيرات تدريجية . وأولئك فقط الذين تركوا أنفسهم يبتلون بالمدرسيين يدركون مدى سقط المتاع الميتافيزيقى الذى تزيحــه .

وتواجه التجريبية والمثالية بالمثل مشكلة ، لم تجد لها الفلسفة ، حتى الآن ، أى حل مقنع . هذه هى مشكلة اظهار كيف أن لدينا معرفة عن أشياء أخرى غير أنفسنا وعمليات ذهننا . وينظر « لوك » فى هذه المشكلة ، ولكن ما يقوله يتضح عدم اقناعه . ففى مكان (١) يقال لنا : « مادام الذهن فى جميع خواطره واستدلالاته ، ليس لديه موضوع مباشر آخر اللهم الا أفكاره الخاصة به التى يتأملها أو يمكنه أن يتأملها وحده ، فمن الواضح أن معرفتنا تلم فقط بها » . ومرة ثانية يقول : « المعرفة هى ادراك اتفاق فكرتين أو عدم اتفاقهما » . ومن هذا يبدو أن ما يعقب هذا على الفور أننا لا نستطيع أن نعرف وجود الأناس الآخرين ، أو العالم المادى ، لأن هذه اذا وجدت فهى ليست مجرد أفكار فى أى ذهن . فيجب على كل واحد منا ، تبعا لذلك ، بقدر

---

(١) المبحث ، الكتاب الرابع ، الفصل الأول Op. cit., Book IV, Chap. I

ما يتصل الأمر بالمعرفة ، أن ينغلق فى نفسه ، وينقطع عن كل احتكاك بالعالم الخارجى .

وهذا ، مع ذلك،تناقض ، ولا شأن « للوك » بالتناقضات . وتبعا لذلك ، فهو فى فصل آخر ، يقدم لنا نظرية مختلفة ، ومتضاربة تماما مع النظرية السابقة . فهو يذكر لنا ، أن لدينا ثلاثة أنواع من المعرفة بالوجود الواقعى . فمعرفتنا بوجودنا الخاص بنا هى معرفة حدسية ، ومعرفتنا بوجود الله هى معرفة برهانية ، ومعرفتنا بالأشـياء الماثلة للاحساس هى معرفة حسية . (الكتاب الرابع ، الفصل الثالث) ...

وفى الفصل التالى ، يغدو على بينة تقريبا بالتضارب . وهو يقترح أن أحدا ما قد يقول : « اذا كانت المعرفة تتألف من موافقة الأفكار ، فان المتحمس والرزين يكونان بمنزلة واحدة » . وهو يجيب: « ليس الأمر كذلك حيث توافق الأفكار الأشياء » . ويمضى فى سرد الحجة على أن الأفكار البسـيطة يجب أن توافق الأشياء ، ما دام « الذهن ، كما بينا ، لا يسـتطيع بأية وسيلة أن يصنع لذاته » أية أفكار بسيطة ، حيث أن هذه جميعها « ثمرة تأثير الأشياء فى الذهن بطريقة طبيعية » . وفيما يختص بالأفكار المركبة للجواهر ، « جميع أفكارنا المركبة عنها يجب أن تكون، وأن تكون فقط ، من أفكار بسيطة كما هى مكتشفة متساوقة فى الطبيعة» . ومرة أخرى، لايمكن أن تكون لدينا أية معرفة اللهم الا : (١) بالحدس (٢) بالعقل فى فحصه لاتفاق أو عدم اتفاقه فكرتين ، (٣) بالاحساس ، فى ادراكه لوجود الأشياء الجزئية » (الكتاب الرابع ، الفصل الثالث ، القسم الثانى).

فى كل هذا ، يفترض « لوك » أمرا معروفا أن بعض المصادفات العقلية ، التى يدعوها احساسات لها علل خارجها ، وأن هذه العلل ، على الأقل الى حد ما ، وفى بعض الجوانب ، تشبه الاحساسات التى هى معلولاتها . ولكن كيف ، اتساقا مع مبادىء التجريبية ، يتيسر

معرفة هذا ؟ فنحن نتمرس بالاحساسات لا بعللها ، وتجربتنا ستكون بالضبط هي نفسها اذا نشأت احساساتنا تلقائيا • والاعتقاد بأن للاحساسات عللا، وأكثر من ذلك الاعتقاد بأنها تشبه عللها، هو اعتقاد لو أخذ به ، يجب أن يؤخذ به على أسس مستقلة تماما عن التجربة • والرأى القائل بأن « المعرفة هى ادراك اتفاق أو عدم اتفاق فكرتين » هو الرأى الخليق «بلوك» وهروبه من التناقضات التىيجرها ينجم عن تضارب يبلغ من الجسامة حدا يجعل التجاهه فى تصميم الى الادراك السليم هو وحده الذى يمكن أن يجعله غافلا عنه •

وهذه الصعوبة هى التى أزعجت التجريبية الى يومنا هذا • وقد تخلص « هيوم » منها بتخليه عن الفرض القائل بأن للاحساسات عللا خارجية ، ولكنه مع ذلك كان يحتفظ بهذا الفرض حين ينسى مبادئه ، وهذا ما كان يحدث فى معظم الأحيان • وقاعدته الأساسية ، « لا فكرة بدون انطباع سابق عليها » ، التى يأخذها من « لوك » ، قاعدة معقولة فقط بقدر ما نفكر فى الانطباعات كانطباعات لها علل خارجية ، وهذا ما توحى به كلمة « انطباع » ايحاء لا يقاوم • وفى اللحظات التى ينجز فيها « هيوم » درجة ما من التناسق ، نجده متناقضا تناقضا مفرطا •

ولم ينجح أحدبعد فى ابتكار فلسفة مقبولة ومتسقة فى ذاتها فى آن واحد • وكان « لوك » يستهدف لفلسفته أن تكون مقبولة ، وذلك على حساب الاتساق • ومعظم الفلاسفة الكبار فعلوا العكس • فالفلسفة التى ليست متسقة مع ذاتها لا يمكن أن تكون صحيحة تماما، ولكن الفلسفة المتسقة مع ذاتها يمكن أن تكون باطلة تماما • وأكثر الفلسفات اثمارا تحتوى على تضاربات فاضحة ، ولكنها لهذا السبب عينه كانت صحيحة فى بعض أجزائها • فليس ثمة داع لافتراض أن

المذهب المتسق مع ذاته يحوى من الحقيقة أكثر مما يحويه مذهب كمذهب « لوك » ، من الواضح أنه خطأ تقريبا .

ونظريات « لوك » الأخلاقية مشوقة فى ذاتها ، من جانب ، ومن حيث هى منبئة « ببنتام » . وحين أتحدث عن نظريات «لوك» الأخلاقية لست أعنى موقفه الأخلاقى كانسان فى الحياة العملية ، بل نظرياته العامة عن كيف يتصرف الناس وما ينبغى أن يفعلوه . فمثل « بنتام » ، كان « لوك » رجلا رقيق الفؤاد ، ولكنه كان يأخذ مع ذلك بأن كل شخص (وهو أيضا) يلزم دائما أن تحركه ، فى الفعل ، رغبته فقط فى سعادته أو لذته . وبعض المقتطفات ستجعل هذا واضحا :

« تكون الأشياء خيرا أو شرا فقط من حيث ارتباطها باللذة أو الألم . بحيث أننا ندعو « خيرا » ما هو خليق أن يسبب اللذة أو يزيدها ، أو يخفف الألم ، فينا » .

« ما الذى يحرك الرغبة ؟ أجيب ، السعادة ، والسعادة فقط » .

« ان ضرورة السعى الى السعادة الحقة هى أساس كل حرية » .

« ان تفضيل الرذيلة على الفضيلة هو حكم خاطىء واضح الخطأ » .

« ان ضبط انفعالاتنا هو التحسين الصحيح للحرية » (١) .

وآخر هذه القضايا تعتمد ، فيما يلوح ، على نظرية المثوبات والعقوبات فى العالم الآخر . فالله قد أرسى بعض القواعد الأخلاقية ، فأولئك الذين يتبعونها يذهبون الى الجنة ، وأولئك الذين ينتهكونها يتعرضون للذهاب الى النار . والباحث عن اللذة المتبصر سيكون من ثم شخصا فاضلا . ومع اضمحلال الاعتقاد بأن الخطيئة تقود الى النار ، غدا من الأصعب اقامة حجة متصلة بالذات فقط ، فى صف حياة فاضلة . وقد استعاض « بنتام » ، وهو مفكر حر ، عن الله بالمشرع

---

(١) المقتطفات من الكتاب الثانى ، الفصل العشرين .

البشرى : لقد كانت مهمة القوانين والمؤسسات الاجتماعية اقامة التناغم بين المصالح العامة والمصالح الخاصة • بحيث أن كل انسان ، فى سعيه الى سعادته الخاصة به ، مجبر أن يخدم السعادة العامة • بيد أن هذا أقل اقناعا من التوفيق بين المصالح العامة والمصالح الخاصة الذى يتحقق بفضل الجنة والنار ، وذلك لأن المشرعين ليسوا دائما حكماء وفضلاء ، ولأن الحكومات البشرية ليست كلية العلم •

وكان على « لوك » أن يسلم ، وهذا واضح ، بأن الناس لا يتصرفون دائما بطريقة ، تكون على الأرجح ، عند الحساب العقلى ، بحيث تضمن لهم الحد الأقصى من اللذة • فنحن نقدر اللذة الحاضرة أكثر من تقديرنا للذة المستقبلة ، واللذة فى المستقبل القريب أكثر من اللذة فى المستقبل البعيد • وقد يقال ــ وهذا ما لم يقله « لوك » ــ أن معدل المصلحة هو مقياس كمى للخصم العام فى اللذات المستقبلة • فاذا كان توقع انفاق ١٠٠٠ دولار على مدى سنة يتساوى فى البهجة التى يشعرنى بها مع خاطر انفاقها اليوم ، فلست فى حاجة الى أن أتقاضى ثمن تأجيل لذتى • ويسلم «لوك» بأن المؤمنين الأتقياء كثيرا ما يرتكبون الخطايا ، التى طبقا لعقيدتهم تعرضهم لخطر النار • ونحن جميعا نعرف أناسا يرجئون الذهاب الى طبيب الأسنان أطول مما ينبغى اذا ارتبطوا بالسعى العقلى الى اللذة • وعلى ذلك ، فحتى اذا كانت اللذة أو تجنب الألم هى باعثنا ، فيجب أن نضيف الى ذلك أن اللذات تفقد جاذبيتها والآلام تفقد أهوالها بنسبة بعدها فى المستقبل •

وما دامت المصلحة الذاتية والمصلحة العامة تلتقيان ، تبعا للوك ، على المدى البعيد ، يغدو هاما أن يهتدى الناس ، بقدر الامكان ، بمصالحهم بعيدة المدى • ومعنى هذا القول بأن الناس ينبغى أن يكونوا متبصرين • فالتبصر هو الفضيلة الوحيدة الباقية التى ينبغى الدعوة اليها ، ذلك لأن كل انحراف عن الفضيلة مرجعه فشل فى التبصر •

والتأكيد على التبصر طابع الليبرالية • وقد ارتبطت بنشأة الرأسمالية ، ذلك لأن المتبصر ، غدا غنيا بينما غير المتبصر أصبح فقيرا أو ظل فقيرا• وهى ترتبط أيضا ببعض أشكال التقوى البروتستانتية : فالفضيلة بالنظر الى الجنة تماثل سيكولوجيا ، الى حد كبير ، الادخار بالنظر الى الاستثمار •

والاعتقاد في التناغم بين المصالح الخاصة والمصالح العامة هو طابع الليبرالية المميز ، وقد بقى طويلا مع الأساس اللاهوتى الذى كان له عند « لوك » •

فلوك يعلن أن الحرية تعتمد على ضرورة السعى الى السعادة الحقة ، وعلى ضبط انفعالاتنا • وقد استمد هذا الرأى من نظريته القائلة بأن المصالح الخاصة والمصالح العامة تتوحدان على المدى البعيد وان لم تتوحدا بالضرورة على فترات قصيرة • ويترتب على هذه النظرية ، أننا اذا أخذنا جماعة من المواطنين ، كلهم أتقياء ومتبصرون معا ، فانهم سيتصرفون ، اذا أعطيت لهم الحرية ، بطريقة تعزز الخير العام • فلن تكون ثمة حاجة الى قوانين بشرية تكبح جماحهم ، ما دامت القوانين الالهية تكفى • وحتى الآن نجد الانسان الفاضل الذى يغوى بأن يغدو قاطع طريق يحدث نفسه : « يمكننى أن أفلت من القاضى البشرى ، ولكننى لا أستطيع أن أهرب من العقاب على يدى القاضى الالهى » • وتبعا لذلك ينبذ خططه الشائنة ، ويعيش عيشة فاضلة كما لو كان واثقا من أن الشرطة ستلقى القبض عليه • فالحرية القانونية، تكون من ثم ممكنة فقط حيث يكون التبصر والتقوى كليين ، وفى أى موطن آخر ، فالقيود التى يفرضها القانون الجنائى لا غنى عنها •

ويعلن « لوك » مرارا وتكرارا أن الأخلاق تقبل البرهان ، ولكنه لا يطور هذه الفكرة تطويرا شاملا على نحو ما رغب • وأهم فقرة هى :

«الأخلاق قابلة للبرهان • ففكرة خير أسمى ، لامتناه فى قوته ،

وفى خيريته ، وحكمته ، نحن خلقه ، وعليه نعتمد ، وفكرة أنفسنا ، كمخلوقات فاهمة ، عاقلة ، من حيث وضوحها فينا ، يمكن ، فيما أرى ، اذا نظرنا فيها وتتبعناها كما ينبغى ، أن تزودنا بأسس لواجبنا وقواعد تصرفنا بحيث تضع الأخلاق بين العلوم القابلة للبرهان : حيث لا أشك ، ولكن من قضايا بينة بذاتها بنتائج ضرورية لا نزاع فيها شأن النتائج فى الرياضيات ، يمكن أن تقام مقاييس الصواب والخطأ لكل من يختص كل علم من هذه العلوم ما يختص به الآخر من حياد وانتباه . وعلاقة الضروب الأخرى يمكن ادراكها يقينا ، كما يمكن ادراك تلك الخاصة بالعدد والامتداد : ولا يمكننى أن أرى لم لا تكون هى أيضا قابلة للبرهان ، اذا فكرنا فى مناهج مناسبة لفحصها أو تتبع موافقتها أو عدم موافقتها . « فحيثما لاتكون ملكية ، لن يكون جور » ، قضية تبلغ فى يقينها مبلغ أى برهان عند « اقليدس » . ذلك لأن فكرة الملكية ، لما كانت حقا فى شىء ، والفكرة التى تسمى « بالجور » هى سلب أو اغتصاب لذلك الحق ، فمن الواضح أن هذه الأفكار ، اذا أقيمت على هذا النحو ، وألحقت هذه الأسماء بها ، فاننى أعرف أن هذه القضية صادقة ، بذات اليقين الذى أعرف به أن للمثلث ثلاث زوايا تساوى قائمتين . ومرة أخرى : « لا حكومة تسمح بحرية مطلقة » : فههنا فكرة حكومة من حيث هى استقرار المجتمع على بعض القواعد أو القوانين ، التى تستلزم الامتثال لها ، وفكرة الحرية المطلقة من حيث أن أى امرىء يفعل ما يروق له : فأنا قادر أن أكون على يقين من صدق هذه القضية يقينى من صدق أية قضية فى الرياضيات » (١) .

هذه الفقرة محيرة لأنها ، فى البداية ، يبدو أنها تجعل القواعد الأخلاقية معتمدة على أوامر الله ، بينما فى الأمثلة المعطاة ما يوحى بأن القواعد الأخـــلاقية تحليلية . وأنا أظن أن « لوك » ارتآى بعض

(١) الكتاب الرابع ، الفصل الثالث ، القسم ١٨ .

آجزاء الأخلاق تحليلية وبعضها معتمدة على أوامر الله • وثمة لغز آخر هو أن الأمثلة المعطاة لا تبدو قضايا أخلاقية على الاطلاق •

وثمة صعوبة أخرى يود المرء لو نظر فيها • فاللاهوتيون يسلمون عامة بأن أوامر الله ليست اعتباطية ، وانما هى مستلهمة من خيريته وحكمته• ويتطلب هذا أنه ينبغى أن يكون ثمة تصور للخيرية سابق على أوامر الله وهو الذى قاده سبحانه ليصدر هذه الأوامر بالذات لا أية أوامر أخرى• أما ما قد يكونه هذا التصور، فمن المستحيل أن نكتشف ذلك من « لوك » • فما يقوله هو أن الانسان المتبصر سيتصرف بهذه الطرائق أو تلك ، طالما أنه اذا لم يفعل فان الله سيعاقبه • ولكنه يتركنا تركا تاما فى الظلام بصدد السبب فى كون العقاب ينبغى أن ينصب على بعض الأفعال لا على أضدادها •

ونظريات « لوك » الأخلاقية ، لا يمكن الدفاع عنها ، بالطبع • فبصرف النظر عن أن ثمة ما ينفر فى مذهب يعتبر التبصر بمثـــابة الفضيلة الوحيدة ، فثمة اعتراضات أخرى أقل عاطفية على نظرياته •

فأولا القول بأن الناس يرغبون فقط فى اللذة هو وضع العربة أمام الجواد • فأيا كان ما قد أرغب فيه ، فاننى سأحس باللذة فى الحصول عليه ، ولكن كقاعدة مرهونة بالرغبة لا الرغبة باللذة • ومن الممكن كما يحدث للمازوشيين ، حيث الرغبة فى الألم ، فى تلك الحالة، أن تكون اللذة قائمة فى تحقيق الرغبة ، ولكنها تمتزج بضدها • وحتى فى نظرية « لوك » ، ليست اللذة من حيث هى كذلك هى المرغوبة ، ما دامت اللذة القريبة مرغوبة أكثر من اللذة البعيدة • واذا كان الأخلاق أن تستنبط من سيكولوجية الرغبة ، كما يحاول « لوك » وتلاميذه أن يفعلوا ، فلا يمكن أن يكون ثمة داع للانتقاص من اسقاط اللذات البعيدة من الحســاب ، أو للالحاح على التبصر كــواجب أخلاقى • وحجته ، فى كلمات قليلة هى : « نحن نرغب فقط فى اللذة،

ولكن ، فى الواقع ، يرغب كثير من الناس ، لا فى اللذة من حيث هى كذلك ، ولكن فى اللذة القريبة . وهذا يناقض نظريتنا القائلة بأنهم يرغبون فى اللذة من حيث هى كذلك ، وهو من ثم أمر فظيع » . وجميع الفلاسفة تقريبا ، فى مذاهبهم الأخلاقية ، أرسوا أولا نظرية باطلة ، ثم بنوا الحجة على أن الشر يتمثل فى التصرف على نحو يثبت كونها باطلة ، وهو ما يكون مستحيلا لو كانت النظرية صحيحة . و « لوك » مثل لهذا النمط .

الفصـل الرابـع عشـر

فلسفة "لوك" السياسية

(أ) مبدأ الوراثة

فى السنتين ١٦٨٩ و ١٦٩٠ ، بالضبط بعد ثورة ١٦٨٨ ، كتب « لوك » « بحثـــان عن الحـــكومة Two Treases on Government البحث الثانى منهما مهم جدا فى تاريخ الأفكار السياسية .

والبحث الأول من هذين البحثين هو نقد لنظرية السلطة بالوراثة. وهو رد على كتاب « السير روبرت فيلمـــر » «Sir Robert Filmer» « الباطرياركا ، أو السلطة الطبيعية للملوك : Patriarcha or the Natural Power of Kings الذى نشر سنة ١٦٨٠، ولكنه كتب فى حكم « شارل الأول » . والسير « روبرت فيلمر » الذى كان مؤيدا مخلصا للحق الالهى للملوك ، كان من سوء حظه أن يعيش الى سنة ١٦٥٣ ،

ولا بد أنه عانى معاناة شديدة لاعدام « شارل الأول » ولانتصار «كرومويل» . ولكن « الباطرياركا » كتبت قبل هذه الأحداث المحزنة ، ومع ذلك ليس قبل الحرب الأهلية ، ومن ثم فهى بالطبع ، تظهر الوعى بوجود نظريات مخربة . مثل هذه النظريات ، كما يبين ذلك « فيلمر » ، لم تكن جديدة سنة ١٦٤٠ . والواقع أن علماء اللاهوت البروتستانت والكاثوليك معا ، فى نضالهم ضد الملوك الكاثوليك والبروتستانت على التوالى ، أيدوا تأييدا قويا حق الرعايا فى مقاومة الأمراء المستبدين ، وزودت كتاباتهم « سير روبرت » بمادة غزيرة للمجادلة .

و « سير روبرت فيلمر » نصبه « شارل الأول » فارسا ، ويقال ان بيته سلبه مؤيدو البرلمان ضد الملك خلال الحرب الأهلية عشر مرات . وهو يظن أنه ليس بمستبعد أن « نوحا » عبر البحر المتوسط ووزع افريقيا ، وآسيا ، وأوروبا على « هام » و « شيم » و « جافث » «Ham», «Shem» and «Japheth» على التوالى . وكان يسلم بأن اللوردات وحدهم طبقا للدستور الانجليزى ، يسدون النصيحة للملك ، وأعضاء العموم سلطتهم أقل ، وهو يقول ، ان الملك يضع القوانين ، التى تنبع فقط من ارادته . والملك ، تبعا لفيلمر ، متحرر تماما من كل رقابة بشرية ولا يمكن أن يتقيد بقرارات أسلافه ، أو حتى بقراراته هو نفسه ، اذ أن « من المستحيل فى الطبيعة ، أن يضع انسان قانونا لنفسه » .

وينتمى « فيلمر » ، كما تظهر هذه الآراء ، الى أشد الأجنحة تطرفا فى حزب « الحق الالهى » .

وتبدأ « الباطرياركا » بالهجوم على « الرأى الشائع » بأن «الجنس البشرى مولود بالطبيعة مزودا بالحرية الخالصة من كل خضوع ، وأنه حر فى اختيار شكل الحكومة التى تروقه ، وأن السلطة التى تكون لرجل واحد على الآخرين كانت أول الأمر توهب له تبعا للتميز على

الكثرة » • وهو يقول « ان هذه العقيدة نشــأت فى البداية فى المدارس » • والحقيقة ، تبعا له ، مختلفة عن ذلك اختلافا تاما ؛ فهى أن الله، فى الأصل ، وهب السلطة الملكية لآدم ، ومنه انحدرت الى ورثته ، ووصلت فى نهاية المطــاف الى الملوك المتعددين فى الأزمنة الحديثة • وهو يؤكد لنا أن الملوك الآن ، « اما أن يكونوا أو يجب أن يكونوا حسنى السمعة ، والورثة التالين لأولئك الأسلاف الأوائل الذين كانوا فى البداية الآباء الطبيعيين للناس قاطبة » • ويلوح ، أن أبانا الأول لم يقدر تقديرا ملائما امتيــازه كملك عالمى ؛ ذلك لأن « رغبة الحرية كانت السبب الأول لسقوط آدم » • فالرغبة فى الحرية شعور يراه « السير روبرت فيلمر » شعورا غير ورع •

وكانت مطالب « شارل الأول » ، ومطــالب أنصاره نيــابة عنه، تتجاوز ما كانت تخوله الأزمنة القديمة للملوك • ويبين « فيلمر » أن « بارسونز » والجيزويت الانجليز ، و « بوشانان » Buchnan ، الكالفينى الاسكتلندى ، الذين يكادون لا يتفقون على شىء ، يسلمون معا بأنه يمكن للشعب أن يسقط الملوك لاساءة الحكم • وبالطبع كان « باسونز » يقصد الملكة اليزابث البروتستانتية ، بينما كان «بوشانن» يقصد « مارى » الكاثوليكية ملكة الاسكتلنديين • ولقد انعقد النجاح لنظرية « بوشانان » ، ولكن نظرية « بارسونز » دحضها اعدام زميله « كامبيون » • Campion

وحتى قبل الاصلاح ، مال رجال اللاهوت الى الاعتقاد فى وضع حدود لسلطة الملك • وكان هذا جزءا من المعركة بين الكنيسة وبين الدولة التى احتــدمت فى جميع أرجاء أوروبا ابان معظم العصــور الوســطى • وفى هــذه المعركة اعتمدت الدولة على القوة المسلحة واعتمدت الكنيسة على البراعة والقدسية • وبقدر ما كان للكنيسة هاتان المأثرتان فقد فازت ، وحين أصبحت لديها البراعة فقط ، خسرت•

ولكن الأشياء التى قالها الرجال البارزون المقدسون ضد سلطة الملوك ظلت مسجلة • ومع أن هذه الأشياء كانت تستهدف خدمة مصالح البابا ، فمن الممكن استخدامها لتأييد حقوق الناس فى حكومة ذاتية • يقول « فيلمر » : « لكى يتأكد رجال المدرسة الماكرون من الهبوط بالملك الى المنزلة الأدنى من البابا ، فقد ارتأوا أن آمن سبيل هو تقديم الشعب على الملك ، بحيث تحتل السلطة البابوية مكان السلطة الملكية » • وهو يستشهد بنص من رجل اللاهوت « بلارماين » Bellarmine يقول فيه ان السلطة العلمانية يمنحها البشر (لا الله) ، وهى « فى الشعب مالم يمنحها لأمير » ، وعلى ذلك ، « فبلارماين » ، تبعا « لفيلمر » ، « يجعل الله الواهب المباشر لدولة ديمقراطية » ـ وهو أمر يصدمه كما يمكن أن يصدم البلوتقراطى الحديث القول بأن الله هو الصانع المباشر للبلشفية •

ويستمد « فيلمر » السلطة السياسية ، لا من أى عقد ، ولا من أى اعتبار للخير العام ، ولكن من سلطة أب على أولاده • ووجهة نظره أن : مصدر السلطة الملكية هو خضوع الأطفال لآبائهم ، وأن الآباء فى سفر التكوين كانوا ملوكا ، وأن الملوك هم ورثة آدم ، أو على الأقل يعتبرون كذلك ، وأن الحقوق الطبيعية للملك هى نفس الحقوق الطبيعية لأب ، وأن الأبناء هم ، بالطبيعة ، غير متحررين ألبتة من السلطة الأبوية ، حتى حين يكون الابن راشدا والأب خرفا •

هذه النظرية بأسرها تبدو للذهن الحديث من الغرابة بحيث أنه شق تصديق كونها قد أخذ بها أخذا جادا • فنحن لم نألف أن نستمد الحقوق السياسية من قصة آدم وحواء • فنحن نأخذ بأن من الواضح أن السلطة الأبوية ينبغى أن تنقطع تماما حين يبلغ الابن أو الابنة سن الحادية والعشرين، وأنه قبل ذلك ينبغى أن تحددها بغاية الدقة الدولة، وحق المبادرة المستقلة التى يكتسبها الشاب تدريجيا • ونحن نقر بأن

للأم حقوقا مساوية، على الأقل، لحقوق الأب. ولكن بصرف النظر عن هذه الاعتبارات ، فانه لا يخطر ببال أى انسان حديث خارج اليابان افتراض كون السلطة السياسية تشبه سلطة الآباء على أبنائهم . فالحق أن فى اليابان ثمة نظرية تشبه نظرية « فيلمر » شبها وثيقا ، ما برح مأخوذا بهـا ، ويجب أن يعلمها جميع الأساتذة ومعلمى المدارس . ويمكن للميكادو أن يتتبع انحداره من الهة الشمس ، فهو وريثهـا، ويابانيون آخرون ينحدرون أيضا منها ، ولكنهم ينتمون الى فروع أصغر من أسرتها . ومن ثم فالميكادو الهى ، وأية مقاومة له فهى عاقة . وقد ابتدعت هذه النظرية ، فى أساسها ، سنة ١٨٦٨ ، ولكنهم يزعمون فى اليابان اليوم أنها انتقلت بالعرف منذ خلق العالم .

وقد باءت محاولة فرض نظرية مماثلة على أوروبا — ومحاولة « باطرياركا » « فيلمر » جزء منها — بالفشل . لم ؟ فتقبل مثل هذه النظرية ليس ممجوجا على أى نحو من الطبيعة البشرية ، فمثلا بصرف النظر عن اليابان ، كان قدماء المصريين يسـلمون بهـذه النظرية ، والمكسيكيون والبيروفيون قبل الفتح الاسبانى . وهى طبيعية فى مرحلة معينة من التطور الانسانى . وقد اجتازت انجلترا على عهد « أسرة استيوارت » هذه المرحلة بينما لم تتخطها اليابان الحديثة .

ويعزى اندحار نظريات الحق الالهى فى انجلترا ، الى سببين أساسيين . أحدهما تعدد الأديان ، والآخر الصراع من أجل السلطة بين الملكية والأرستقراطية والبورجوازية العليا . ففيما يختص بالدين: كان الملك منذ حكم « هنرى الثامن » ، رأس كنيسة انجلترا ، التى كانت تجابه روما ومعظم الفرق البروتستانتية معا . وكانت كنيسة انجلترا تفاخر بكونها وسطا بين الطرفين : فمقدمة النص المعتمد تبدأ « بأنها كانت حكمة كنيسة انجلترا ، منذ أول تجميع للطقوس الدينية العامة ، أن تحافظ على الوسط بين الطرفين » . وفى الجملة ، وافقت

هذه التسوية معظم النـاس • وقد حاولت الملكة « مارى » والملك « جيمس الثانى » أن يجرا البلاد نحو «روما» ، كما حاول المنتصرون فى الحرب الأهلية أن يجروها نحو جنيف ، ولكن هذه المحاولات باءت بالفشل ، وبعد سنة ١٦٨٨ كانت سلطة كنيسة انجلترا سلطة لا منازع لها • وأيا ما كان فان خصومها استمروا • فقد كان المنشقون بوجه خاص رجالا أقوياء ، وكانوا عديدين بين أغنياء التجار ورجال المصارف الذين كانت قوتهم تتزايد باستمرار •

وكان الموقف اللاهوتى للملك غريبا نوعا ما ، فلم يكن فقط رأسا لكنيسة انجلترا ، بل كان أيضا رأسا لكنيسة اسكتلندا • فكان عليه فى انجلترا أن يعتقد فى الأساقفة ويرفض الكالفينية ، وفى اسكتلندا، كان عليه أن يرفض الأساقفة ويعتقد فى الكالفينية • وكان لأفراد أسرة استيوارت معتقدات دينية صادقة ، جعلت هذا الموقف الغامض مستحيلا عندهم ، وسببت لهم أيضا متاعب فى اسكتلندا أكثر مما سببته لهم فى انجلترا • ولكن بعد سنة ١٦٨٨ ، أفضت الملاءمة السياسية بالملوك الى أن يقبلوا الاقرار بدينين فى آن واحد • وقد أثر هذا فى الحماس، وجعل من الصعب النظر الى الملوك كأشخاص الهيين • ولم يكن فى وسع الكاثوليكيين ولا المنشقين أن يقبلوا فى أية حالة أية مطالب دينية من طرف الملك •

ولقد ائتلف الفرقاء الثلاثة : الملك ، والارستقراطية ، والطبقـة الوسطى الغنية ، فى اتحـــادات مختلفة فى أوقات مختلفـة • ففى عهد « ادوارد الرابع » و « لويس الحادى عشر » ائتلف الملك والطبقة الوسطى ضد الارستقراطية، وفى عهد «لويس الرابع عشر» اتحد الملك والأرستقراطية ضد الطبقة الوسطى ، وفى انجلترا فى سنة ١٦٨٨ ، اتحدت الارستقراطية والطبقة الوسطى ضد الملك • وحين كان أحد

الفرقاء الاخرين فى صف الملك كان قويا ، وحين كانوا يتحدون ضده كان ضعيفا •

لهذه الأسباب بين أسباب أخرى ، لم يجد « لوك » صعوبة فى القضاء على حجج « فيلمر » •

وحيثما كان الأمر منصبا على الاستدلال ، كان أمام « لوك » بالطبع مهمة سهلة • فهو يبين أنه اذا كانت السلطة الأبوية هى ما نعنى به ، فينبغى أن تكون سلطة الأم مساوية لسلطة الأب • وهو يؤكد على عدم عدالة حق البكر فى الارث كله دون سائر الأبناء ، وهو ما لا مفر منه لو كانت الوراثة قاعدة للملكية • وهو يندد بالتناقض القائم فى افتراض كون الملوك الحاليين ورثة آدم ، بأى معنى حقيقى • فلا يستطيع آدم أن يكون له الا وريث واحد ، ولكن لا أحد يعلم من هو • ويتساءل « لوك » لو أن « فيلمر » سلم بأن فى الوسع اكتشاف الوارث الحقيقي لألقى جميع الملوك القائمين بتيجانهم عند قدميه ؟ • ولو قبل الأساس الذى يقدمه «فيلمر» للملكية ، لكان جميع الملوك ، باستثناء ملك واحد على الأكثر ، مغتصبين ، ولم يكن لهم أى حق فى طلب الطاعة من رعاياهم القائمين فعلا de facto • زد على ذلك ، أن السلطة الأبوية ، على حد قوله ، سلطة مؤقتة ، ولا تنسحب على الحياة أو الملكية •

لمثل هذه الأسباب ، بصرف النظر عن دوافع أساسية أخرى ، لا يمكن ، تبعا للوك ، قبول الوراثة كأساس لسلطة سياسية شرعية • وتبعا لذلك ، ينقب ، فى « بحثه الثانى عن الحكومة » ، عن أساس أقوى للدفاع عنها •

لقد اختفى مبدأ الوراثة تقريبا من السياسة • ففى خلال حياتى اختفى أباطرة البرازيل والصين وروسيا ، وألمانيا ، والنمسا ، وحل محلهم دكتاتوريون لا يهدفون الى الأساس الوراثى للأسرة الحاكمة •

وفقدت الأرستقراطية امتيازاتها فى كل أوروبا ، ما عدا انجلترا ، حيث غدت أكثر بقليل من كونها شكلا تاريخيا • كل هذا ، حديث جدا ، فى معظم البلاد ، وله صلة وثيقة بنشأة الدكتاتوريات مادام الأساس التقليدى للسلطة قد طوح به ، والعادات المطلوبة من أجل ممارسة ناجحة للديمقراطية لم تكن قد تهيأ لها من الزمن ما يجعلها تنمو • وثمة منظمة عظيمة لم يكن فيها قط أى عنصر وراثى ، أعنى الكنيسة الكاثوليكية • ويمكننا أن نتوقع ، من الديكتاتوريات ، لو تستمر ، أن تتطور تدريجيا الى شكل للحكومة مماثل لحكومة الكنيسة • وقد حدث هذا بالفعل فى حالة الشركات الكبيرة فى أمريكا ، التى لها ، أو كان لهـا ، حتى « بيرل هاربر » ، سـلطات مسـاوية تقريبا لسلطات الحكومة •

ومن الغريب أن رفض مبدأ الوراثة فى السياسة لم يكن له تقريبا أى مفعول فى المجال الاقتصادى فى البلاد الديمقراطية • (فى الدول الديكتاتورية استغرقت السلطة السياسية السلطة الاقتصادية) • ونحن لا زلنا نرى طبيعيا أن يخلف رجل ملكيته لأولاده ، أعنى بذلك القول بأننا نتقبل مبدأ الوراثة فيما يختص بالسلطة الاقتصادية بينما نرفضه فيما يتصل بالسلطة السياسية • والأسر الحاكمة السياسية قد اختفت ، بيد أن الأسر الحاكمة الاقتصادية مستمرة • ولست فى هذه اللحظة أقيم الحجة مع أو ضد هذا التناول المختلف لشكلى السلطة ، وانما حسـبى أن أبين أنها توجد ، وأن معظم النـاس غير واعين بها • فحين تنظر الى أى حد يبدو لنا طبيعيا أن السلطة على حياة الآخرين المترتبة على الثروة الكبيرة سلطة وراثية ، ستفهم فهما أفضل كيف أن أناسا مثل « سير روبرت فيلمر » يمكن أن يتخذوا نفس النظرة بصدد سلطة الملوك ، ومدى أهمية التجديد الذى يقدمه أناس يفكرون على نحو ما فكر « لوك » •

ولنفهم كيف كان فى الوسع الاعتقاد بنظرية « فيلمر » ، وكيف

آن نظرية « لوك » المعارضة لها أمكن أن تبدو نظرية ثورية ، حسبنا أن ندخل فى اعتبارنا فقط أن المملكة كانت تعتبر اذ ذاك كما تعتبر اليوم الضيعة من الأرض • فلمالك الأرض حقوق شرعية هامة عديدة ، على رأسها سلطة اختيار من يقيم على الأرض • فالملكية يمكن أن تنتقل بالوراثة ، ونحن نشعر أن الرجل الذى ورث ضيعة له حق عادل فى جميع الامتيازات التى يتيحها له القانون تبعا لذلك • ولكن موقفه فى العمق هو نفس موقف الملوك الذين يدافع « سير روبرت فيلمر » عن مطالبهم • وهنالك فى أيامنا هذه فى « كاليفورنيا » عدد من الضياع الضخمة يستمد الحق فيها من المنح الفعلية أو المزعومة التى منحها ملك اسبانيا • وقد كان فى موقف يجعله يمنح هذه المنح : (أ) لأن اسبانيا قبلت آراء مماثلة لآراء « فيلمر » ، و (ب) لأن الاسبان كانوا قادرين على هزيمة الهنود فى المعركة • وأيا ما كان فاننا نسلم بأن لورثة أولئك الذين منحهم هذه المنح الحق الشرعى العادل • وربما بدا هذا فى المستقبل غريبا كما يبدو « فيلمر » الآن •

(ب) حالة الطبيعة ، والقانون الطبيعى

يبدأ « لوك » بحثه الثانى عن الحكومة بالقول بأنه ، وقد بين استحالة أن تستمد سلطة الحكومة من سلطة الأب ، فسيقدم الآن ما يتصور كونه الأصل الحقيقى للحكومة •

وهو يبدأ بافتراض ما يدعوه « حالة الطبيعة » سابقة على كل حكومة بشرية • وفى هذه الحالة ثمة « قانون للطبيعة » ، بيد أن قانون الطبيعة يتألف من أوامر الهية ، ولا يفرضه أى مشرع انسانى • وليس واضحا مدى كون حالة الطبيعة ، بالنسبة « للوك » ، مجرد فرض توضيحى ، ومدى افتراضه أن يكون له وجود تاريخى ، ولكننى أخشى أن يكون ميالا الى الظن بكونه مرحلة وقعت بالفعل • ويخرج

الناس من حالة الطبيعة بواسطة عقد اجتماعى يقيم الحكومة المدنية ٠ وهذا أيضا يعتبره « لوك » تاريخيا تقريبا ٠ ولكن ما يعنينا الآن هو حالة الطبيعة ٠

ان ما على « لوك » أن يقوله عن حالة الطبيعة وقانون الطبيعة ليس ، فى أساسه ، طريفا ، وانما هو تكرار للنظريات المدرسية فى العصور الوسطى ٠ وعلى ذلك يقول «القديس توماس الاكوينى»:

« كل قانون يضعه الانسان يحمل طابع القانون بالقدر الذى يكون به مستمدا من قانون الطبيعة ٠ ولكنه اذا كان ، فى أية نقطة ، فى صراع مع قانون الطبيعة ، فانه يكف فى الحال عن كونه قانونا ، فهو محض تحريف لقانون » (١) ٠

وعبر العصور الوسطى ، أخذ بأن قانون الطبيعة يدين « الربا » ، أعنى اقراض المال بفائدة ٠ وقد كانت ملكية الكنيسة كلها تقريبا أرضا ، وكان أصحاب الأراضى دائما مدينين أكثر من كونهم دائنين ٠ وتبعا لذلك فقد أقر « كالفن » أولا ، ثم البروتستانت الآخرون ، وأخيرا الكنيسة الكاثوليكية ، أقروا « الربا » ٠ وعلى ذلك فقد غدا قانون الطبيعة يتصور تصورا مختلفا ، ولكن لا أحد يشك فى وجود قانون كهذا ٠

وكثير من النظريات التى بقيت بعد الاعتقاد فى القانون الطبيعى تدين بأصلها اليه ، خذ مثلا على ذلك ، الباب المفتوح ، وحقوق الانسان ٠ فهذه النظريات مرتبطة بالمذهب البيوريتانى وأصولها قائمة فيه ٠ وثمة شاهدان يسوقهما « تاوناى » Tawney يوضحان ذلك ٠ فقد سجلت لجنة من لجان مجلس العموم سنة ١٦٠٤ ما يأتى :

---

(١) استشهد بها « تاوناى » فى : الدين ونشأة رأس المال ٠
Religion and the Rise of Capitalism.

« جميع الرعايا الأحرار يولدون قابلين لأن يورثوا ، فى أرضهم ، وكذلك فى الممارسة الحرة لكدهم ، فى تلك المؤسسات التجارية والصناعية يبذلون جهدهم ، وبها يعيشون » .

وفى سنة ١٦٥٦ يكتب « جوزيف لى » Joseph Lee .

« ثمة مبدأ أساسى لا ينكر ، هو أن كل شخص بنور الطبيعة والعقل يعمل ما من شأنه أن يحقق أعظم فائدة له ... وتقدم الأفراد يعود بالفائدة على الجماعة » .

وباستثناء الكلمات « بنور الطبيعة والعقل » كان يمكن أن يكتب هذا فى القرن التاسع عشر .

وأكرر ، أنه فى نظرية « لوك » عن الحكومة ، القليل هو الأصيل . وفى هذا يشبه « لوك » معظم الرجال الذين اكتسبوا الشهرة لأفكارهم . وكقاعدة ، الرجل الذى يفكر لأول مرة فى فكرة جديدة ، يسبق زمنه الى الحد الذى يظن كل شخص أنه أحمق ، ومن ثم يظل فى الظلام ، ولا يلبث أن ينسى . ثم ، وبالتدريج ، يغدو العالم مستعدا للفكرة ، والرجل الذى يعلنها فى اللحظة السعيدة يحظى بكل الفضل . كذلك كان الأمر ، بالنسبة لداروين مثلا ، فاللورد « مونبودو » المسكين كان موضع سخرية الناس .

وبالنظر الى حالة الطبيعة كان « لوك » أقل أصالة من «هوبز» ، الذى اعتبرها حالة حرب للكل ضد الكل ، والحياة فيها بغيضة ، بهيمية ، وقصيرة . ولكن « هوبز » ذاع صيته كملحد . فالنظرة القائلة بحالة الطبيعة وبالقانون الطبيعى التى تقبلها « لوك » من أسلافه لا يمكن تخليصها من أساسها اللاهوتى ، فحيثما بقيت بدون هذا الأساس ، كما هو الشأن فى الكثير من النزعات الليبرالية الحديثة ، فانها تفتقر الى دعامة منطقية واضحة .

والاعتقاد فى « حالة طبيعة » سعيدة فى الماضى السحيق مستمد، من جانب من رواية الانجيل عن عصر الآباء ، ومن جانب من الأسطورة الكلاسيكية عن العصر الذهبى . والاعتقاد العام فى سوء الماضى السحيق جاء فقط مع نظرية التطور .

وأقرب شىء لتعريف حالة الطبيعة نجده عند « لوك » هو ما يلى :

« يعيش الناس معا وفق العقل ، دون سيد أعلى على الأرض ، ومع سلطة تقضى بينهم ، هذه على الحقيقة هى حالة الطبيعة » .

ليس هذا وصفا لحياة المتوحشين ، ولكنه وصف لجماعة متخيلة من فوضويين فضلاء ، لا يحتاجون الى شرطة ولا الى محاكم تطبق القانون، ذلك لأنهم يطيعون دائما «العقل»، الذى هو مماثل «للقانون الطبيعى » ، الذى بدوره يتألف من تلك القوانين الخاصة بالسلوك الذى يسلم بأنها من أصل الهى . (مثلا ، « لا تقتل » جزء من القانون الطبيعى ، ولكن قاعدة السير فى الطرق ليست كذلك) .

وثمة شواهد أخرى تجعل معنى « لوك » أوضح :

يقول « لوك » : « لكى نفهم السلطة السياسية فهما صحيحا ، ونستمدها من أصلها ، يجب أن نرى أية حالة يكون فيها الناس بالطبيعة ، وأنها حالة حرية كاملة لتنظيم أفعالهم ، وليتصرفوا فى ممتلكاتهم وأشخاصهم ، بما يرونه سليما ، فى حدود قانون الطبيعة، دون أن يطلبوا اذنا ، ودون الاعتماد على ارادة أى انسان آخر .

« هى أيضا حالة مساواة ، حيث كل السلطة والقضاء متبادلة ، فليس لأحد أكثر من الآخر ، وليس ثمة أوضح ، من أن المخلوقات من نفس النوع والمنزلة وهى تولد فى غير تمييز بينها لها كلها ذات الفوائد فى الطبيعة ، واستخدام نفس الملكات ، فينبغى اذن أن تجرى المساواة بينها دون أن يكون بعضها تابعا للبعض الآخر أو خاضعا له، ما لم يجعل الههم أو سيدهم جميعا ، باعلان صريح من ارادته ،

الواحد منهم أعلى من الآخر ، ويمنحه ، بتعيين جلى واضح ، حقا لا شك فيه فى السيطرة والسيادة •

« ولكن وان تكن حالة الطبيعة هذه حالة حرية ، فانها مع ذلك ليست حالة حرية يساء استعمالها : فان يكن للمرء فى تلك الحالة حرية التصرف فى شخصه وفى ممتلكاته ، فليست له الحرية فى أن يقضى على نفسه أو على أى مخلوق فى حوزته ، الا حيثما كان هناك استخدام أنبل من مجرد حفظ بقائه يدعوه الى ذلك • وحالة الطبيعة يحكمها قانون من الطبيعة ، يلتزم به كل شخص : والعقل ، الذى هو ذلك القانون ، يعلم الجنس البشرى كله ، الذى لا يملك الا أن يستشيره ، أن الكل لكونهم متساوين ومستقلين ، فلا ينبغى لأحد أن يؤذى الآخر فى حياته ، فى صحته ، فى حريته ، أو ممتلكاته » (١) (لأننا جميعا ملك الله.) (٢)•

ومع ذلك ، لا يلبث أن يظهر ، حيث معظم الناس فى حالة الطبيعة، بعض الناس الذين لا يعيشون طبقا لقانون الطبيعة ، وقانون الطبيعة يزودنا الى حد ما ، بما يمكن القيام به لمقاومة مثل هؤلاء المجرمين • ويقال لنا ، انه فى حالة الطبيعة ، يمكن لكل انسان أن يدافع عن نفسه وعما ملك • « فمن يسفك دم انسان ، فان انسانا سيسفك دمه » هذا جزء من قانون الطبيعة • ففى وسعى حتى أن أقتل لصا بينما هو عاكف على سرقة ما أملك ، وهذا الحق يبقى بعد زوال مؤسسة الحكومة ، ومع ذلك ، فحيثما كانت هنالك حكومة ، واذا أفلت اللص ، فعلى أن أتخلى عن الانتقام الخاص وألوذ بالقانون •

والاعتراض الكبير على حالة الطبيعة ، هو أنه بينما تستمر هذه

---

(١) انظر اعلان الاستقلال •

(٢) وبتعبير « لوك » :« هم ملكه وهم الذين صنعهم ، قد خلقوا ليظلوا رهن مشيئته لا مشيئة غيره » •

الحالة : يكون كل انسان قاضيا فى قضيته الخاصة به ، ما دام يتحتم عليه أن يعول على نفسه للذب عن حقوقه • والحكومة هى الدواء لهذا الداء، ولكن ليس هذا دواء طبيعيا • فحالة الطبيعة ، تبعا «للوك»، قد أمكن تجنبها بعقد لانشاء حكومة • وليس أى عقد ينهى حالة الطبيعة ، ولكن فقط ذلك العقد الذى يشكل وحدة سياسية • فالحكومات المتعددة لدول مستقلة هى الآن فى حالة طبيعة كل منها تجاه الأخرى •

وحالة الطبيعة ، كما قيل لنا فى فقرة موجهة على الأرجح ضد « هوبز » ، ليست مثيلة لحالة الحرب ، ولكنها أقرب كثيرا من عكسها• وبعد شرح الحق فى قتل لص ، على أساس أن اللص قد يعتبر مشنا الحرب على ، يقول « لوك » :

« وهنا لدينا الفارق الواضح بين حالة الطبيعة وحالة الحرب، اللتين ، وان كان بعض الناس قد خلط بينهما ، بعيدتان احداهما عن الأخرى ، بعد حالة السلام ، والارادة الخيرة ، والمعونة المتبادلة والمحافظة على البقاء ، عن حالة العداء ، والخبث ، والعنف ، والافناء المتبادل » •

وربما يجب النظر الى قانون الطبيعة على أن له مجالا أوسع مما لحالة الطبيعة ، ما دام الأول يختص باللصوص والقتلة ، بينما فى الأخير ليس ثمة مجرمون • وهذا ، على الأقل ، يوحى بطريق للخروج من التضارب الظاهرى فى « لوك » ، والمتمثل فى أنه يمثل حالة الطبيعة أحيانا بكونها الحالة التى يكون فيها كل امرىء فاضلا ، وأحيانا أخرى فى مناقشته فيما قد يكون من الصواب فعله فى حالة الطبيعة لمقاومة اعتداءات الأشرار •

وبعض أجزاء القانون الطبيعى عند « لوك » تثير الدهشة • فهو يقول مثلا، ان الأسرى فى حرب عادلة هم عبيد بمقتضى قانون الطبيعة•

وهو يقول أيضا ، ان كل انسان له ، بالطبيعة ، حق عقاب من يعتدى على ذاته أو على ما يملك ، حتى بعقوبة الموت • وهو لا يقيم أى تحديد بحيث أننى لو قبضت على شخص متلبسا بسرقة صغيرة ، فلى ، فيما يظهر ، الحق ، بمقتضى قانون الطبيعة فى أن أطلق الرصاص عليه •

والملكية ، بارزة جدا فى فلسفة « لوك » السياسية ، وهى ، تبعا له ، السبب الرئيسى فى تأسيس حكومة مدنية :

« فالغاية الكبرى والرئيسية لجميع الناس هى أن يتحدوا فى مجتمعات ديمقراطية ، وهم اذ يخضعون لحكومة ، يحافظون على ما يملكون ، وتحقيق هذه الغاية فى حالة الطبيعة يفتقر الى أشياء كثيرة»•

وجملة هذه النظرية عن حالة الطبيعة وعن القانون الطبيعى واضح بمعنى ومحير للغاية بمعنى آخر • فما فكر فيه «لوك» واضح ، ولكن ليس واضحا كيف كان فى وسعه أن يفكر فيه • فأخلاق «لوك» كما رأينا ، أخلاق منفعة ، ولكنه فى نظره فى «الحقوق» لا يقدمها فى اطار اعتبارات المنفعة • ان شيئا من هذا يتخلل فلسفة القانون بأسرها كما يعلمها لنا رجاله • فالحقوق القانونية يمكن تعريفها : فللانسان ، بوضوح ، حق قانونى حين يمكنه أن يلوذ بالقانون ليحمى نفسه من الأذى • وللانسان عامة حق قانونى فى ملكيته ، ولكن ــ فرضا ــ اذا كان لديه مستودع محظور للكوكايين ، فليس لديه وسيلة قانونية لاسترداده ممن يسرقه • ولكن على المشرع أن يقرر الحقوق القانونية التى يضعها وأن يرجع الى تصور الحقوق «الطبيعية» ، من حيث هى الحقوق التى ينبغى للقانون أن يصونها •

وأنا أحاول قدر المستطاع أن أمضى نحو عرض شىء مماثل لنظرية «لوك» فى عبارات غير لاهوتية • فاذا كان من المسلم به أن الأخلاق، وتصنيف الأفعال الى «صواب» و «خطأ» ، سابق منطقيا على القانون القائم ، سيغدو ممكنا أن نبسط النظرية من جديد فى عبارات ليست

منطوية على تاريخ أسطورى • وللوصول الى قانون الطبيعة يمكننا أن نضع السؤال على النحو الآتى : فى غيبة قانون وحكومة ، ما هى فئات الأفعال التى يقوم بها « أ » ضد « ب » والتى تبرر لـ « ب » أن يقابله بالمثل ، وأى نوع من الثأر يبرر فى الحالات المختلفة ؟ فمن المسلم به عامة أنه ليس هنالك انسان يمكن أن يلام للدفاع عن نفسه ضد هجوم اغتيالى ، حتى ولو اقتضى الأمر حد قتل المهاجم • وله بالمثل أن يدافع عن زوجته وعن أبنائه ، أو أيضا أى عضو من أعضاء الجمهور العام • فى مثل هذه الحالات ، وجود قانون ضد القتل يغدو غير ذى موضوع ، اذا مات الرجل المهاجم ، وهذا ما يمكن أن يحدث بسهولة قبل طلب المعونة من الشرطة • فعلينا ، من ثم ، أن نلجأ الى الحق « الطبيعى » • وللانسان كذلك حق الدفاع عن ملكيته ، وان اختلفت الآراء بصدد مقدار الأذى الذى يوقعه باللص •

وللقانون « الطبيعى » ، كما يبين ذلك « لوك » ، وضعه فى العلاقات بين الدول • ففى أية ظروف تبرر الحرب ؟ وبقدر ما لا توجد أية حكومة دولية ، تكون الاجابة على هذا السؤال اجابة أخلاقية خالصة ، وليست اجابة قانونية • ويجب أن تتم الاجابة على نفس النحو الذى تتم به على فرد فى دولة فوضى •

وتنهض النظرية القانونية على النظرة القائلة بأن « حقوق » الأفراد ينبغى أن تحميها الدولة • ومعنى هذا القول بأنه بينما يعانى انسان من نوع من الضرر يبرر الثأر طبقا لمبادىء القانون الطبيعى ، فان القانون الوضعى ينبغى أن ينص على أن الثأر تقوم به الدولة • فاذا رأيت انسانا ينقض على أخيك انقضاضة قاتلة ، فمن حقك أن تقتله ، اذا لم تستطع أن تنقذ أخاك دون أن تفعل ذلك • وفى حالة الطبيعة — وهذا على الأقل ما يأخذ به « لوك » — اذا نجح انسان فى قتل أخيك ، فمن حقك أن تقتله • ولكن حيثما يوجد القانون تفقد هذا الحق ، الذى

تأخذه منك الدولة . واذا قتلت دفاعا عن النفس أو دفاعا عن آخر، فعليك أن تثبت للمحكمة أن هذا كان السبب فى القتل .

يمكننا اذن أن نوحد بين «القانون الطبيعى» والقواعد الأخلاقية بقدر ما هى مستقلة عن السنن القانونية الوضعية . فيجب أن تكون هنالك قواعد كهذه ، اذا كان لابد من تمييز بين القوانين الحسنة والقوانين السيئة . والأمر بسيط عند «لوك» ، ما دامت القواعد الأخلاقية أرساها الله ، وعلينا أن نجدها فى الانجيل . وحين ينحى جانبا هذا الأساس اللاهوتى ، يغدو الأمر أصعب . ولكن بقدر مانسلم بأن ثمة تمييزا أخلاقيا بين الأفعال الصائبة والأفعال الخاطئة ، يمكننا أن نقول : يقرر القانون الطبيعى أى أفعال صائبة أخلاقيا وأى أفعال خاطئة ، فى جماعة ليس لها حكومة . وينبغى للقانون الوضعى أن يكون قدر المستطاع ، موجها بالقانون الطبيعى ومستلهما منه .

والنظرية القائلة بأن للفرد بعض حقوق لا تنتهك ، تتعارض فى صورتها المطلقة مع مذهب المنفعة العامة ، أعنى النظرية القائلة بأن الأفعال الصائبة هى تلك الأفعال التى من شأنها أن تعزز الى أقصى حد تحقيق السعادة العامة . ولكن لأجل أن تكون نظرية ما أساسا مناسبا لقانون ، ليس من الضرورى أن تكون صحيحة فى كل حالة ممكنة ، بل ينبغى أن تكون صحيحة فقط فى الأغلبية الساحقة من الحالات . ويمكننا جميعنا أن نتخيل حالات يكون فيها القتل جائز التبرير ، ولكنها نادرة ، ولا تزودنا بحجة ضد عدم قانونية القتل .

وبالمثل ، قد يكون من المرغوب فيه ــ ولست أقول من المرغوب فيه فعلا ــ من وجهة نظر مذهب المنفعة ، أن يحتفظ لكل فرد بمجال معين من الحرية الشخصية . واذا كان الأمر كذلك فان نظرية حقوق الانسان ستكون أساسا ملائما للقوانين المناسبة . وحتى وان كانت هذه الحقوق موضوعا للاستثناءات ، فنصير المنفعة العامة عليه أن يفحص

النظرية ، المعتبرة أساسا للقوانين ، من وجهة نظر آثارها العملية • ولا يمكنه ادانتها من البداية ab initio على أنها معارضة لأخلاقه•

(جـ) العقد الاجتماعى

فى التأمل السياسى فى القرن السابع عشر ، كان هنالك نمطان رئيسيان للنظرية الخاصة بأصل الحكومة • وقد كان لدينا نمـــوذج لأحد النمطين عند « سير روبرت فيلمر » : يسلم هذا النمط بأن الله منح بعض الأشخاص السلطة وأن هؤلاء الأشخاص، أو ورثتهم، كونوا الحكومة الشرعية ، وأن الثورة على هذه الحكومة ليست خيانة فقط، وانما هى كفر أيضا • وقد باركت المشاعر هذه النظرة منذ العصـــور السحيقة : ففى كل الحضارات القديمة تقريبا ، الملك شخص مقدس • ويعتبرها الملوك ، بالطبع نظرية رائعة • وكان للارستقراطيات دوافع لتأييدها ودوافع لمعارضتها • ففى صفها الحقيقة القائلة بأنها تؤكد مبدأ الوراثة، وأنها تؤيد تأييدا مهيبا المقاومةضد طبقة التجار محدثة النعمة• وحيثما كانت الطبقة الوسطى تخشاها الأرستقراطية أو تكرهها أكثر مما تخشى الملك أو تكرهه ، حيثما كان الأمر كذلك سادت تلك الدوافع • وحيثما كان الأمر عكس ذلك ، وبخاصة حينما كان للأرستقراطيةفرصة الحصول على السلطة العليا ذاتها ، كانت تميل الى معارضة الملك ، ومن ثم الى رفض نظريات الحق الالهى •

والنمط الرئيسى الآخر للنظرية ، والذى يمثله « لوك » — كان يأخذ بأن الحكومة المدنية هى نتيجة عقد ، وهى شأن خالص من شئون هذا العالم الدنيوى ، وليست شيئا تقيمه السلطة الالهية • واعتبر بعض الكتاب العقد الاجتماعى حقيقة تاريخيـــة ، واعتبره آخـــرون وهما مشروعا ، والأمر الهام بالنسبة لهم جميعا ، هو أن يجدوا أصلا أرضيا للسلطة الحكومية • والواقع ، أنهم لم يكن يسعهم أن يفكروا فى أى

بديل للحق الالهى الا فى عقد مفترض • فقد كان كل الناس ما عــدا المتمردين ـ يحسون بأنه لابد من ايجاد سبب ما لاطاعة الحكومات ، ولم يكن يظن كافيا القول بأن سلطة الحكومة مناسبة لمعظم الناس• فلا بد أن يكون للحكومة ، بمعنى ما ، حق اقتضاء الطاعة • وقد بدا أن الحق الذى يخوله عقد هو البديل الوحيد لأمر الهى • وبالتالى كانت النظرية القائلة بأن الحكومة تؤسس بعقد شائعة بالفعل عند كل معارضى الحق الالهى • وثمة الماحة الى هذه النظرية عند « توماس الأكوينى »، بيد أن أول تطور جاد لها نجده عند « جروسيوس » •

وكانت نظرية العقد قادرة على أن تأخذ أشكالا تبرر الاستبداد• وقد أخذ «هوبز» مثلا بأنه كان ثمة عقد بين المواطنين للتخــــلى عن سلطتهم للملك المختار ، ولكن الملك لم يكن طرفا فى العقد ، ومن ثم فقد اكتسب بالضرورة سلطة لا حد لها • وهذه النظرية كان يمكن أن تبرر أولا ، دولة « كرومويل » الديكتاتورية ، وبعد اعادة الملكية ، بررت «شارل الثانى» • ومع ذلك ، ففى الصورة التى يقدمها «لوك» للنظرية، الحكومة طرف فى العقد ، ويمكن مقاومتها مقاومة مشروعة اذا فشلت فى الوفاء بنصيبها فى الاتفاق • ونظرية «لوك» فى جوهرها ، هى على التقريب نظرية ديمقراطية ، بيد أن العنصر الديمقراطى تقيده النظـرة القائلة بأن أولئك الذين لا يملكون شيئا لا يعتبرون مواطنين (وهى نظرة ضمنية أكثر من كونها مصرحا بها) •

فلننظر الآن ما كان على « لوك » قوله فى موضوعنا الحالى •

هنالك أولا تعريف للسلطة السياسية :

« السلطة السياسية فى رأيى هى حق وضع القوانين ، مع عقوبة الاعدام ، وبالتالى كل العقوبات الأقل شأنا بغية تنظيم الملكية وصونها، واستخدام قوة الجماعة فى تنفيذ مثل هذه القوانين ، وفى الدفاع عن

كيان الدولة ضد الأذى من الأجنبى ، وكل هذا من أجل الصالح العام وحـــده » •

ويقول لنا « لوك » ان الحكومة هى دواء للمضايقات التى تنشأ فى حالة الطبيعة ، من كون كل انسان فى تلك الحالة هـــو قاض فى قضيته • ولكن حيثما كان الملك طرفا فى النزاع فليس هـذا دواء ، ما دام الملك هو فى آن واحد قاض ومدع • هذه الاعتبارات تقـود الى وجهة النظر القائلة بأن الحكومات ينبغى ألا تكون مطلقة السلطان، وأن السلطة القضائية ينبغى أن تستقل عن السلطة التنفيذية • ومثل هذه الحجج كان لها مستقبل هام فى انجلترا وأمريكا ، ولكنا فى هذه اللحظة لا نهتم بها •

ويقول « لوك » ان لكل انسان ، بالطبيعة ، حـق رد الاعتداءات على شخصه أو ما يملك ، حتى بالقتل • وحيثما قام مجتمع سياسى ، وعند ذاك فقط ، تنازل الناس عن هذا الحق للجماعة أو للقانون •

وليست الملكية المطلقة شكلا لحكومة مدنية ، ذلك لأنه ليس ثمة سلطة محايدة لحسم المنازعات بين الملك وأحد رعاياه ، فالواقع أن الملك بالنسبة لرعاياه ، ما برح فى حالة الطبيعة فى علاقته بهم • ولا جدوى من الأمل فى أن كون الانسان ملكا يجعل شخصا قاسيابالطبيعة، انسانا فاضلا •

« فمن كان وقحا مؤذيا فى غابات أمريكا لا يحتمل أن يكـون أفضل بدرجة أكبر وهو معتل للعرش ، حيث قد يتوسل بالمعرفة والدين لتبرير كل ما يفعله لرعاياه ، ويخرس السيف ثمتئذ كل أولئك الـذين يجرءون على الاعتراض » •

والملكية المطلقة هى كما لو كان الناس يحمون أنفسهم ضد الذئاب، « بيـد أنهم يقنعون ، بل ويظنون أن فى ذلك أمانا لهم ، بأن تلتهمهم الأسـود » •

ويتضمن المجتمع المدنى قاعدة الأغلبية ، ما لم يتفق على تطلب الأمر لعدد أكبر • (كما هو الشأن ، مثلا ، فى الولايات المتحدة ، فى حالة تغيير فى الدستور ،أو التصديق على معاهدة) • ويبدو هذا ديمقراطيا، ولكن يجب أن نذكر أن «لوك» يفترض اقصاء النساء والفقراء عن التمتع بحقوق المواطنين •

« وابتداء المجتمع السياسى يتوقف على موافقة الأفراد على الانضمام بعضهم الى بعض وانشائهم لمجتمع واحد » • وأقام «لوك» الحجة — على نحو تعوزه الحماسة نوعا ما — على أن مثل هذه الموافقة لابد أن تكون حدثت فعلا فى زمن ما ، وان يكن من المسلم به ؛ اللهم الا بين اليهود ، أن منشأ الحكومة سابق على التاريخ •

والعقد الاجتماعى الذى يؤسس الحكومة يلتزم به فقط أولئك الذين أبرموه ، فالابن يجب أن يوافق من جديد على العقد الذى أبرمه أبوه • (ومن الواضح كيف ينجم هذا عن مبادىء «لوك» • ولكنه ليس شيئا واقعيا بدرجة كبيرة، فالأمريكى الشاب الذى يبلوغه الواحدة والعشرين من عمره يعلن : « أرفض أن ألتزم بعقد دشن الولايات المتحدة » سيجد نفسه غارقا فى الصعوبات) •

ويقول« لوك » ، ان سلطة الحكومة القائمة على العقد ، لا تتخطى ألبتة الخير العام • وقد استشهدت منذ لحظة بجملة تختص بسلطات الحكومة ، تنتهى بالعبارة « وكل هذا من أجل الصالح العام وحده » • ويبدو أنه قد خطر « للوك » أن يسأل من عليه أن يكون الحكم فيما يتصل بالصالح العام • وواضح أنه اذا كانت الحكومة هى الحكم فستقرر دائما بما فيه مصلحتها •

ومن المحتمل أن «لوك» قد يقول بأن على أغلبية المواطنين أن

يكونوا حكما • ولكن عددا كبيرا من المسائل يجب حسمها بغـاية السرعة لكي يكون ممكنا التحقق من رأى الناخبين ، من هذه المسائل ربما كان السلام والحرب أهمها • والدواء الوحيد فى مثل هـذه الأحوال هو أن نتيح للرأى العام أو لممثليه قدرا من السلطة ــ مثـل سلطة الاتهام ــ التى يتولاها الضباط المنفذون لانزال العقوبة المترتبة على أفعال لا يرضى عنها الجمهور • ولكن كثيرا ما يكون هذا دواء غير ملائم للغـاية •

وقد استشهدت من قبل بجملة لابد لى من أن أستشهد بها مرة أخـرى :

« الغاية الكبرى لجميع الناس هى أن يتحـدوا فى مجتمعات ديمقراطية ، وهم اذ يخضعون لحكومة ، يحافظون على ما يملكون » •

واتساقا مع هذه النظرية يعلن «لوك» : « لا يمكن للسلطة العليا أن تأخذ من أى شخص أى جزء من ملكيته الا برضاه » •

وأكثر من هذا ابتعاثا للدهشة القضية القـائلة بأنه ، وان يكن للقادة العسكريين سلطة الحياة والموت على جنودهم ، فليس لديهم سلطة أخذ المال • (ويترتب على ذلك ، أنه فى أى جيش ، من الخطأ معاقبة الخروق الصغيرة للانضباط بالغرامات ، ولكن من المسموح به معاقبتهم بالايذاء البدنى ، مثل الجلد • ويظهر هذا الابعاد المتناقضة التى انساق اليهـا بتقديسه للملكية) •

ومن المفروض أن تثير مسألة الضرائب صعوبات «للوك» ، ولكنه لم يدرك أيا منها• فهو يقول انه يتحتم على المواطنين أن يتحملوا نفقات الحكومة ولكن برضاهم، أعنى برضى الأغلبية • بيد أن المرء يتساءل لم ينبغى أن يكون رضى الأغلبية كافيا؟ ويقال لنا ان رضى كل انسان ضرورى لتبرير أخذ الحكومة لجزء من ملكيته • وأظن أن موافقته الضمنية

على الضرائب اتساقا مع قرار الأغلبية ، يفترض كونها منضويه فى مواطنيته ، وهى مفترض بدورها كونها ارادية • كل هذا يتعارض بالطبع تعارضا تاما مع الوقائع • فمعظم الناس ليست لديهم حرية فعالة فى اختيار الدولة التى سينتمون اليها • والقلة القليلة لديها فى أيامنا هذه الحرية فى عدم الانتماء الى أية دولة • افرض مثلا أنك داعية للسلام، وأنك تستنكر الحرب • فحيثما عشت ، فستأخذ منك الحكومة بعضا من ملكيتك لأغراض الحرب • فبأية عدالة يمكن اجبارك على الخضوع لهذا ؟ يمكنني أن أتخيل اجابات عديدة ، ولكنني لا أظن أن أيا منها يتلاءم مع مبادىء «لوك» • فهو ينغمس فى قاعدة الأغلبية دون أن ينظر فيها نظرا ملائما ، ولا يزودنا بأى انتقال اليها من مقدماته الفردية، اللهم الا العقد الاجتماعى الاسطورى •

والعقد الاجتماعى ، بالمعنى المطلوب ، أسطورى ، حتى عندما كان هنالك بالفعل ، فى حقبة ما سابقة عقد منشىء للحكومة • والولايات المتحدة هى حالة من هذا القبيل • ففى الوقت الذى اختير فيه الدستور، كان للناس حرية الاختيار • وحتى فى ذلك الحين ، صوت كثير من الناس ضده ، ولم يكونوا من ثم أطرافا فى العقد • كان فى وسعهم بالطبع أن يغادروا البلاد ، وببقائهم ، اعتبروا ملتزمين بعقد لم يوافقوا عليه • ولكن من الصعب عادة من الناحية العملية أن يهجر المرء بلاده • وفى حالة الناس الذين يولدون بعد اختيار الدستور فان موافقتهم موافقة وهمية بدرجة أكبر •

ومسألة حقوق الأفراد قبل الحكومة مسألة غاية فى الصعوبة• ويعتبر الديمقراطيون أمرا مفروغا منه، أن للحكومة عندما تمثل الأغلبية الحق فى أن تكره الأقلية على الطاعة • ولابد أن يكون هذا صحيحا ما دام الاكراه من ماهية الحكومة • بيد أن الحق الالهى للاغلبيات اذا غولى فيه قد يغدو استبداديا على التقريب شأنه شأن

الحق الالهى للملوك • ويذكر «لوك» القليل عن هذا الموضوع فى « بحثيه عن الحكومة » ، ولكنه ينظر فيه نظرة أوســع شيئا ما ، فى « خطابيه عن التسامح » ، حيث يقيم الحجة على أنه لا ينبغى لمــؤمن بالله أن يعاقب بصدد آرائه الدينية •

والنظرية القائلة بأن الحكومة نجمت عن عقد ، هى بالطبع سابقة للتطور • فالحكومة شأنها شأن الحصبة والسعال الديكى ، لابد وأنها نمت تدريجيا ، وان تكن من الممكن مثلهما أن تقتحم فجأة أقاليم جديدة مثل جزر بحر الجنوب • فقبل أن يدرس الناس الأنثروبولوجيا لم تكن لديهم فكرة عن الميكانيزمات السيكولوجية المنطوية فى بدايات الحكومة أو عن الأسباب الخيالية التى قادت الناس الى اختيار منظمات وعادات ثبت بالتالى نفعها • ولكن كوهم مشروع ، لتبرير الحكومة ، لنظرية العقد الاجتماعى قدر ما من الحقيقة •

(د) الملكيــة

مما ذكر الى الآن عن آراء « لوك » عن الملكية ، يمكن أن يبدو كما لو كان نصير كبار الرأسماليين ضد من هم أعلى منهم اجتماعيا ومن هم أدنى ، ولكن قد يكون هذا فقط نصف الحقيقة • ويجد المــرء جنبا الى جنب ودون توفيق بينها ، نظريات تعكس نظريات المــذهب الرأسمالى المتطور ، ونظريات تشير الى نظرة أقرب الى الاشتراكية • فمن السهل تشويه آرائه بالاستشهادات المأخوذة من جانب واحد ، فى هذا الموضوع كما فى معظم الموضوعات الأخرى •

وسأبسط للقارىء آراء « لوك » فى موضوع الملكية على الترتيب الذى سيقت به :

يقال لنا أولا ان لكل انسان ملكية خاصة فى ثمرة عمله ــ أو على

الأقل ينبغى أن يكون له ذلك • وفيما قبل عهد الصناعة لم يكن هذا المبدأ بعيدا عن الواقع بعده عنه منذ قيام الصناعة • فالانتاج الحضرى كان بصفة رئيسية انتاج الحرفيين الذين كانوا يملكون أدواتهم ويبيعون ما ينتجون • وفيما يختص بالانتاج الزراعى كان من المسلم به عند المدرسة التى ينتمى اليها « لوك » أن ملكية الفلاح هى أفضل نظام • فهو ينص على أن للانسان أن يملك من الأرض بقدر ما يستطيع أن يفلح وليس أكثر من ذلك • ويبدو أنه قد فاته ، أن تحقيق هـــذا البرنامج فى جميع بلدان أوروبا يبدو عسيرا دون ثورة دموية • ففى كل مكان ينتمى معظم الأرض الزراعية للارستقراطيين ، الذين يتقاضون المزارعين اما نسبة محددة من الانتاج (تصف المحصول فى معظــم الأحيان) ، أو ايجارا يتغير من وقت الى آخر • وقد ساد النظام الأول فى فرنسا وايطاليا ، بينما ساد النظام الثانى انجلترا • وفى الشـــرق الأقصى، فى روسيا وبروسيا ، كان العمال أرقاء ، يعملون لصــاحب الأرض ولا تكاد تكون لهم حقوق • وقد انتهى النظام القديم فى فرنسا مع الثورة الفرنسية ، وفى شمال ايطاليا وغرب ألمانيا مع فتوحات جيوش الثورة الفرنسية • وقد ألغى الرق فى بروسيا نتيجة لهزيمة «نابليون» وفى روسيا نتيجة الهزيمة فى الحرب الكريمية • ولكن فى البلدين معا احتفظ الأرستقراطيون باقطاعياتهم • وفى بروسيا الشرقية ، وان كان هذا النظام قد تحكم فيه النازيون تحكما صارما ، فقد بقى الى أيامنا هذه • وفى روسيا وما يطلق عليــه الآن «ليتــــوانيا» و «لاتفيا» و « أستونيا » صادرت الثورة الروسية أملاك الأرستقراطيين • وفى المجر ورومانيا ، وبولندا ظل هؤلاء ، وفى شرق بولندا « صفتهم » الحكومة السوفييتية سنة ١٩٤٠ • ومهما يكن من أمر ، فقد بذلت الحكومة السوفييتية كل ما فى وسعها لاحلال الزراعة الجماعية محل ملكية الفلاح فى جميع أنحاء روسيا •

وفى انجلترا كان التطور أشد تعقيدا • فعلى أيام «لوك» ، كان

وضع الكادح الزراعى قد خفف من حدته وجود مجالس عامة ، كانت تكفل له حقوقا هامة ، تمكنه من أن يزرع جزءا ملحوظا من غـذائه بنفسـه • وكان هـذا النظـام من مخلفات العصور الوسطى ، وقد نظر اليه الرجال الذين أخذوا بالثقافة الحديثة نظرة استهجان ، اذ بينوا أن فيه مضيعة من وجهة نظر الانتاج • وتبعا لذلك كانت هنالك حركة لفض المجالس العامة ، بدأت فى عهد «هنرى الثامن» واستمرت أيام « كروموبل » ، ولكنها لم تصبح قوية حتى سنة ١٧٥٠ • ومن تلك الأيام الى ما بعدها ، ما يقرب من تسعين عاما ، أغلق مجلس عام وراء آخر وعهد به الى الملاك المحليين • وكل اغلاق يتطلب مرسـوما من البرلمان وقد استخدم الأرستقراطيون الذين كانوا يتحكمون فى مجلسى البرلمان معا، استخدموا سلطتهم التشريعية استخداما قاسـيا لاثراء أنفسهم ، بينما دفعوا بالكادحين الزراعيين الى شفا المجاعة • وبالتدريج وبفضل نمو الصناعة ، تحسن وضع الـكادحين الزراعيين ما داموا ، من جهة أخرى ، لم يمنعوا من الهجرة الى المدن • وفى أيامنا هذه كنتيجة للضرائب التى أدخلها «لويد جورج»، أجبر الارستقراطيون على التخلى عن معظم ملكيتهم الريفية • ولكن أولئك الذين ما برحوا يملكون ممتلكات فى المدن وملكيات صناعية كان فى وسـعهم أن يحتفظوا بضياعهم • لم تكن هنالك ثورة مباغتة ، وانما انتقال تدريجى لا زال يمضى قدما • واليوم ، أولئك الأرستقراطيون الذين ما برحوا أغنياء يدينون بثروتهم لملكيتهم الصناعية ولممتلكاتهم فى المدن •

ويمكننا اعتبار هذا التطور الطويل ، باستثناء روسيا ، كما لو كان متفقا مع مبادىء « لوك » • والشىء الغريب هو أنه كان فى مستطاعه أن يعلن نظريات ، تتطلب هذا القدر العظيم من الثورة قبل أن يكون فى الوسع وضعها موضع التنفيذ ، ومع ذلك لا يبدى أية بادرة على أنه كان يرى النظام السارى فى أيامه نظاما جائرا ، أو أنه كان على بينـة من كونه مختلفا عن النظام الذى دعا اليـه •

ونظرية قيمة العمل ــ أعنى النظرية القائلة بأن قيمة الانتاج تتوقف على ما أنفق فيه من عمل ، التى ينسبها البعض الى « كارل ماركس » والبعض الآخر الى « ريكاردو » ، نجدها عند « لوك » ، وقد أوحى بها اليه خط من الأسلاف يمتد الى وراء عند الأكوينى • وكما يقــول « تاوناى » Towney ملخصا النظرية المدرسية :

« ان جوهر الحجة هو أن الأجر يمكن أن يطالب به بحق الحرفيون الذين يصنعون السلع ، أو التجار الذين ينقلونها ، ذلك لأن كليهما يعمل فى مهنته ويخدم الحاجة المشتركة • وأما الاثم الذى لا يغتفــر فهو اثم المضارب أو الوسيط ، الذى ينتزع الربح الخاص باستغلال الضرورات العامة • ان نظرية قيمة العمل منحدرة على الحقيقة من نظريات الأكوينى • وآخر المدرسيين هو «كارل ماركس» •

ولنظرية قيمة العمل جانبان ، أحدهما أخلاقى ، والآخر اقتصادى • أعنى بذلك القول بأنها يمكنها أن تؤكد أن قيمة انتاج ينبغى أن تتناسب مع ما أنفق فيه من عمل ، أو أن العمل يضبط فى الواقع ، السـعر • والنظرية الأخيرة صحيحة على التقريب فقط ، كما يقر بذلك «لوك» • فهو يقول ان تسعة أعشار القيمة ، يرجع الفضل فيها للعمل ، ولكنه لم يذكر شيئا عن العشر الباقى • يقول ان العمل هو الذى يجعــل الاختلاف فى القيمة فى كل شىء • ويقدم على ذلك مثلا ، أرضا فى أمريكا يشغلها الهنود، لايكاد يكون لها قيمة لأن الهنود لايستثمرونها • ولا يبدو أنه يدرك أن الأرض تكتسب قيمة بمجرد أن يعقد النـاس العزم على العمل فيها ، وقبل أن يقوموا بذلك بالفعل • فاذا كنت تملك

قطعة من أرض صحراوية ، يعثر فيها شخص آخر على البترول يمكنك أن تبيعها بسعر مجز دون أن تقوم بأى عمل فيها • وكما كان طبيعيا فى عصره ، فهو لم يفكر فى مثل هذه الحالات ، بل فكر فى الزراعة فقط • فالملكية الزراعية ملكية الفلاح التى يحبذها ، غير قابلة التطبيق على أشياء من قبيل التعدين على نطاق واسع ، الذى يتطلب أجهزة وأدوات غالية الثمن وكثيرا من العمال •

والمبدأ القائل بأن للانسان الحق فيما ينتجه بعمله مبدأ عديم الجدوى فى حضارة صناعية • هب أنك مستخدم فى احدى عمليات صناعة عربات « فورد » ، فأنى لامرىء أيا كان أن يقدر النسبة العائدة الى عملك من مجموع الانتاج ؟ أو هب أن شركة سكة حديد استخدمتك فى نقل السلع ، فمن يستطيع أن يقرر النصيب الذى تستحقه فى انتاج السلع ؟ مثل هذه الاعتبارات أفضت بأولئك الذين يرغبون فى منع استغلال العمل الى التخلى عن مبدأ حق كل فى انتاج عمله من أجل طرائق أكثر اشتراكية فى تنظيم الانتاج والتوزيع •

ونظرية قيمة العمل دافع عنها أصحابها عن عداء لطبقة معينة اعتبرت طبقة سلب ونهب • والمدرسيون ، بالقدر الذى أخذوا فيه بهذه النظرية ، فعلوا ذلك معارضة منهم للمرابين ، الذين كانوا فى الأغلب يهودا • وأخذ « ريكاردو » بها معارضة منه لأصحاب الأراضى ، و « ماركس » لمعارضة الرأسماليين • ولكن يبدو أن « لوك » أخذ بها فى فراغ ، دون عداء لأية طبقة • وكان عداؤه الوحيد للملوك ، ولكن هذا لا ارتباط بينه وبين آرائه عن القيمة •

وبعض آراء « لوك » من الغرابة بحيث لا أستطيع أن أجعلها تبدو معقولة • فهو يقول انه يجب على الانسان ألا يكون لديه كثير

من أشجار البرقوق لأن ثمارها خليقة أن تفسد قبل أن يستطيع هو وأسرته أن يأكلوها ، ولكن يمكنه أن يحرز من الذهب والماس بقدر ما يمكنه أن يحصل عليه حصولا قانونيا، ذلك لأن الذهب والماس لا يفسدان. ولم يخطر له أن الانسان الذى لديه أشجار برقوق يمكنه أن يبيع ثمارها قبل أن تفسد . وقد تحدث كثيرا عن طابع عدم الفناء فى المعادن الثمينة ، وهى كما يقول ، مصدر المال وعدم المساواة فى الثروة . ويبدو أنه يأسف بطريقة أكاديمية ومجردة، لانعدام المساواة الاقتصادية، ولكنه لايخطر له بالتأكيد أن من الحكمة اتخاذ بعض اجراءات لمنعها. وليس ثمة شك فى أنه كان متأثرا تأثر جميع الناس فى عصره ، بالمكاسب التى جنتها الحضارة والتى يرجع الفضل فيها للأغنياء من الرجال ، وبخاصة من حيث كونهم رعاة للفن وللآداب . ونفس الموقف يوجد فى أمريكا الحديثة حيث يعتمد العلم والفن على تبرعات كبار الأغنياء . ان الحضارة تتقدم الى حد ما ، بانعدام العدالة الاجتماعية. هذه الحقيقة هى أساس كل ما يستأهل أعظم احترام فى النزعة المحافظة .

(هـ) الرقابة والتوازن

والنظرية القائلة بأن وظائف الدولة التشريعية والتنفيذية ينبغى أن تظل منفصلة ، هذه النظرية تميز الليبرالية . وقد نشأت فى انجلترا ابان مقاومة أسرة « ستيوارت » وصاغها «لوك» صياغة واضحة ، على الأقل فيما يختص بالسلطتين التشريعية والتنفيذية . فيجب فصل التشريع عن التنفيذ ، وهذا ما يقوله ، لمنع اساءة استعمال السلطة . ويجب بالطبع أن يفهم أنه حينما يتحدث عن السلطة التشريعية يقصد البرلمان ، وعندما يتحدث عن التنفيذية يعنى الملك ، على الأقل هذا ما يقصده عاطفيا ، أيا كان ما يقصد أن يعنيه منطقيا . وتبعا لذلك فهو يرى

أن السلطة التشريعية فاضلة ، بينما السلطة التنفيذية عادة ما تـــكون راذلة •

ويقول ، ان السلطة التشريعية يجب أن تكون عليا ، فيما عــدا أن الجماعة تملك تغييرها • ويتضمن هذا ، أن السلطة التشريعية ، مثل مجلس العموم الانجليزى ، تنتخب من حين الى حين باقتراع شعبى • والشرط القاضى بأن الشعب يمكنه أن يغير السلطة التشريعية ، اذا أخذ بجد يدين الدور الذى يتيحه الدستور الانجليزى على أيام لوك ، للملك واللوردات ، من حيث كونهم يشـــــكلون جزءا من الســلطة التشريعيــة •

ويقول « لوك » ، انه فى جميع الدول التى أحسن تكوينها ، تنفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية • ومن ثم ينشأ السؤال: ماذا يفعل اذا تصارعتا ؟ اذا تخلفت السلطة التنفيذية عن دعوة السلطة التشريعية فى الأوقات الصحيحة ، فالسلطة التنفيذية ، كما يقال لنــا ، فى حرب مع الشعب ، ويمكن ازالتها بالقوة • وواضح أن هذا الرأى أوحى به ما حدث فى عهد « شارل الأول » من سنة ١٦٢٨ الى ١٦٤٠ حيث حاول أن يحكم بدون برلمان • ويشعر لوك ، بأن مثل هــذا الأمر ، يجب منعه ، بالحرب عند الاقتضاء •

يقول « لوك » : « يجب ألا توجه القوة الى شىء الا القـــوة الظالمة والمنافية للقانون » • هذا المبدأ لا جدوى منه فى الممارسة الا اذا وجدت هيئة لها الحق المشروع لكى تعلن متى تكون القوة «ظالمة ومنافية للقانون » • لقد أعلن معارضو « شارل الأول » أن محــاولته لجمع ضريبة السفن بدون موافقة البرلمان « ظالمة ومنافية للقانون » ، وأعلن هو أنها عادلة وقانونية • والمخرج العسكرى وحده من الحرب الأهلية هو الذى أثبت أن تفسيره للدستور الانجليزى كان التفسير الخطأ • ونفس الشىء حدث فى الحرب الأهلية الأمريكية • هل من

حق الولايات أن تنسحب ؟ لم يكن أحد يعلم ، وانتصار الشمال فقط هو الذى حسم المسألة القانونية • والاعتقاد ـ الذى يجده المرء عند « لوك » وعند معظم الكتاب فى زمانه ـ أن أى رجل شريف يمكن أن يعرف ما هو عادل وما هو قانونى ، هو الذى لا يسمح لقوة الانحياز الحزبى فى الجانبين ، أو لصعوبة انشاء محكمة سواء فى الخارج أو فى ضمائر الرجال ، تكون قادرة على أن تفصل فصلا جازما فى المسائل المحيرة • وفى الممارسة العملية ، يحسم فى مثل هذه المسائل اذا كانت ذات أهمية كافية ، حسما بسيطا بالقوة ، لا بالعدالة ولا بالقانون •

ويقر « لوك » بهذه الحقيقة ، الى درجة ما ، وان يكن فى لغة محجوبة • ففى نزاع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ليس هناك على حد قوله ، فى بعض الحالات ، قاض تحت السماء • وما دامت السماء لم تصدر قرارات صريحة ، فهذا يعنى ، فى الواقع ، أن قرارا يمكن فقط الوصول اليه بالقتال ، ما دام من المفترض أن السماء ستجعل النصر للقضية الأفضل • مثل هذا الرأى جوهرى لأية نظرية توزع السلطة الحكومية • وحيثما تدمج نظرية من هذا القبيل فى الدستور ، فالطريقة الوحيدة لتجنب حرب أهلية طارئة هى ممارسة التراضى والادراك السليم • بيد أن التراضى والادراك السليم هى من عادات الذهن ولا يمكن أن تدمج فى دستور مكتوب •

ومن المدهش أن « لوك » لا يقول شيئا عن القضاء ، مع أن هذا كان مسألة متقدة على أيامه • فحتى الثورة كان من الممكن للملك طرد القضاة فى أية لحظة ، وبالتالى فقد كانوا يدينون أعداءه ويبرئون أصدقاءه • وبعد الثورة أصبحوا غير قابلين للعزل الا بطلب من مجلسى البرلمان كليهما • وكان يظن أن هذا سيجعل قراراتهم تهتدى بهدى القانون ، والواقع أنه فى القضايا المنطوية على روح حزبى استعيض

فقط برأى القاضى المسبق عن رأى الملك • وأيا كان الأمر فحيثما ساد مبدأ الرقابة والتوازن صارت السلطة القضائية الفرع المستقل الثالث فى الدولة جنبا الى جنب مع السلطتين التشريعية والقضائية • وأجدر مثال بالملاحظة المحكمة العليا فى الولايات المتحدة •

ولقد كان تاريخ نظرية الرقابة والتوازن تاريخا مثيرا للشغف •

ففى انجلترا ، وهى البلاد التى نشأ منها ، قصد به أن يحد سلطة الملك ، الذى كان له ، حتى الثورة ، هيمنة تامة على السلطة التنفيذية • ومع ذلك ، فقد أصبحت السلطة التنفيذية معتمدة شيئا فشيئا على البرلمان ، مادام كان مستحيلا على وزارة أن تستمر بدون أغلبية فى مجلس العموم • فأصبحت السلطة التنفيذية بذلك لجنة يختارها من حيث الفعل البرلمان ، وان يكن لا يختارها من حيث الشكل ، ونتيجة ذلك أن السلطتين التشريعية والتنفيذية تصبحان بالتدريج أقل فأقل انفصالا • وفى غضون السنوات الخمسين الأخيرة أو ما يقرب من ذلك، حدث تطور أبعد ويرجع ذلك الى سلطة رئيس الوزراء فى حل البرلمان، والى تزايد صرامة الانضباط الحزبى • والأغلبية فى البرلمان تقرر اليوم أى حزب يتولى السلطة ، ولكنها اذ تقرر ذلك ، لا يمكنها عمليا أن تقرر أى شىء آخر • ويصعب أن يسن قانون من تشريع مقترح ما لم يقدم من الحكومة • وعلى ذلك فالحكومة تشريعية تنفيذية معا ، وسلطتها يحدها فقط الحاجة الى انتخابات عامة طارئة • هذا النظام ، يتعارض بالطبع ، تعارضا تاما مع مبادىء « لوك » •

وفى فرنسا حيث بشر « مونتسكيو » بهذه النظرية بقوة عظيمة، أخذ بها أكثر الأحزاب اعتدالا فى الثورة الفرنسية ، ولكنها دفعت مؤقتا الى زاوية النسيان بانتصار اليعاقبة • وطبيعى أن « نابليون » لم يعمل بها ، ولكنها أحييت بالعودة الى النظام السابق ، لتختفى من جديد مع قيلم «نابليون الثالث» • ثم أحييت من جديد فى سنة ١٨٧١،

وقادت الى اقرار دستور للرئيس فيه سلطة ضئيلة جدا ، وليس فى مستطاع الحكومة أن تحل المجلسين . وكانت النتيجة اعطاء سلطة كبرى لمجلس النواب ، ضد الحكومة وضد الناخبين معا . وكان هنالك توزيع أكثر للسلطات منه فى انجلترا الحديثة ، ولكن أقل مما ينبغى أن يكون طبقا لمبادىء «لوك» ما دامت السلطة التشريعية ترجح على السلطة التنفيذية . وما سيكون عليه الدستور الفرنسى بعد الحرب العالمية الثانية ، يستحيل التنبؤ به .

والبلد الذى وجد فيه مبدأ « لوك » فى توزيع السلطات أملى تطبيق له هو الولايات المتحدة ، حيث الرئيس والكونجرس مستقل أحدهما عن الآخر استقلالا كاملا ، والمحكمة العليا مستقلة عنهما كليهما . وعن غير تعمد ، جعل الدستور المحكمة العليا فرعا من التشريع ، مادام لا شىء يغدو قانونا اذا قالت المحكمة العليا انه ليس كذلك . وكون سلطاتها هى من الناحية الاسمية تفسيرية فقط ، يزيد من حيث الواقع تلك السلطات ، مادام ذلك يجعل من الصعب نقد ما يفترض كونه قرارات قانونية فقط . وهذا يدل الى حد كبير على الحصافة السياسية للأمريكيين ، حتى أن هذا الدستور لم يفض لصراع مسلح الا مرة واحدة .

لقد كانت فلسفة « لوك » السياسية فى جملتها ملائمة ونافعة ، حتى الثورة الصناعية . ومنذ ذلك الحين ، أخذ يزداد عجزها عن معالجة المشكلات الهامة . فقوة الملكية مندمجة فى شركات ضخمة ، نمت بحيث تخطت أى شىء تخيله « لوك » . والوظائف الضرورية للدولة ـ مثلا فى التعليم ـ زادت زيادة مهولة . والنزعة القومية أفضت الى اتحاد السلطة الاقتصادية والسياسية ، وأحيانا الى اندماجهما ، جاعلة الحرب الوسيلة الرئيسية للتنافس . ولم يعد للمواطن الفرد المنفصل السلطة والاستقلال اللذان كانا له فى تأملات « لوك » .

إن عصرنا عصر تنظيم ، وصراعاته صراعات بين تنظيمات ، وليست بين أفراد منفصلين . وحالة الطبيعة كما يقول « لوك » لا زالت توجد بين الدول . فعقد اجتماعى دولى جديد ضرورى قبل أن يسعنا التمتع بالفوائد المرتقبة . وحين تخلق حكومة دولية ، فان الكثير من فلسفة « لوك » السياسية سيصبح من جديد قابلا للتطبيق ، ما عدا الجزء الذى يتناول الملكية الخاصة .

نفوذ "لوك"

منذ عصر « لوك » الى يومنا هذا كان فى أوروبا نمطان رئيسيان للفلسفة ، أحدهما يدين « للوك » بنظرياته ومنهجه بينما الآخر استمد أولا من « ديكارت » ، ثم من « كانط » • و « كانط » نفسه ظن أنه قد أقام تأليفا بين الفلسفة المستمدة من « ديكارت » وتلك المستمدة من « لوك » ، ولكن هذا ما لا يمكن التسليم به ، على الأقل من وجهة النظر التاريخية ، ذلك لأن أتباع «كانط» كانوا فى العرف الديكارتى، ولم يكونوا فى عرف « لوك » • وورثة « لوك » هم أولا «باركلى» و « هيوم » ، وثانيا الفلاسفة الفرنسيون الذين لا ينتمون الى مدرسة « روسو » ، وثالثا « بنتام » والراديكاليون المتفلسفون ، ورابعا ، مع

اضافات هامة من فلسفة القارة ، « ماركس » وتلاميذه • ولكن مذهب « ماركس » مذهب مؤلف من عناصر مستمدة من مصادر مختلفة ، وأية افادة بسيطة عنه تكاد تكون بالتأكيد باطلة ، وعلى ذلك فسأتركه جانبا الى أن أنظر فيه تفصيلا •

وفى أيام « لوك » كان معارضوه من الفلاسفة ، هم الديكارتيون و « ليبنيز » • وغير منطقى تماما أن انتصار فلسفة « لوك » فى انجلترا وفرنسا يعزى على نطاق واسع الى منزلة « نيوتن » • لقد عزز سلطة « ديكارت » كفيلسوف ، فى أيامه ، عمله فى الرياضيات والفلسفة الطبيعية • ولكن نظريته فى الدوامات كانت بالقطع أدنى منزلة من قانون « نيوتن » فى الجاذبية كمفسر للنظام الشمسى • ان انتصار نظرية « نيوتن » فى نشأة الكون قللت من احترام الناس لديكارت وزادت من احترامهم لانجلترا • هذان السببان ، كلاهما ، ملأ بالناس نحو ايثار « لوك » • وفى فرنسا فى القرن الثامن عشر ، حيث كان المثقفون ثائرين ضد نظام استبدادى عتيق ، فاسد ، عقيم ، تطلعوا الى انجلترا كملاذ للحرية ، وكانوا ميالين لايثار فلسفة « لوك » بفضل نظرياته السياسية • وفى الفترات الأخيرة قبل الثورة ، عزز نفوذ « لوك » فى فرنسا « هيوم » ، الذى عاش لفترة فى فرنسا ، وكان نعرف معرفة شخصية كثيرا من الأعلام البارزين •

وكان « فولتير » هو الناقل الرئيسى للنفوذ الانجليزى الى فرنسا •

وفى انجلترا ، كان أتباع فلسفة « لوك » ، حتى الثورة الفرنسية ، لا يبالون بنظرياته السياسية • فقد كان «باركلى» أسقفا لا يهتم كثيرا بالسياسة ، وكان « هيوم » من « التورى » يحذو حذو « بولينجبروك » • لقد كانت انجلترا هادئة سياسيا على أيامهم ، وكان فى وسع الفيلسوف أن يقنع بالتنظير دون أن يعنى نفسه بحالة العالم ،

قد غيرت الثورة الفرنسية هذا ، وأجبرت أفضل الأذهان على أن يقفوا موقف معارضة من الحالة الراهنة De Facto . وأيا ما كان ، فان العرف في الفلسفة الخالصة ظل غير منقطع . فمؤلف « شيلى » : « الضرورة والالحاد Necessity and Atheism الذى من أجله طرد من « أكسفورد » مليء بنفوذ « لوك » (١) .

وحتى صدور كتاب « كانط » : نقد العقل الخالص ، سنة ١٧٨١، كان يبدو كما لو كان العرف الفلسفي الأقدم عند « ديكارت » و « سبينوزا » و « ليبنيز » قد غلبه على أمره تماما المنهج التجريبى الأحدث . ومع ذلك فهذا المنهج الأحدث لم يسد ألبتة في الجامعات الألمانية ، وبعد سنة ١٧٩٢ اعتبر مسئولا عن فظائع الثورة . فالثوريون المرتدون مثل « كوليريدج » وجدوا في « كانط » سندا عقليا لمعارضتهم للنزعة الالحادية الفرنسية . والألمان في مقاومتهم للفرنسيين، كانوا مسرورين أن يكون عندهم فلسفة ألمانية تشد أزرهم . وحتى الفرنسيون بعد سقوط « نابليون » ، كانوا مبتهجين بأى سلاح ضد النزعة اليعقوبية . كل هذه العوامل دعمت « كانط » .

و « كانط » مثل « داروين » ، أطلق حركة كان قمينا أن يمقتها . كان « كانط » ليبراليا ديمقراطيا ، داعية للسلام ، ولكن أولئك الذين ادعوا أنهم يطورون فلسفته لم تكن فيهم صفة من هذه الصفات، وحتى لو كانوا ما برحوا يدعون أنفسهم ليبراليين ، فقد كانوا ليبراليين من نوع جديد . فمنذ أيام « روسو » و « كانط » كان هناك مدرستان في الليبرالية ، يمكن التمييز بينهما على أن احداهما مدرسة تتصف بالذكاء العملى ، والأخرى برقة القلب . تطورت مدرسة الذكاء العملى من خلال «بنتام» ، و «ريكاردو» ، و «كارل ماركس» ، ومضت

---

(١) لنأخذ على سبيل المثال القول المأثور عند « شيلى » : « عندما تعرض قضية على الذهن فانه يدرك موافقتها أو عدم موافقتها للأفكار التى تتألف منها » .

فى مراحلها المنطقية حتى « ستالين » ، ومدرسة رقة القلب ، مضت فى مراحلها المنطقية الأخرى خلال «فشته» ، « بايرون » ، « كارليل » و «نيتشه» حتى «هتلر» . وهذا بالطبع، بيان تخطيطى بحيث لا يكون صحيحا صحة تامة ولكنه يعين كخريطة وكتذكرة . والمراحل فى تطور الأفكار كاد أن يكون لها صفة الجدل الهيجلى : فقد تطورت النظريات الى أضدادها ، بخطوات يبدو كل منها طبيعيا . ولكن لم يكن الفضل فى التطورات للحركة الملازمة للأفكار وحدها ، وانما حكمتها فى جميع جوانبها الملابسات الخارجية ، وانعكاس هذه الملابسات على الانفعالات الانسانية . ويمكن أن يجعل هذه الحالة واضحة ، الحقيقة البارزة الآتية : أن أفكار النزعة الليبرالية لم يسر عليها نصيب من هذا التطور فى أمريكا ، حيث ظلت الى يومنا هذا كما نجدها عند « لوك » .

ولنترك السياسة جانبا ، ولنفحص الفوارق بين هاتين المدرستين فى الفلسفة ، وهما اللتان يمكن أن نميز بينهما تمييزا تقريبيا ، مدرسة القارة والمدرسة البريطانية على التوالى .

هناك أول كل شىء اختلاف فى المنهج . فالفلسفة البريطانية ، أكثر تفصيلا وتدرجا من فلسفة القارة ، فحين تجيز لنفسها مبدأ عاما معينا فانها تعمد الى اثباته استقرائيا ، بفحص تطبيقاته المتنوعة . وعلى ذلك فان « هيوم » بعد أن أعلن أنه ليست هناك فكرة بدون انطباع سابق عليها فقد شرع فورا فى دراسة الاعتراض التالى : افرض أنك ترى ظلين للون ، وهما متشابهان ولكنهما ليسا متماثلين ، وافرض أنك لم تر ألبتة ظل لون وسيط بين الاثنين ، هل يمكنك مع ذلك أن تتخيل ظلا من هذا القبيل ؟ وهو لا يحسم فى السؤال ، ويعتبر أن قرارا منافيا لمبدئه العام لا يتحتم عليه الأخذ به ، لأن مبدأه ليس منطقيا بل تجريبيا . ولنأخذ مثلا مقابلا : عندما يريد « ليبنيز » أن يؤسس مذهبه عن الجواهر الفردة ، يبنى حجته تقريبا على النحو التالى : كل

ما هو مركب يجب أن يتألف من أجزاء بسيطة ، وما هو بسيط لا يمكن أن يكون ممتدا ، ومن‌ثم فكل شيء يتألف من أجزاء لا امتداد له . ولكن ما ليس ممتدا فليس مادة ، وعلى ذلك فالمكونات النهائية للأشياء ليست مادية ، واذا لم تكن مادية فهى عقلية . وبالتالى فمنضدة هى فى الواقع مجموعة من النفوس .

والاختلاف فى المنهج هنا يمكن تحديد طابعه على النحو التالى : فعند « لوك » أو « هيوم » ثمة نتيجة متواضعة نسبيا تساق من مسح عريض لوقائع كثيرة ، بينما عند « ليبنز » بناء واسع من الاستنباط براكم على شكل هرم فوق نقطة دقيقة لمبدأ منطقى . عند «ليبنيز» اذا كان المبدأ صحيحا تماما والاستنباطات سليمة سلامة مطلقة ، فكل شيء حسن ، بيد أن البناء غير مستقر ، وأبسط خلل فى أى موضع يحيله خرائب . عند « لوك » أو عند « هيوم » ، على العكس ، قاعدة الهرم على أرض صلبة من واقع مدروس ، ويستدق الهرم الى أعلى ، لا الى أسفل ، وبالتالى يحتفظ بتوازنه ، وخلل هنا أو هناك يمكن اصلاحه دون كارثة كلية . هذا الاختلاف فى المنهج يبقى فى محاولة « كانط » أن يدمج شيئا من الفلسفة التجريبية : فمن « ديكارت » الى «هيجل» من جانب ، ومن « لوك » الى « جون استيوارت مل » من جانب آخر، يظل هذا الاختلاف فى‌المنهج قائما دون ما تغيير .

ويرتبط الاختلاف فى المنهج باختلافات أخرى متنوعة . لنأخذ أولا الميتافيزيقا .

فـ « ديكارت » قدم أدلة ميتافيزيقية على وجود الله ، أهمها ابتدعه فى القرن السابع القديس « أنسلم » أسقف « كانتربرى » . وكان « لسبينوزا » اله حلولى ، لم يبد لأصحاب العقيدة الأرثوذكسى الها بالمرة ، وأيا كان الأمر ، فحجج « سبينوزا » كانت فى جوهرها حججا ميتافيزيقية ، ويمكن ارجاعها (وان كان لم يدرك هذا)

الى النظرية القائلة بأن كل قضية يجب أن يكون لها موضوع ومحمول. وكان لميتافيزيقا « ليبنيز » نفس المصدر .

وعند « لوك » لم يكن الاتجاه الفلسفى الذى استهله قد نما نموا مليا بعد ، فهو يتقبل حجج « ديكارت » عن وجود الله كحجج سليمة. وابتكر « باركلى » حجة جديدة تماما ، ولكن « هيوم » — الذى اكتملت عنده الفلسفة الجديدة — ينبذ الميتافيزيقا نبذا تاما ، ويسلم بأن لا شىء يمكن أن يكتشف بالاستدلال فى الموضوعات التى تعنى بها الميتافيزيقا . واستمرت هذه النظرة فى المدرسة التجريبية ، بينما النظرة المقابلة ، وقد تعدلت على نحو ما ، استمرت عند « كانط » وتلاميذه .

وفى الأخلاق ثمة توزيع مماثل بين المدرستين .

ف « لوك » — كما رأينا — يعتقد أن اللذة هى الخير ، وتلك كانت النظرة الغالبة عند التجريبيين خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وعلى العكس من ذلك ازدرى خصومهم اللذة كشىء خسيس ، وكانت لهم مذاهب متنوعة فى الأخلاق بدت أكثر افراطا . فهوبز يعلى من قيمة القوة و « سبينوزا » يتفق الى حد ما مع « هوبز » . فعند « سبينوزا » نظرتان غير متوافقتين فى الأخلاق ، احداهما نظـرة « هوبز » والأخرى أن الخير يتمثل فى الاتحاد الصوفى مع الله . و « ليبنيز » لم يقم بأى اسهام هام فى الأخلاق ، بيد أن « كانط » جعل الأخلاق فى المقام الأسمى ، واستـمد ميتافيزيقاه من مقدمات أخلاقية . وأخلاق « كانط » هامة ، لأنها ضد الأخلاق النفعية ، ولأنها أولية ، وهى ما نطلق عليها« نبيلة » .

ويقول كانط انك اذا كنت عطوفا على أخيك لأنك مولع به ، فليس لك جدارة أخلاقية : فالفعل جدارة أخلاقية عندما ينجز فقط لأن القـانون الأخلاقى يأمر به . ومـع أن اللذة ليست الخـير ،

فمن غير العدل ، مع ذلك ــ وذلك ما يسلم به كانط ــ أن يعانى الفاضل • وما دام يحدث هذا فى معظم الأحيان فى هذا العالم ، فلابد أن يكون ثمة اله يضمن العدالة فى الحياة الآخرة • وهو ينبذ كل الحجج الميتافيزيقية القديمة عن الله والخلـــود ، ولكنه يعتبر حجته الأخلاقية الجديدة حجة غير قابلة للدحض •

و « كانط » نفسه كان رجلا نظرته للشئون العملية نظرة عطوفة وانسانية ، ولكن الشيء نفسه لا يمكن أن يقال عن معظم أولئك الذين نبذوا السعادة كخير • فضرب الأخلاق التى تسمى « نبيلة » أقل ارتباطا بمحاولات تحسين العالم من النظرة الأكثر دنيوية القائلة بأننا ينبغى أن نسعى لنجعل الناس أسعد • وليس هذا بمدهش • فاحتقار السعادة أيسر حين تكون سعادة الناس الآخرين منه حين تكون سعادتنا • وعادة ما يكون بديل السعادة شكلا من أشكال البطولة • وهذا يعطى منافذ لاشعورية للنزوةاللاشعورية للسلطة، ولأعذار وافرةعن الوحشية• أو مرة أخرى ماذا عسى أن تكون قيمة الانفعال القوى ، تلكم كانت الحالة مع الرومانسيين • وقد أفضى هذا الى التسامح مع عواطف من قبيل الكراهية والانتقام، وأبطال «بايرون» ممثلون نمطيون لهذا، ولم يكونوا ألبتة أشخاصا أصحاب سلوك نموذجى • فالرجال الذين بذلوا غاية ما فى وسعهم لتعزيز السعادة الانسانية كانوا ــ كما كان متوقعا ــ أولئك الذين ظنوا أن السعادة هامة ، لا أولئك الذين ازدروها بمقارنتها بشيء ما أكثر « سموا » • زد على ذلك ، أن حب الخير يفضى الى رغبة فى السعادة العامة• وعلى ذلك فالرجال الذين ظنوا السعادة غاية الحياة نزعوا الى أن يكونوا أشد حبا للخير ، بينما أولئك الذين اقترحوا غايات أخرى تسلطت عليهم ، تسلطا لاشعوريا ، الوحشـية وحب السلطة •

وترتبط هذه الاختلافات الأخلاقية ، عادة ، لا فى غير تنوع ،

باختلاف فى السياسة . ف « لوك » ، كما رأينا ، لم يكن نهائيا فى معتقداته . ولم يكن فاشيا بالمرة ، وكان مستعدا أن يترك كل مسألة تحسم فيها المناقشة الحرة . والنتيجة ، فى حالته وفى حالة أتباعه كلتيهما ، اعتقاد فى الاصلاح ، ولكن من نوع تدريجى . ولما كانت مذاهبهم فى الفكر مذاهب تدريجية ، وتتيجة لأبحاث منفصلة لمسائل كثيرة مختلفة ، فان آراءهم السياسية كانت تميل بالطبع الى أن يكون لها نفس الطابع . وقد ناضلوا وهم خجلون من البرامج الواسعة التى تصاغ كتلة واحدة ، وآثروا أن ينظروا فى كل مسألة بما هى جديرة به . وفى السياسة كما فى الفلسفة ، كانوا غير نهائيين وتجريبيين . ومن جهة أخرى ، كان خصومهم ، الذين ظنوا أن فى وسعهم أن «يتناولوا فى قبضتهم هذا النظام المؤسف للأشياء كله دفعة واحدة »، كانوا أشد رغبة فى أن « يمزقوه اربا ، ثم يعيدون تشكيله تشكيلا أقرب الى رغبة القلب » . وكان فى وسعهم أن يفعلوا ذلك كثوريين أو كرجال يرومون أن يزيدوا فى سلطة القوى القائمة اذ ذاك ، وفى أى من الحالين لم يجفلوا من العنف فى ملاحقة الأهداف الضخمة ، وأدانوا حب السلام كشىء خسيس .

والنقص السياسى الكبير عند « لوك » وتلاميذه بالنسبة لوجهة نظر حديثة ، هو تقديسهم الملكية . ولكن أولئك الذين نقدوهم فى هذا الصدد كثيرا ما فعلوا ذلك من أجل طبقات كانت أكثر ايذاء من الرأسمالية ، مثل الملوك ، والارستقراطيين ، والعسكريين . فالمالك الارستقراطى ، الذى يأتيه دخاه دون جهد وطبقا لعادة قديمة ، لا يظن نفسه منقبا عن المال ، ولا يظنه كذلك رجال لا ينظرون فيما تحت السطح الفاتن . ورجل الأعمال ، على العكس ، يرتبط بسعى واع للثروة ، وبينما تتفاوت نشاطاته فى درجة جدتها فانها تثير استياء لا تثيره الابتزازات التى يمارسها المالك فى دماثة ولطف . أقصد بذلك القول بأن هذا كان شأن كتاب الطبقة الوسطى وأولئك الذين كانوا يطالعونهم

ولم يكن ذلك شأن الفلاحين ، كما ظهر ذلك فى الثورتين الفرنسية والروسية • بيد أن الفلاحين عاجزون عن الافصاح •

ومعظم خصوم مدرسة لوك كان لديهم اعجاب بالحرب ، من حيث كونها بطولية ومنطوية على احتقار للراحة واليسر • وأولئك الذين اختاروا أخلاقا نفعية ، كانوا ، على العكس ، يميلون الى اعتبار معظم الحروب جنونا • وقد جرهم هذا ، مرة أخرى ، على الأقل فى القرن التاسع عشر ، الى التحالف مع الرأسماليين ، الذين كانوا يكرهون الحروب لأنها تعوق التجارة • وكان باعث الرأسماليين ، بالطبع ، المصلحة الذاتية الخالصة ، ولكنها أفضت الى آراء أكثر توافقا مع المصلحة العامة من آراء العسكريين ومسانديهم من الكتاب • والحق ان موقف الرأسماليين من الحرب كان متقلبا • فحروب انجلترا فى القرن الثامن عشر باستثناء الحرب الأمريكية ، كانت فى الجملة مفيدة ، وقد أيدها رجال الأعمال ، ولكنهم فى القرن التاسع عشر كله ، حتى سنواته الأخيرة ، كانوا يساندون السلام • وفى الأمزنة الحديثة ، ارتبطت الأعمال الضخمة ، فى كل مكان ، بعلاقات وثيقة بالدولة القومية بحيث أن الموقف قد تغير تغيرا كبيرا • ولكن حتى الآن ، فى انجلترا وفى أمريكا كليهما ، تزدرى الأعمال الضخمة فى الجملة الحرب •

والمصلحة الذاتية المستنيرة ليست هى بالطبع ، أرفع البواعث وانما أولئك الذين يشجبونها يستبدلون بها فى معظم الأحيان ، بالصدفة أو عن عمد ، بواعث أسوأ بكثير ، مثل الكراهية ، والحسد ، وحب السلطة • وعلى الجملة ، فالمدرسة التى تدين بأصلها للوك ، والتى تدعو الى المصلحة الذاتية المستنيرة بذلت جهدا أكبر لتزيد من السعادة الانسانية ، وجهدا أقل لتزيد من البؤس الانسانى ، من ذلك الجهد الذى بذلته المدارس التى تزدريها باسم البطولة والتضحية بالذات • ولست أنسى فظاعات النزعة الصناعية الأولى ، ولكن هذه ، بعد كل

شيء ، خفت حدتها داخل النظام • وأضع فى مقابل ذلك الاســتعباد الروسى ، وشرور الحرب ، وما نجم عنها من خوف وكراهية ، ونزعة اعاقة التقدم بالغموض المتعمد وهى نزعة لا مفر منها نجدها عند اولئك الذين يحاولون أن يحتفظوا بمذاهب قديمة بينما فقدت قدرتها على الحيــاة والنمــاء •

باركلى

« جورج باركلى » George Berkeley (١٦٨٥ ــ ١٧٥٣) مهم فى الفلسفة بسبب انكاره للمادة : وهو انكار يدعمه بعدد من الحجج البارعة . فهو يأخذ بأن الموضوعات المادية توجد فقط لأنهـا مدركة . وعلى الاعتراض القائل بأنه ، فى تلك الحالة ، تتوقف شجرة مثلا ، عن الوجود اذا لم يكن أحد ينظر اليها ، يجيب بأن الله يدرك دائما كل شيء ، فما لم يكن هنالك اله، فان ما نعتبره موضوعات مادية ستكون له حياة متقلبة ، تقفزفجأة الى الوجود حين تنظر اليها ، بيد أن الأشجار والصخور والأحجار لها وجود مستمر كما يفترض الادراك السليم وذلك بفضـــل ادراكات الله . هـــذه ، فى رأيه حجة لها

وزنها على وجود اله • وثمة قصيدة فكاهية من خمسة أبيات لرونالد كنوكس ، مع اجابة تبسط نظرية «باركلى» عن الموضوعات المادية •

كان هناك رجل شاب قال : « ان الله
يلزم أن يظن الأمر غريبا مفرطا فى الغرابة
اذا وجد أن هذه الشجرة
تســـتمر فى الوجــود
عندما لا يكون ثمة أحد فى المكان »

الاجـابة

« سيدى العزيز ،
ان اندهاشك لغريب :
فأنا دائما أطوف بالمكان •
وهذا هو السبب فى أن الشجرة
ستستمر فى الوجود ،
ما دامت تلاحظ من
المخلص لك ،
الله » •

كان « باركلى » رجلا ايرلانديا ، وأصـــبح عضوا فى الترينيتى كوليج .Trinity Coll فى « دبلن » وهو فى الثانية والعشرين من عمره• وقد قدمه « سويفت » الى البلاط ، وتركت له « فانيسا سويفت » نصف ما تملك • وقد وضع خطة لكلية فى « برمودا » ومن أجلهـا ذهب الى أمريكا ، ولكنه بعد أن أنفق ثلاث سنوات (١٧٢٨ ــ ١٧٣١) فى « رود أيلاند » ،عاد الى الوطن وتخلى عن خطته • وهو صاحب بيت الشــعر المشهور :

وبسبب هذا البيت أطلق اسـمه على مدينـة «باركلى» فى « كاليفورنيا » • وفى سنة ١٧٣٤ أصبح اسقفا لـ « كلوين » • وفى أخريات حياته اعتزل الفلسفة الى ماء القطران ، التى نسب اليها خواصا طبية رائعة وكانت ماء القطران هى التى وصفها بأنها تزودنا بالكؤوس التى تبهج ولكنها لا تسكر — وهو احساس أكثر الفا سيطبقه «كوبر» فيما بعد على الشاى •

وأفضل أعماله كتبها وهو لما يزل فى شرخ الشباب : نظـرية جديدة فى الرؤية سنة ١٧٠٩ ، مبادىء المعرفة الانسانية سنة ١٧١٠ ، ومحاورات «هيلوس» و «فيلونوس» ، سنة ١٧١٣ • وكانت كتاباته بعد سن الثامنة والعشرين أقل أهمية • وهو كاتب جذاب ذو أسلوب فاتن •

وحجته ضد المادة قدمت بأكبر اقنـاع فى « محـاورات بين « هيلوس » و « فيلونوس » • وعن هذه المحاورات أرى أن ننظر فقط فى المحاورة الأولى ومطلع المحاورة الثانية ، اذ أن كل ما يقال بعـد ذلك يبدو لى ضئيل الأهمية • وفى ذلك الجزء من المؤلف الـذى سأنظر فيه ، يقدم « باركلى » حججا صحيحة تزكى نتيجة هامة معينة، وان لم تكن تزكى النتيجة التى يظن أنه يبرهن عليها • فهو يظن أن ما يبرهن عليه هو أننا ندرك الكيفيات لا الأشياء وان الكيفيات تنتمى للمـدرك •

وسأبدأ ببسط غير نقدى لما يبدو لى هاما فى المحاورات ؛ ثم أشرع بعد ذلك فى النقد ، وأخيرا أضع المشكلات المتصلة بذلك كما تظهر لى•

فى المحاورات شخصيتان : « هيلاس » الذى يناصر الادراك السليم المثقف علميا ، و « فيلونوس » وهو « باركلى » •

وبعد تعليقات قليلة لطيفة ، يقول « هيلاس » انه قد سمع قصصا غريبة تروى عن آراء « فيلونوس » ، فحواها أنه لا يعتقد فى الجوهر المادى • وهو يهتف فى دهشة : « هل ثمة ما هو أشد غرابة ونبـوا عن الادراك السليم، أو أدل على نزعة الشك، من الاعتقاد بأنه ليس ثمة شىء من قبيل المادة ؟ » ويرد «فيلونوس» بأنه لا ينكر واقعية الأشياء المحسوسة أعنى التى تدرك ادراكا مباشرا بالحواس ، بيد أننا لا نرى أسباب الألوان أو نرى أسباب الأصوات ، وكلاهما يقر بأن الحواس لا تقوم بأى استدلال • ويشير «فيلونوس» الى أننا بالبصر ندرك فقط الضوء ، واللون ، والشكل ، وبالسمع ، ندرك الأصوات فقط ، وهكذا • وبالتالى فبصرف النظر عن الكيفيات الحسية ليس ثمة شىء محسوس ، والأشياء المحسوسه ليست الا كيفيات حسية أو مجموعات من كيفيات حسـية •

ولا يلبث « فيلونوس » أن يشرع فى البرهنة على أن « واقعية الأشياء المحسوسة تتمثل فى كونهـا مدركة » ، وذلك ضد رأى « هيلاس » فى قوله « كون الشىء يوجد أمر ، وكونه يدرك أمر آخر » وكون معطيات الحواس عقلية ، هذه قضية يؤيدها « فيلونوس » بفحص تفصيلى للحواس المختلفة • فهو يبدأ بالحرارة والبـرودة ، فيقول ان الحرارة الشديدة ألم والألم يتحتم أن يكون فى الـذهن، ومن ثم فالحرارة عقلية ، والحجة المماثلة تنطبق على البرودة • ويعزز هذا بالحجة المشهورةعن الماء الفاتر، الذى يحسه شخص باردا وشخص آخر ساخنا ، ولكن الماء لا يمكن أن يكون ساخنا وباردا فى آن واحد• وينهى « هيلاس » المناقشة حين يقر بأن « الحار والبارد لا تعدو كونها احساسات توجد فى أذهاننا » • ولكنه يبين فى أمل أن ثمة كيفيات حسـية أخـرى •

ويتناول « فيلونوس » بعد ذلك الطعوم • ويبين أن الطعم الحلو

لذة والطعم المر ألم ، والألم واللذة عقليان . وتنطبق الحجة نفسها على الأراييح ، ما دامت لاذة ومؤلمــة .

ويبذل « هيلاس » مجهودا قويا لينقذ الصوت ، الذى هو ، كما يقول ، حركة فى الهواء ، كما يلاحظ من كون الفراغ لا أصوات فيــه ويقول ، اننا ينبغى « أن نميز بين الصوت كما ندركه نحن ، وكما هو فى ذاته ، أو بين الصوت الذى ندركه مباشرة ، وبين ذلك الذى يوجد بدوننا » . ويبين « فيلونوس » أن ما يدعوه « هيــلاس » صوتا «حقيقى» ، من حيث كونه حركة ، يمكن أن يرى أو يلمس ، ولكنــه لا يمكن ، يقينا ، أن يسمع ، ومن ثم فليس هو الصوت كما نعرفه فى الادراك . وفيما يختص بهذا يوافق « هيلاس » : « على أن الأصوات أيضا ليس لها وجود حقيقى بدون الذهن » .

ويصلان بعد قليل الى الألوان ، وهنا يبدأ «هيلاس» فى غير تردد: «عفوا : ان حالة الألوان مختلفة للغاية . فهل ثمة ما هو أوضح من كوننا نراها على الموضوعات ؟ » وهو يسلم بأن للجواهر التى توجد بدون الذهن ، ألوانا نراها عليها . بيد أن « فيلونوس » لم يجــد صــعوبة فى التخلص من هذا الرأى . فهو يبدأ بسحب غروب الشمس ، وهى حمراء وذهبية ، ويبين أن السحابة حين نقترب منها ، ليس لها ألوان من هذا القبيل . وهو يواصل مناقشته منوها بالفارق الذى يسببه المجهر، وبصفرة كل شىء عند الشخص المصاب بالصفراء . ويقول ان أضــأل الحشرات لابد أن تكون قادرة على أن ترى أشياء أضأل حجما بكثير مما يمكننا أن نرى . ويقول «هيلاس» بعد ذلك ان اللون ليس فى الأشياء بل فى الضوء . وهو يقول انه جوهر رقيق سيال . ويشــير « فيلونوس » كما فى حالة الصوت ، الى أنه ، تبعا لهيلاس ، الألوان « الواقعية » هى شىء مختلف عن الأحمر والأزرق اللذين نراهما ، وأن هذا لا يستقيم .

وهنا يتراجع «هيلاس» فيما يختص بكل الكيفيات الثانوية ، ولكنه يستمر فى القول بأن الكيفيات الأولى ، وبخـــاصة الشكل والحركة . ملازمة للجواهر الخارجية غير المفكرة • ويرد «فيلونوس» على هذا بأن الأشياء تبدو ضخمة حين نكون قريبين منها وصغيرة حين نكون بعيدين عنها ، وأن الحركة قد تبدو سريعة لشـــخص وبطيئة لشخص آخـــر •

وعند هذه النقطة يحاول « هيلاس » منطلقا جديدا • وهو يقول انه يخطىء عندما لا يميز الموضوع من الاحساس ، فهو يسلم بأن فعل الادراك عقلى ، لا ما هو مدرك ، فالألوان مثلا « لها وجود واقعى بدون الذهن ، فى شىء ما غير مفكر » • على هذا يرد « فيلونوس » : «ان أى موضوع مباشر للحواس ـــ أعنى أية فكرة أو مجموعة أفكار ـــ ينبغى أن توجد فى جوهر غير مفكر، أو خارج جميع الأذهان ، أن هذا فى ذاته تناقض واضح » • ويلاحظ أن الحجة عند هذه النقطة ، تغدو حجة منطقية ، ولم تعد حجة مستمدة من الواقع التجـــريبى • وبعد صفحات قليلة يقول «فيلونوس» : « أيا كان ما يدرك مبــاشرة فهو فكرة ، وهل يمكن لأية فكرة أن توجد خارج الذهن ؟ » •

وبعد مناقشة ميتافيزيقية للجوهر ، يعود « هيلاس » لمناقشة الاحساسات البصرية ، مع الحجة القائلة بأنه يرى الأشياء من بعـــد • وعلى هذا يرد بأن هذا يصدق بالمثل على الأشياء التى يراها المرء فى الحلم ، وهى التى يسلم كل شخص بأنها عقلية ، زد على ذلك أن المسافة لا تدرك بالبصر ، وانما قياسها ناجم عن الخبرة ، وأن الشخص الذى يولد أعمى ، والذى يمكنه بعد قليل أن يرى ، لا تظهر له الأشـــياء البصرية بعيدة •

وفى مطلع المحاورة الثانية ، يشنجع « هيلاس » القول بأن بعض الآثار فى المخ هى علل للاحساسات ، بيد أن « فيلونوس » يرد الحجة

بالحجة قائلا بأن « المخ ، من حيث كونه شيئا محسوسا ، يوجد فقط في الـذهن » •

وما تبقى من المحاورات أقل أهمية ، ولا حاجة بنا للنظر فيه •

فلنقم من ثم بتحليل نقدي لآراء « باركلي » •

تتألف حجة « باركلي »من جزئين • فهو من ناحية ، يقيم الحجة على أننا لا ندرك الأشياء المادية وانما ندرك فقط الألوان ، والأصوات •• الخ • وأن هذه «عقلية » أو « توجد في الذهن » • وبرهنته مقنعة تماما بالنسبة للنقطة الأولى ، أما فيما يختص بالنقطة الثـانية فانها تفتقر الى أي تعريف لكلمة « عقلي » • فهو يرتكن في الواقع على النظرة المسلم بها القائلة بأن كل شيء يتحتم أن يكون اما ماديا أو عقليا وألا شيء يكون ماديا عقليا معا •

وعندما يقول اننا ندرك الكيفيات ، لا « الأشياء » أو « الجواهر المادية» ، وأنه ليس ثمة مبرر لافتراض أن الكيفيـات المختلفة التي يعتبرها الادراك السليم منتمية كلها «لشيء» واحد تلازم جواهرا متميزا من كل منها ومنها كلها ، هذه البرهنة يمكن قبولها • ولكنه حين يمضي للقول بأن الكيفيات المحسوسة ـ متضمنة الكيفيات الأولى ـ «عقلية»، فان الحجج من نوع مختلف للغاية ، ومن درجات للصحة مختلفة جدا• وثمة محاولات لاثبات الضرورة المنطقية ، بينما محاولات أخرى أكثر تجريبية • لنتناول المحاولات الأولى أولا •

يقول «فيلونوس» : «ان ما يدرك ادراكا مباشرا هو فكرة ، وهل يمكن لأية فكرة أن توجد خارج الذهن؟» وقد يتطلب هذا مناقشة طويلة لكلمة «فكرة» • فاذا أخذنا بأن الفكر والادراك يتألفان من علاقة بين الذات والموضوع ، لكان ممكنا أن نوحد الذهن بالذات ، وأن نسلم بأن لا شيء «في» الذهن • وانما هنالك فقط موضوعات

«أمامه» • ويناقش «باركلى» الرأى القائل بأننا يلزم أن نميز فعل الادراك من الموضوع المدرك ، وأن الأول عقلى بينما الأخير ليس كذلك• وحجته ضد هذا الرأى مبهمة ، وهى بالضرورة كذلك ، طالما أن لمن يعتقد فى جوهر عقلى ، كما يفعل « باركلى » ، ليس ثمة وسيلة صحيحة لدحضها • يقول : « كون أى موضوع مباشر للحواس ينبغى أن يوجد فى جوهر غير مفكر ، أو خارجا عن جميع الأذهان هو ذاته تناقض واضح » • ههنا أغلوطة مماثلة لما يلى : « من المستحيل لابن العم أن يوجد بدون عم ، ومن هنا فالسيد « أ » هو ابن عم ، ومن ثم فمن الضرورى منطقيا للسيد « أ » أن يكون له عم » • وهذا بالطبع ، ناجم بالضرورة المنطقية عن كون السيد « أ » ابن عم ، ولكنه ليس ناجما عن اكتشاف أى شىء من تحليل السيد « أ » • وعلى ذلك فاذا كان ثمة شىء موضوعا للحواس ، فان ثمة ذهنا مهتما به ، ولكن لا ينجم عن هذا أن نفس الشىء لم يكن ليمكن أن يوجد ما لم يكن موضوعا للحواس •

وثمة أغلوطة مماثلة ، نوعا ما، فيما يختص بما هو متصور• فهيلاس يسلم بأنه يستطيع أن يتصور بيتا لا يدركه أحد ، وليس فى أى ذهن• ويرد «فيلونوس» بأنه أيا كان ما يتصوره «هيلاس» فهو فى ذهنه ، بحيث أن البيت المفترض هو بعد كل شىء ، عقلى • وكان ينبغى «لهيلاس» أن يجيب : «أنا لا أقصد أن لدى فى الذهن صورة البيت، فعندما أقول اننى أستطيع أن أتصور بيتا لا يدركه أى أحد ، فان ما أقصده على الحقيقة هو أننى أستطيع أن أفهم القضية « هنالك بيت لا يدركه أحد » ، أو على نحو أفضل « هنالك بيت لا يدركه أو يتصوره أى أحد » » • هذه القضية تتألف تماما من كلمات مفهومة، والكلمات موضوعة وضعا صحيحا بعضها الى جانب البعض الآخر • وأنا لا أعرف ما اذا كانت القضية صحيحة أو باطلة ، ولكننى واثق من أنها لا يمكن أن تظهر متناقضة مع ذاتها • ويمكن اثبات قضايا مماثلة

لها مماثلة وثيقة ، خذ مثلا : ان عدد المرات الممكنة لضرب عـددين صحيحين لا متناه ، ومن ثم فهنالك بعض الأعداد التي لا تخطر ألبتـة بالبال • فلو كانت حجة «باركلي» صحيحة ، لأثبتت أن هذا أمـر مسـتحيل •

والأغلوطة المتضمنة هي أغلوطة شائعة للغاية • فيمكننا بواسـطة تصورات مستمدة من التجربة أن نبني أحكاما حول أنواع بعض أفرادها أو كل أفرادها لم تجرب • لنأخذ تصورا ما عاديا على التمام ، وليكن « حصاة » ، فهذا تصور تجريبي مشتق من الادراك • ولكن لا يتبـع هذا أن جميع الحصى مدرك ، ما لم نضمن كونها مدركة في تعريفنـا « للحصاة » • ما لم نفعل هذا فان تصور « حصاة غير مدركة » تصور غير قابل للاعتراض منطقيا ، رغم أننا من المستحيل منطقيا أن ندرك مثلا لـه •

والحجة تمضي تخطيطيا على ما يلي • يقول «باركلي» : الموضوعات المحسوسة يلزم أن تكون محسوسة • « أ » موضوع محسوس ومن ثم فـ « أ » يلزم أن يكون محسوسا • ولكن اذا كانت « يلزم » تشـير الى ضرورة منطقية ، فالحجة تصح فقط اذا كانت « أ » يلزم أن تكون موضوعا محسوسا • والحجة لا تثبت أنه من صفات « أ » الأخـرى غير كونها محسوسة ، يمكن أن نستنبط أنها محسوسة • فهي لا تثبت مثلا ، أن الألوان التي لا يمكن تمييزها جوهريا من تلك التي نراها قد لا توجد غير مرئية • ويمكننا أن نعتقد على أسس فسيولوجية أن هذا لا يحدث ، بيد أن مثل هذه الأسس تجريبية ، وبقدر ما يتصل الأمر بالمنطق ، فليس ثمة سبب لكون الألوان توجد حيث لا تكون عـين أو مخ •

وآتي الآن الى حجج « باركلي » التجريبية • وأبدأ قولي بأنها دلالة ضعف أن نجمع الحجج التجريبية والمنطقية ، ذلك لأن الأخيرة لو

صحت ، تجعل الأولى غير ضرورية (١) • فاذا اقتنعت بأن المربع لا يمكن أن يكون مستديرا ، فلن أستشهد بالواقعة القائلة بأنه ليس ثمة مربع فى أية مدينة معروفة مستديرا • ولكن لما كنا نحينا جانبا الحجج المنطقية فسيكون ضروريا أن ننظر فى الحجج التجريبية نظرة موضوعية •

فأولى الحجج التجريبية حجة غريبة : فكون الحرارة لا يمكن أن تكون فى الموضوع ، لأن « أشد وأقوى درجة حرارة (هى) ألم بالغ للغاية » ولا يمكننا أن نفترض ، « أى شىء مدرك ، قادر على الألم أو اللذة » • فثمة غموض فى كلمة « ألم » يستفيد منه «باركلى » • فقد تعنى الكيفية المؤلمة للاحساس ، أو قد تعنى الاحساس الذى له هذه الكيفية • فنحن نقول الساق المكسورة مؤلمة ، دون أن يتضمن ذلك أن الساق فى الذهن ، يمكن أن يكون الأمر بالمثل ، أن الحرارة تسبب الألم ، وأن هذا كل ما ينبغى أن نعنيه حين نقول انه ألم • هذه الحجة هى من ثم حجة ضعيفة •

والحجة حول الأيدى الحارة والباردة فى الماء الفاتر ، يمكن فقط حين نتكلم بدقة أن تثبت أن ما ندركه فى تلك التجربة ليس الحار والبارد ، بل الأشد حرارة والأشد برودة • وليس ثمة شىء يثبت أنها ذاتية •

وبصدد الطعوم ، تتكرر حجة الألم واللذة ، فالحلاوة لذة والمرارة ألم ، ومن ثم فهما معا عقليان • وتقام الحجة أيضا على أن الشىء الذى يكون طعمه حلوا حين أكون صحيحا يكون مذاقه مرا حين أكون مريضا • وحجج مماثلة للغاية تستخدم بصدد الأراييح ، فما دامت هى لاذة أو غير لاذة ، « فانها لا يمكن أن توجد فى أى شىء اللهم الا فى جوهر مدرك أو ذهن » • فباركلى يزعم ، هنا وفى كل مكان ، أن ما لا يلازم

---

(١) من قبيل : « لم أكن مخمورا الليلة الماضية • لقد شربت كأسين فقط ؛ زد على ذلك ، أن المعروف جيدا أننى ممتنع عن المسكرات امتناعا تاما » •

المادة يلزم أن يلازم جوهرا عقليا ، وأن لا شيء يمكن أن يكون ماديا عقليا معا .

والحجة بصدد الصوت تجرى على الهوى . فهيلاس يقول ان الأصوات هى « بالفعل » حركات فى الهواء ، ويرد « فيلونوس » أن الحركات يمكن رؤيتها أو الاحساس بها، لا سماعها، بحيث أن الأصوات « الحقيقية » غير قابلة لأن تسمع . ولا تكاد هذه أن تكون حجة مناسبة ، ما دامت ادراكات الحركة ، تبعا لباركلى ، ذاتية ذاتية الادراكات الأخرى . والحركات التى يطالب بها « هيلاس » يلزم ألا تكون مدركة وأن تكون غير قابلة للادراك . وأياما كان فهى صحيحة بقدر ما تبين أن الصوت كمسموع لا يمكن أن يكون هو نفسه حركات الهواء التى تعتبرها الفيزياء علة له .

ان « هيلاس » بعد تخليه عن الكيفيات الثانوية ليس مستعدا بعد للتخلى عن الكيفيات الأولى ، أعنى الامتداد والشكل والصلابة والثقل والحركة ، والسكون . وتتركز الحجة تركزا طبيعيا على الامتداد والحركة . فاذا كانت للاشياء حجوم واقعية ، يقول « فيلونوس » ، فان ذات الشيء لا يمكن أن تكون له حجوم مختلفة فى نفس الوقت ، ومع ذلك فهو يبدو أكبر ونحن قريبون منه عنه ونحن بعيدون عنه . واذا كانت الحركة هى بالفعل فى الموضوع ، فكيف يتأتى أن ذات الحركة يمكن أن تبدو سريعة لشخص وبطيئة لشخص آخر ؟ حجج من هذا القبيل يلزم ، فيما أظن ، أن نسلم بأنها تبرهن على ذاتية الحيز المدرك . بيد أن هذه الذاتية هى ذاتية مادية : ويصدق هذا بالمثل على الكاميرا ، ومن ثم لا يثبت أن الشكل «عقلى» . وفى المحاورة الثانية يلخص «فيلونوس» المناقشة بالقدر الذى قطعته ، فى الكلمات: « والى جانب الأرواح ، كل ما نعرفه أو نتصوره هى أفكارنا ذاتها » . وما كان ينبغى له بالطبع أن يستثنى الأرواح ، ما دام من المستحيل

لنا آن نعرف الروح استحالة معرفتنا للمادة . والحجج ، فى الواقع ، تكاد تكون واحدة فى الحالتين .

ولنحاول الآن أن نبسط ما عسى أن يكون من نتائج ايجـابية يمكننا أن نصل اليها كنتيجة لذلك النوع من الحجة الذى افتتحه « باركـلى » .

ان الأشياء كما نعرفها هى حزم من الكيفيات الحسية : فالمنضدة مثلا ، تتألف من شكلها المنظور ومن صلابتها ، ومن الصوت الـذى يصدر عنها حين تطرق ، ورائحتها (اذا كان ثمة رائحة) . هذه الكيفيات المختلفة لها اقترانات معينة فى التجربة ، تقود الادراك السليم الى اعتبارها كما لو كانت منتمية الى «شىء» واحد ، بيد أن تصور «شىء» أو «جوهر» لا يضيف شيئا الى الكيفيات المدركة حسيا ، وهو غير ضرورى . والى هذا القدر نحن نقف على أرض ثابتة .

ولكننا ينبغى أن نسأل أنفسنا عما نعنيه « بكوننا ندرك ادراكا حسيا » . ف «فيلونوس» يسلم بأنه بالنسبة للأشياء المحسوسـة ، يتألف واقعها فى كونها مدركة ادراكا حسيا ، بيد أنه لا يذكر لنا ما يعنيه بالادراك الحسى . فثمة نظرية ، يرفضها ، هى أن الادراك الحسى هو علاقة بين ذات وبين المدرك الحسى . وما دام كان يعتقد أن «الأنا» جوهر ، كان ينبغى له أيضا أن يختار هذه النظرية . ومع ذلك فقد اتخذ قراره ضدها . وهذه النظرية مستحيلة عند أولئك الذين رفضوا فكرة « أنا جوهرية » . فما المقصود اذن ، بدعوة شىء ما « مدركا حسيا »؟ هل يعنى أى شىء أكثر من كون الشىء الذى نحن بصدده يحدث ؟. هل يمكننا أن نقلب رأى « باركلى » ، وبدلا من القول بأن الواقـع يتألف فى كونه يدرك حسيا ، نقول ان كون الشىء يدرك حسيا يتمثل فى كونه واقعيا ؟ ، وأيا كان الأمر هنا ، فان « باركلى » يسلم بأن من الممكن منطقيا أن تكون هنالك أشياء غير مدركة ادراكا حسيا ، ما دام

يسلم بأن ثمة أشياء واقعية ، من قبيل الجواهر الروحية ، غير مدركة ادراكا حسيا • ويبدو جليا ، آننا عندما نقول ان حادثة تدرك ادراكا حسيا ، فاننا نعنى شيئا أكثر من كونها تحدث •

هل من مزيد فى هذا ؟ ثمة اختلاف واضح بين الأحداث المدركة ادراكا حسيا ، والأحداث غير المدركة ، هو أن الأولى لا الأخيرة ، يمكن تذكرها • هل ثمة أى اختلاف آخر ؟

فالتذكر هو واحد من جنس شامل من معلولات خاصة على نحو ما بالظواهر التى ندعوها بالطبع « عقلية » • هذه المعلولات مرتبطة بالعادة ، فالطفل المحترق يخشى النـــار ، بينما مذكى النار لا يخشاها• وعلى أية حال فعالم الفسيولوجيا، يدرس العادة وما ينتمى اليها من أمور كخاصية للنسيج العصبى ، وليس فى حاجة لأن يبدأ من تفسير عـــالم الفيزياء • وفى لغة الفيزيائى ، يمكننا القول ان حادثة « تدرك ادراكا حسيا » اذا كان لها معلولات من أنواع معينة • وبهذا المعنى يمكننا أيضا أن نقول على التقـــريب ان مجرى مائيا « يدرك ادراكا حسيا » الأمطار التى تعمقه ، وأن وادى نهر هو « ذكرى » لأمطار منهمـــرة سابقة • فالعادة والذاكرة اذا وصفتا فى عبارات فيزيائى ، ليست مفتقدة تماما فى مادة ميتة ، فالفارق ، فى هذه الحالة ، بين المادة الحية والمادة الميتة ، هو فارق فى الدرجـــة فقط •

ولأن نقول ، تبعا لهذا الرأى ، ان حادثة « تدرك ادراكا حسيا » يستوى مع قولنا أن لها معلولات من أنواع معينة ، وليس ثمة سبب، منطقى أو تجريبى ، لافتراض أن جميع الأحـــداث لها معلولات من هـــذه الأنـــواع •

وتوحى نظرية المعرفة بوجهة نظر مختلفة • فنبدأ هنا ، لا من علم منجز ، بل من حيث تكون المعرفة أساسا لاعتقادنا فى علم • هذا مايفعله «باركلى» • فههنا ليس من الضرورى ، مسبقا ، أن نعرف « مدركـــا

حسيا » • فالمنهج ، باختصار ، هو على ما يلى : فنحن نجمع القضايا التى نشعر أننا نعرفها بدون استدلال ، ونحن نجد أن معظم هـــذه القضايا مرتبطة بأحداث جزئية قديمة • هذه الأحداث نعرفها بأنهـا « مدركات حسية » • فالمدركات الحسية ، هى من ثم ، تلك الأحداث التى نعرفها بدون استدلال ، أو على الأقل ، تجعلنا ندخل الذاكـرة فى اعتبارنا، أحداث من هذا القبيل، كانت فى وقت ما مدركات حسية• وعندئذ نواجه السؤال : هل يمكننا ، من مدركاتنا الحسية ، أن نستدل الى أيه أحـداث أخرى ؟ ههنا أربعة مواقف ممكنة ، الثلاثة الأولى منهـا هى موقف المذهب المثـالى •

١ ــ قد ننكر انكارا تاما سلامة جميع الاستدلالات من مدركاتى الحسية الحاضرة وذكرياتى عن المدركات الحسية الأخرى • هذا الرأى يلزم أن يأخذ به أى شخص يقصر الاستدلال على الاستنباط • فأية حادثة أو أية مجموعة من الأحداث ، قادرة منطقيا على أن تقف وحدها، ومن ثم فليس هنالك مجموعة من الأحداث تزودنا بدليل برهـانى على وجود أحداث أخرى • ومن ثم ، فاذا قصرنا الاسـتدلال على الاستنباط ، فان العالم المعروف لنا يقتصر على تلك الأحداث فى حياتنا التى ندركها ادراكا حسيا ــ أو سبق أن أدركناها، اذا أدخلنا الذاكرة فى الاعتبـــار •

٢ ــ والموقف الثانى ، وهو مذهب المثالية الانطوائية Solipsism كما يفهم عادة ، يسمح باستدلال ما من مدركاتى الحسية ، ولكن فقط الى أحداث أخرى فى حياتى الشخصية • خذ مثلا ، الرأى القائل بأنه فى أية لحظة فى حياة اليقظة ، ثمة موضوعات محسوسة لا نلاحظها • فنحن نرى أشياء كثيرة دون أن نقول لأنفسنا بأننا نراها ، على الأقل الأمر يبدو كذلك• فبابقاء عيوننا مركزة على بيئة لا ندرك فيها أية حركة، يمكننا أن نلاحظ أشياء متعددة على التعاقب ، ونميل الى الاحساس

بكونها مرئية قبل أن نلاحظها ، ولكنها قبل أن نلاحظها لم تكن معطيات لنظرية المعرفة • هذه الدرجة من الاستدلال مما نلاحظه ، يقوم به كل شخص دون تفكير ، حتى أولئك الذين يرغبون أقصى رغبة فى تجنب امتداد معرفتنا امتدادا غير ملائم وراء تجربتنا •

٣ ــ والموقف الثالث ــ الذى يبدو أن «أدينجتون» مثلا ، يأخذ به ــ هو أنه من الممكن القيام باستدلالات الى أحداث أخرى مماثلة لتلك فى تجربتنا • وأن حقنا ، من ثم ، أن نعتقد فى أن هناك ، على سبيل المثال ،ألوان يراها الآخرون ، ولكن لا نراها نحن ، وآلام فى الأسنان يحس بها الآخرون ، ولذات ينعم بها الآخرون وآلام يعانونها، وهكذا ، ولكن لا حق لنا ان نستدل الى احداث لم يجربها أحد ولا تشكل جزءا من أى «ذهن» • هذا الرأى يمكن الدفاع عنه على أساس أن كل استدلال الى أحداث تقع خارج ملاحظتى فهو استدلال بالتمثيل، وأن الأحداث التى لا يجربها أحد ليست مماثلة بدرجة كافية لمعطياتى، بحيث تضمن استدلالات بالتمثيل •

٤ ــ والموقف الرابع هو أن الادراك السليم والفيزياء التقليدية، اللذين بمقتضاهما ثمة بالاضافة الى تجاربى الخاصة وتجارب الآخرين، أحداث أيضا لم يجربها أحد ــ مثلا أثاث غرفة نومى بينمــا أنا نائم والظلام مخيم • لقد اتهم «ج• مور » ذات مرة المثــاليين بــكونهم يأخذون بأن للقطارات عجلات حين تكون بالمحطات فقط ، على أساس أن الركاب لا يمكنهم أن يروا العجلات بينما يمكثون فى القطار • والحس المشترك يأبى الاعتقاد بأن العجلات تبرز فجأة للوجود حيثما نظرت ، ولكنها لا تنزعج من أن توجد بينما لا أحد يراقبها • وحــين تكون هذه الوجهة من النظر علمية ، فانها تؤسس الاستدلال الى أحداث غير مدركة على قاعدة القوانين العلية •

ولست أنوى ، حاليا ، أن اقرر بين هذه الوجهات الأربع من النظر . فالقرار ، اذا كان من الممكن أن يكون هنالك قرار ، يمكن فقط أن يتخذ ببحث مفصل فى الاستدلال غير البرهانى ونظرية الاحتمال . ان ما أنوى أن أفعله هو أن أبين بعض الأخطاء المنطقية التى ارتكبها أولئك الذين ناقشوا هذه المسـائل .

فباركلى ، كما رأينا ، يظن أن ثمة أسبابا منطقية تثبت أن الأذهان فقط والأحداث العقلية يمكنها أن توجد . هذا الرأى ، أخذ به أيضا ، على أسس أخرى ، «هيجل» وأتباعه . واعتقادى أن هذا خطأ على التمام . فقضايا من قبيل : « كان هنالك زمن قبل أن توجد الحياة على هـذا الكوكب» ، سواء أكانت صحيحة أم باطلة ، لايمكن أن ندينها على أسس المنطق بأكثر مما ندين القضية القائلة : « ثمة تضاعف للمقادير لا أحد يستطيع أن يحققه » . فلكى يلاحظ شيء أو لكى يكون مدركا حسيا ، لا يعدو فقط أن تكون له معلولات من أنواع معينة ، وليس ثمة سبب منطقى لكون جميع الأحداث يلزم أن تكون لها معلولات من هذه الأنواع .

ومع ذلك ، فهنالك نوع آخر من الحجة ، التى بينما لا تقيم المثالية كميتافيزيقا ، تقيمها ، اذا كانت سنيمة كسياسة عملية . فقد قيل ان قضية غير قابلة للتحقق منها لا معنى لها ، وأن التحقق يعتمد على المدركات الحسية ، ومن ثم ، فقضية عن أى شيء آخر اللهم الا عن مدركات حسية واقعة فعلا أو ممكنة ، قضية لا معنى لها . وأظن أن هذا الرأى ، لو فسرناه بدقة ، سيحصرنا فى النظرية الأولى من هذه النظريات الأربع ، وسيمنعنا من أن نتحدث عن أى شيء لم نلاحظـه نحن أنفسنا بوضوح . واذا كان الأمر كذلك ، فهو رأى لا يمكن لأحد أن يسلم به عمليا ، وهذا نقص فى نظرية تؤيدها على أسس عمليـة .

ان مسألة التحقق بأسرها ، وارتباطها بالمعرفة ، مسألة صعبة ومعقدة • ومن ثم ، فسأتركها جانبا فى الوقت الحاضر •

والنظرية الرابعة من النظريات آنفة الذكر ، وهى التى تسلم بأحداث لم يدركها أحد ادراكا حسيا ، يمكن الدفاع عنها أيضا بحجج غير سليمة • فيمكن الأخذ بأن العلية تعرف أوليا وأن القوانين العلية مستحيلة ما لم تكن هنالك أحداث غير مدركة ادراكا حسيا • ويمكن أن نثير فى وجه هذا أن العلية ليست أولية ، وأيا كان الاطراد الذى يمكن ملاحظته فهو يلزم أن يكون اطرادا من حيث علاقته بمدركات حسية • فاذا كان ثمة سبب للاعتقاد فى قوانين الفيزياء ، فانه يلزم ، كما يبدو، أن يبسط فى حدود المدركات الحسية• والقضية قد تكون غريبة ومعقدة ، وقد تفتقر الى خاصية الاستمرار التى ، حتى عهد قريب ، كانت تتوقع من القانون الفيزيائى • ولكن يصعب أن تكون مستحيلة•

وأخلص من هذا بأنه ليس هنالك اعتراض أوليا على أية نظرية من نظرياتنا الأربع • ومن الممكن مع ذلك القول بأن كل حقيقة فهى براجمية ، وأنه ليس ثمة اختلاف براجمى بين النظريات الأربع • فاذا كان هذا صحيحا ، ففى وسعنا أن نختار ما يروق لنا منها ، والاختلاف بينها لا يعدو كونه اختلافا لغويا • ولا يمكننى أن أتقبل هذا الرأى ولكن هذا ، أيضا ، سيكون موضع مناقشة فى مرحلة تالية •

ويبقى أن نسأل ما اذا كان ثمة معنى يمكن أن نلحقه بكلمتى « ذهن » و « مادة » • فكل منا يعلم أن « الذهن » هو ما يظن المثالى ألا شىء آخر غيره ، و « المادة » هى ما يظن المادى ألا شىء آخر غيرها • والقارىء يعلم أيضا ، فيما آمل ، أن المثاليين فضلاء ، وأن الماديين خبثاء • ولكن ربما كان هنالك مزيد نقوله عنهم أكثر من هذا الذى قلناه •

وقد يبدو تعريفى « للمادة » غير مقنع ، فينبغى أن أعرفها على النحو الذى يفى بشروط معادلات الفيزياء • وقد لا يكون هنـالك شىء يفى بشروط هذه المعادلات • وفى هذه الحالة اما أن تكون الفيزياء أو تصور « المادة » خطأ • فاذا استبعدنا الجوهر ، لأصبحت المـادة بناء منطقيا • وما اذا كان من الممكن لها أن تكون بنـــاء مؤلفا من أحداث ــ وهو ما قد يستدل اليه جزئيا ــ فهذا سؤال صعب ولكنه ليس على أى نحو سؤالا لا حل له •

وفيما يختص « بالذهن » فعندما نستبعد الجوهر يلزم أن يكون الذهن مجموعة أو بناء من الأحداث • ويلزم أن تتأثر المجموعة بعلاقة ما ، هى طابع نوع الظواهر التى ندعوها «عقلية» • ويمكننا أن نأخذ الذاكرة نمطا على ذلك • ويمكننا ــ وان كان هذا بالأحرى بسيطا على نحو ملائم ــ أن نعرف حادثة عقلية بأنها الحادثة التى تتـذكر أو تتذكر • ومن ثم فالذهن الذى تنتمى اليه حادثة عقلية معطـاة هـو مجموعة من الأحداث المرتبطة بالحادثة المعطاة بسلاسل فى الذاكـرة فيما مضى وفيما هو آت •

وسنرى أنه بمقتضى التعريفات السالفة ، يكون الذهن وقطعـة من المادة ، كل منهما ، مجموعة من الأحداث • وليس ثمة سبب لكون كل حادثة تنتمى الى مجموعة من نوع أو من آخر ، وليس ثمة سبب لكون بعض الأحداث لا تنتمى الى المجموعتين معا ، ومن ثم تصبح بعض الأحداث لا هى عقلية ولا هى مادية ، وبعض الأحداث الأخرى قـد تكون عقلية مادية معا • وفيما يتصل بذلك لا يحسم فى الأمر الا اعتبارات تجريبية تفصيلية •

هيـــوم

« دافيد هيوم » David Hume أحد أهم الفلاسفة (١٧١١ ـ ١٧٧٦) ، لأنه وصل بفلسفة « لوك » و « باركلى » التجريبية الى نتيجتها المنطقية ، واذ جعلها متسقة مع ذاتها جعلها غير قابلة للتصديق . وهو يمثل بمعنى معين معين ، نهاية ميتة : ففى اتجاهه من المستحيل المضى الى أبعد مما وصل اليه . منذ أن كتب غدا دحضه تسلية مستحبة بين الميتافيزيقيين . ومن جانبى فأنا لا أجد أى شىء مقنع فى دحوضهم ، ومع هذا فليس فى وسعى الا أن آمل امكان اكتشـــاف مذهب أقل شكية من مذهب « هيـــوم » .

وكتابه الفلسفى الرئيسى « رسالة فى الطبيعة البشرية » كتبه

بينما كان يعيش فى فرنسا ابان السنوات من ١٧٣٤ الى ١٧٣٧ • وقد نشر الجزآن الأولان سنة ١٧٣٩ ، والجزء الثالث سنة ١٧٤٠ • فقد كان شابا يافعا لم يتم الثلاثين من عمره ، ولم يكن مشهورا ، وكانت نتائجه بحيث لا تجد ترحيبا عند كل المدارس تقريبا • وكان يأمل أن يهاجم هجوما عنيفا حتى يسعه أن يرد ردودا رائعة • وبدلا من هذا لم لم يلحظ أحد كتابه فخرج على حد قوله هو نفسه ، «سقطا من المطبعة» وهو القائل كذلك : « ولكننى لما كنت ذا مزاج مرح متفائل ، لم ألبث أن عوفيت من الضربة » • وقد وهب حياته لكتابة المقالات • نشر المجموعة الأولى منها فى مجلد سنة ١٧٤١ • وفى سنة ١٧٤٤ قام بمحاولة لم يكتب له فيها النجاح للظفر بالأستاذية فى أدنبره ، وبفشله فيها أصبح معلما خصوصيا لأحد الساسة المتطرفين ثم سكرتيرا لجنرال • واذ شدت هذه الاتصالات أزره ، غامر من جديد فى ميدان الفلسفة • فاختصر «الرسالة» بحذف أفضل أجزائها ومعظم الأسباب التى تستند اليها نتائجه ، وكانت النتيجة « بحث فى الفهم الانسانى » الذى ظل الى فترة طويلة معروفا أكثر من «الرسالة» • وكان هذا الكتاب هو الذى أيقظ « كانط » من « سباته الدجماطى » ويلوح أنه لم يعرف « الرسالة » •

وكتب « هيوم » أيضا « محاورات فى الدين الطبيعى » ، التى طواها دون نشر خلال حياته • وبتوجيه منه نشرت بعد وفاته سنة ١٧٧٩ • ومقاله عن « المعجزات » الذى أصبح مشهورا ، يأخذ بأنه لا يمكن ألبتة أن يكون هنالك دليل تاريخى كاف على مثل هذه الأحداث •

وكتابه « تاريخ انجلترا » الذى نشر سنة ١٧٥٥ ، وما أعقبها من سنوات ، كرس لاثبات امتياز « التورى » على « الهويج » والاسكتلنديين على الانجليز ، وهو لم يعتبر التاريخ جديرا بالاستقلال فى الرأى والتجرد الفلسفى • وقد زار باريس سنة ١٧٦٣ ، وهناك

رحب به « الفلاسفة » وعظموه • ولسوء الحظ ، عقد صداقة مع « روسو » ونشب بينهما شجار مشهور • وقد كان مسلك « هيوم » مسلكا رائعا حين تذرع بالصبر ، ولكن « روسو » الذى كان يعانى من عقدة الاضطهاد ، ألح على أن يكون الصدع صدعا عنيفا •

ووصف « هيوم » شخصيته فى نعى ذاتى أو « خطبة الجناز » كما دعاه : « كنت رجلا دمث الطباع ، مسيطرا على أعصابى ، ذا مزاج منفتح اجتماعى ومرح ، قادرا على المودة ، تقل قابليتى للعداوة ، وعلى قدر كبير من الاعتدال فى جميع عواطفى • وحتى حبى للشهرة الأدبية وهى عاطفتى المتحكمة ، لم تعكر ألبتة مزاجى ، بصرف النظر عن كثرة ما واجهت من خيبة أمل » • كل هذا يؤيد كل شىء عرف عنه •

وتنقسم رسالة « هيوم » فى الطبيعة البشرية الى ثلاثة كتب ، تتناول على التوالى الفهم ، والعواطف ، والأخلاق • وما هو هام وجديد فى نظرياته يوجد فى الكتاب الأول ، وسأقتصر عليه •

يبدأ « هيوم » بالتمييز بين « الانطباعات » و « الأفكار » • فثمة نوعان من الادراكات ، تكون « الانطباعات » فيها هى تلك الأقوى والأعنف • « أعنى بالأفكار الصور الواهنة لهذه الانطباعات فى التفكير والاستدلال » • والأفكار ، على الأقل حين تكون بسيطة ، تشبه الانطباعات ، ولكنها أوهن • « ولكل فكرة بسيطة انطباع بسيط يشبهها ، ولكل انطباع بسيط فكرة مطابقة له » • « وكل أفكارنا البسيطة فى ظهورها الأول مستمدة من انطباعات بسيطة ، تطابقها ، وتمثلها تمثيلا دقيقا » • والأفكار المركبة من ناحية أخرى ، لا تحتاج الى أن تشبه الانطباعات • ففى وسعنا أن نتخيل حصانا بجناحين دون أن نكون رأيناه بالمرة ، ولكن مكونات هذه الفكرة المركبة مستمدة كلها من الانطباعات • والدليل على أن الانطباعات تأتى أولا ، يستمد من التجربة ، فمثلا الانسان الأكمه ليست لديه أفكار عن الألوان • وبين

الأفـــكار تلك التى تحتفظ بدرجة ملحـــوظة من حيـــوية الانطباعات الأصــــلية تنتمى الى الذاكرة ، والأفـــكار الأخـــرى تنتمى الى الخيـــال .

وثمة قسم (الكتاب الأول ، الجزء الأول ، القسم السابع) عن «الأفكار المجردة» ، يبدأ بفقرة تيم عن اتفاق مؤكد مع نظرية «باركلى» عن كون «جميع الأفكار العامةليست الا أفكارا جزئية ملحقة بلفظ معين يعطيها دلالة أوسع ، ويجعلها تستدعى عند الاقتضاء أفرادا أخـرى تشبهها » . وهو يؤكد ، أننا حين تكون لدينا فكرة انسان ، فلها كل الخاصيات التى لانطباع الانسان . « فلا يسع الذهن أن يصوغ أى تصور عن الكم أو الكيف دون أن يصوغ تصورا دقيقا لدرجات كل منهما » . « والأفكار المجردة هى فى ذاتها أفكار فردية ، وان كـان يمكن أن تصير عامة فى تمثيلها » . ولهذه النظرية ، التى هى صورة حديثة للنزعة الاسمية ، عيبان ، أحدهما منطقى ، والآخر سيكولوجى . فلنبدأ بالاعتراض المنطقى ، يقول «هيوم» : اننا حين نجد تشابها بين موضوعات عديدة ، فاننا نطلق نفس الاسم عليها كلها » . وسيوافق على هذا كل اسمى . بيد أن اسما مشتركا فى الواقع ، مثل «قط» هو فى عدم واقعيته مماثل للاسم الكلى « قط » . ومن ثم يفشل الحل الاسمى لمشكلة الكليات من حيث كونه متطرفا على نحو غير مقنـع فى تطبيقه لمبادئه الخاصة ، فهو يخطىء حين يطبق هذه المبادىء على الأشياء فقط ، وليس على الكلمات أيضا .

والاعتراض السيكولوجى أشد خطورة ، على الأقل من حيث ارتباطه « بهيوم » . فنظرية الأفكار كلها ، من حيث كون هذه الأفكار نسخا للانطباعات ، كما يبسطها لنا ، تعانى من اغفال الابهام . فمثـلا حين أرى وردة من لون معين ، ثم بعد ذلك استرجع صورة لها ، فان الصورة تفتقر الى الدقة ، بهذا المعنى ، وهو أن ثمة ظلالا للون عديدة

متماثلة تماثلا وثيقا يمكن أن تكون عنها صورة أو « فكرة » فى لغة « هيوم » الاصطلاحية • وليس صحيحا « أن الذهن لا يمكنه أن يصوغ أى تصور عن الكم أو الكيف دون أن يصوغ تصورا دقيقا لدرجات كل منهما » • هب أنك رأيت انسانا طوله ستة أقدام وبوصة واحدة • فانك تحتفظ له بصورة ، ولكن يحتمل أن تصلح هذه الصورة لانسان أطول أو أقصر بمقدار بوصة • ان الابهام يختلف عن العمومية ، ولكن لديه بعض خصائصها • ولكن لما كان هيوم لم يلحظه، فقد تورط فى صعوبات غير ضرورية ، مثلا امكانية تخيل ظل من لون لم تره البتة ، وهو وسط بين ظلين متماثلين تماثلا وثيقا رأيتهما • فاذا كان هذان متماثلين بدرجة كافية ، فأية صورة يمكنك أن تشكلها يمكن أن تنطبق انطباقا متساويا على كل منهما وعلى الظل المتوسط بينهما • فحين يقول «هيوم» ان الأفكار تستمد من انطباعات تمثلها بدقة ، فهو يتخطى ما هو صحيح سيكولوجيا •

وقد أبعد « هيوم » تصور الجوهر عن علم النفس كما أبعده «باركلى» عن الفيزياء • فهو يقول أن ليس ثمة انطباع عن الأنا ، ومن ثم ليس ثمة فكرة عن الأنا (الكتاب الأول «الجزء الرابع» القسم السادس) • « فمن جانبى ، عندما أدخل دخولا حميما للغاية فيما أدعوه نفسى ، فاننى أتعثر دائما عند هذا الادراك الجزئى أو ذاك ، الحرارة أو البرودة ، الضوء أو الظل ، الحب أو الكره ، الألم أو اللذة • فأنا لا أمسك بنفسى ألبتة فى أى وقت بدون ادراك ، ولا يمكننى ألبتة أن ألاحظ أى شىء ما عدا الادراك » • وقد يكون هناك بعض الفلاسفة ، وهو يسلم بذلك فى سخرية ، يمكنهم أن يدركوا أنفسهم• «ولكن اذا أطرحنا جانبا بعض الميتافيزيقيين من هذا القبيل، يمكننى أن أجازف بالقول وأؤكد بالنسبة لسائر أبناء البشر ، أن هذه النفوس ليست الا حزمة أو مجموعة من الادراكات المختلفة ، التى يعقب

كل منها الآخر بسرعة لا يمكن تصورها ، والتى تكون فى تدفق دائم وحركة دائمة » •

لهذا الرفض لفكرة الأنا أهمية كبيرة ، فلنر على الدقة ما تحتفظ به ، والى أى حد تكون صحيحة • ولنبدأ بالقول ، بأن الأنا ، اذا كان هنالك أنا من هذا القبيل ، لم تدرك ألبتة • ومن ثم فلا يمكن أن تكون لدينا أية فكرة عنها • فاذا كان علينا أن نتقبل هذه الحجة لتحتم عرضها بعناية • فليس ثمة انسان يدرك مخه ، ومع هذا فلديه، بمعنى عام ، «فكرة» عنه • مثل هذه «الأفكار» التى هى استدلالات من الادراكات ليست بين الزاد الأصلى من الناحية المنطقية للأفكار • وانما هى مركبة ووصفية ــ ويلزم أن تكون هذه هى الحالة لو كان « هيوم » على حق فى مبدئه القائل بأن جميع الأفكار البسيطة مستمدة من انطباعات ، فاذا نحى هذا المبدأ اضطررنا للعودة الى الأفكار «الفطرية» • فاذا استخدمنا لغة اصطلاحية حديثة لاستطعنا أن نقول: أفكار الأشياء أو الأحداث غير المدركة ، يمكن دائما تعريفها فى حدود الأشياء أو الأحداث المدركة • ومن ثم ، فبالاستعاضة بالتعريف عن الحد المعرف ، يمكننا دائما أن نعرض ما نعرفه معرفة تجريبية دون ادخال أية أشياء أو أحداث غير مدركة• وفيما يختص بمشكلتنا الراهنة، يمكن لكل معرفة سيكولوجية أن تعرض دون ادخال «الأنا» • زد على ذلك أن «الأنا» ، كما تعرف ، لا يمكن أن تكون شيئا اللهم الا حزمة من الادراكات ، وليست «شيئا» بسيطا جديدا • فى هذا أظن أن أى تجريبى متطرف يجب أن يتفق مع «هيوم» •

ولا يترتب على هذا أن ليس ثمة أنا بسيطة ، وانما يترتب على هذا فقط أننا لا يمكننا أن نعرف ما اذا كان ثمة «أنا» بسيطة أم لم يكن ، وأن الأنا ، باستثناء كونها أشبه بحزمة ادراكات ، لا يمكن أن تدخل فى أى جزء من معرفتنا • هذه النتيجة هامة فى الميتافيزيقا ، من

حيث كونها تتخلص من آخر استخدام باق « للجوهر » • وهى هامة فى اللاهوت ، من حيث كونها تلغى كل معرفة مفترضة عن «النفس» • وهى هامة فى تحليل المعرفة ، ما دامت تبين أن مقولة الذات والموضوع ليست أساسية • فى هذا المجال الخاص بالأنا حاز «هيوم» سبقا هاما على «باركلى» •

وأهم جزء فى « الرسالة » هو ذلك القسم بعنوان « عن المعرفة والاحتمال » • وهيوم لا يقصد « بالاحتمال » ذلك النوع من المعرفة الذى تشتمل عليه النظرية الرياضية للاحتمال ، من قبيل أن الفرصة الماثلة فى القاء ستة مرتين مع زهرى نرد هى واحد على ستة وثلاثين • هذه المعرفة ليست فى ذاتها معرفة احتمالية بأى معنى خاص ، فلها من اليقين ما يمكن أن يكون للمعرفة • ان ما يعنى به « هيوم » هو المعرفة غير اليقينية ، مثل تلك التى نحصل عليها من المعطيات التجريبية بواسطة استدلالات ليست برهانية • هذا يتضمن كل معرفتنا بالنسبة للمستقبل، وبالنسبة للاجزاء غير الملاحظة من الماضى والحاضر • والواقع أنها تتضمن كل شىء ، ما عدا ، من جانب ، الملاحظة المباشرة ، ومن جانب آخر المنطق والرياضيات • وتحليل مثل هذه المعرفة «الاحتمالية» قاد «هيوم» الى بعض النتائج الشكية ، وهى تتساوى من حيث صعوبة دحضها أو قبولها • والنتيجة هى تحد للفلاسفة ، وهو تحد ، ما برح ، فى رأيى الخاص ، لم يواجه مواجهة كافية •

يبدأ «هيوم» بتمييز سبعة أنواع من العلاقة الفلسفية : التشابه ، الهوية ، علاقات الزمان والمكان ، نسب الكم أو العدد ، درجات الكيف ، التضاد ، والعلية • ويقول ، ان هذه العلاقات يمكن تقسيمها الى نوعين : تلك التى تعتمد فقط على الأفكار ، وتلك التى يمكن أن تتغير دون أى تغير فى الأفكار • من النوع الأول التشابه ، والتضاد ودرجات الكيف ، ونسب الكم أو العدد • ولكن العلاقات المكانية —

الزمانية ، والعلية هى من النوع الثانى • والعلاقات من النوع الأول هى وحدها التى تعطينا معرفة يقينية ، ومعرفتنا الخاصة بالعلاقات الأخرى هى معرفة احتمالية فقط • والجبر والحساب هما العلمان الوحيدان اللذان نستطيع أن نواصل فيهما سلسلة طويلة من الاستدلال دون أن نفقد اليقين • والهندسة ليست يقينية يقين الجبر والحساب ، لأننا لا يمكننا أن نتأكد من صدق بديهياتها • ومن الخطأ أن نفترض ، كما يفعل فلاسفة كثيرون ، أن أفكار الرياضيات « يلزم أن تشملها نظرة عقلية خالصة ، لا يقدر عليها الا ملكات النفس العليا وحدها » • وبطلان هذا الرأى واضح ، على حد قول « هيوم » ، بمجرد أن نتذكر أن « كل أفكارنا منسوخة من انطباعاتنا » •

والعلاقات الثلاث التى لا تعتمد فقط على الأفكار هى ، الهوية، والعلاقات المكانية الزمانية ، والعلية • وفى العلاقتين الأوليين لا يمضى الذهن الى أبعد مما يمثل مباشرة للحواس • (ويأخذ «هيوم» بأن العلاقات المكانية الزمانية ، يمكن ادراكها ، ويمكن أن تشكل أجزاء من الانطباعات) •

والعلية وحدها هى التى تمكننا من أن نستدل الى شىء ما أو حادثة ما من شىء آخر أو حادثة أخرى: «انها العلية فقط التى تولد مثل هذا الارتباط ، بحيث تزودنا بتأكيد من وجود أو فعل موضوع ، على أنه يتبع أو يسبق بوجود آخر أو فعل آخر » •

وتنشأ صعوبة من رأى « هيوم » الذى يجادل من أجله وهو أن ليس ثمة شىء من قبيل انطباع علاقة العلية • يمكننا أن ندرك بمجرد ملاحظة (أ) و (ب) أن (أ) أعلى (ب) أو الى يمين (ب) ولكن ليس أن (أ) تسبب (ب) • وفى الماضى كانت علاقة العلية تشبه بدرجة متفاوتة علاقة السبب والنتيجة فى المنطق ، ولكن كانت هذه ، كما أدرك « هيوم » بحق ، غلطة •

وفى الفلسفة الديكارتية ، كما فى الفلسفة المدرسية ، افتـرض ارتباط العلة بالمعلول ارتباطا ضروريا • وأول تحد خطير بالفعل لهذه النظرة جاء من « هيوم » ، الذى بدأت معه الفلسفة الحديثة للعلية • وهو ، ويشترك فى هذا مع كل الفلاسفة تقريبا حتى « برجسون » وبما فيهم هذا الأخير ، يفترض القانون الذى يقرر أن ثمة قضايا على شكل « أ تسبب ب » حيثما كانت (أ) و (ب) فئات من الأحداث ، وكون هذه القوانين لا تحدث فى أى علم متطور يبدو أمرا يجهله الفلاسـفة• ولكن كثيرا مما قالوه يمكن ترجمته بحيث يستطاع تطبيقه على القوانين العلية كما تقع ، ومن ثم يمكننا أن نغفل هذه النقطة حاليا •

يبدأ « هيوم » بملاحظة أن القوة التى يولد بها موضوع موضوعا آخر لا يمكن اكتشافها من فكرتى الموضوعين ، وأننا يمكننا من ثم أن نعرف العلة والمعلول من التجربة فقط ، لا من الاستدلال أو التفكير • فالقضية القائلة « ما يبدأ يلزم أن يكون علة » ، ليست ، على حد قوله، قضية لها يقين حدسى ، مثل قضايا المنطق • وهو يسوقها على النحـو التالى : « ليس ثمة موضوع ينطوى على وجود أى موضوع آخر ، اذا اعتبرنا هذين الموضوعين فى ذاتهما ، واذا لم ننظر ألبتة فيما وراء الأفكار التى نصوغها عنهما » • ويرتب « هيوم » على هذا أنه لابد أن تكون التجربة هى التى تزودنا بمعرفة عن العلة والمعلول ولا يمكن أن تكون التجربة وحدها بالحادثتين (أ) و (ب) اللتين تكونان فى علاقة علية احداهما مع الأخرى • يتحتم أن تكون التجربة ، لأن الارتباط ليس ارتباطا منطقيا ، ولا يمكن أن تكون فقط التجـربة بالحادثتين الجزئيتين (أ) و (ب) ، ما دمنا لا يسعنا أن نكتشف شيئا فى (أ) بذاتها يمكن أن يقود الى انتاج (ب) • يقول «هيوم» ان التجربة المطلوبة هى التجربة بالاقتران المطرد للأحداث من نوع (ا) الأحداث من نوع (ب) ويبين أنه عندما يكون موضوعان مقترنين باطراد

فى التجربة، فاننا فى الواقع نستدل على أحدهما من الآخر. (وحين يقول «نستدل» يعنى أن ادراكنا لأحدهما يجعلنا نتوقع الآخر . وهو لا يعنى استدلالا صوريا أو صريحا) . « ربما يعتمد الارتبــاط الضرورى على الاستدلال » لا العكس . معنى هذا أن نقول ان رؤية (أ) تتسبب فى توقع (ب) ، وبذلك تقودنا الى الاعتقاد بأن ثمة ارتباطا ضروريا بين (أ) و (ب) . والاستدلال لا يحده العقل ، ما دام أن هذا يقتضينا التسليم باتساق الطبيعة ، هذا الاتساق نفسه ليس ضروريا ، وانما هو مستدل اليه من التجربة .

وعلى ذلك يقاد « هيوم » الى الرأى القائل ، بأننا عندما نقول « أ تسبب ب » نقصد فقط أن أ و ب يقترنان فى الواقع اقترانا مطردا لا أن ثمة ارتباطا ضروريا بينهما . « وليس لدينا أى تصور آخر عن العلة والمعلول ، اللهم الا أن موضوعات معينة كانت مقترنة دائما معا .. وليس فى وسعنا أن ننفذ الى سبب الاقتران » .

ويدعم نظريته بتعريف «للاعتقاد» ، الذى هو ، كما يذهب ، «فكرة حية مرتبطة بانطباع حاضر أو متداعية معه» . من خلال التداعى اذا كانت (أ) و (ب) قد اقترنتا مطردا فى التجربة الماضية، فانطباع (أ) يولد تلك الفكرة الحية عن (ب) التى تكون الاعتقاد فى (ب) . وهذا يفسر لم نعتقد أن (أ) و (ب) مرتبطان: المدرك الحسى (أ) مرتبط بفكرة (ب) ، وعلى ذلك فنحن نظن أن (أ) يرتبط بـ (ب) ، وان يكن هذا الرأى لا أساس له فى الواقع « فالموضوعات ليس بينها ارتباط معا يمكن الكشف عنه ، وكوننا نستطيع أن نسوق أى استدلال من ظهور أحدها الى تجربة الآخر ، لا يأتى من أى مبدأ آخر اللهم الا العادة التى تؤثر فى الخيال » . ويكرر «هيوم» عدة مرات رأيه الذى يناضل من أجله ويجادل ألا وهو أن ما يظهر لنا كارتباط ضرورى بين الموضوعات هو فى الواقع ارتباط فقط بين أفكار تلك الموضوعات : ان العادة تهيىء الذهن

و « أن هذا الانطباع أو التهيؤ ، هو الذى يزودنى بفكرة الضرورة » .
ان تكرار الأمثلة الذى يقودنا الى الاعتقاد بأن (أ) تسبب (ب) ، لا يعطينا أى جديد فى الموضوع ، ولكن فى الذهن يقود الى التداعى بين الأفكار ، وعلى ذلك « فالضرورة هى شىء يوجد فى الذهن ، لا فى الموضوعات » .

ولنتساءل الآن ماذا تراه رأينا فى نظرية « هيوم » . لهذه النظرية جزآن ، أحدهما موضوعى ، والآخر ذاتى . فالجزء الموضوعى مفاده: حين نحكم بأن (أ) تسبب (ب) ، فان ما حدث بقدر ما يتعلق الأمر بـ (أ) و (ب) هو أننا قد لاحظنا مرارا وتكرارا اقترانهما ، أعنى أن (أ) قد أعقبتها فورا أو بغاية السرعة (ب) .

وليس لدينا حق أن نقول ان (أ) يجب أن تعقبها (ب) فى المناسبات المقبلة . والآن هل لدينا أى سند فى أن نفترض ، رغم كثرة المرات التى كانت فيها (أ) تتبعها (ب) ، أية علاقة تتخطى هذا التعاقب . الواقع ، أن العلية يمكن تعريفها فى حدود التعاقب ، وهى ليست تصورا مستقلا .

والجزء الذاتى من النظرية مفاده : أن اقتران (أ) بـ (ب) الملاحظ مرارا وتكرارا يجعل انطباع (أ) يسبب فكرة (ب) . ولكن اذا كان علينا أن نعرف العلة، كما اقترحت فى الجزء الموضوعى من النظرية فيجب (نكرر الكلمات السابقة اذا استبدلنا تعريف العلة يصبح ما سبق :

« لقد لوحظ مرارا وتكرارا أن الاقتران الملحوظ بين الموضعين أ و ب مرارا وتكرارا يعقبه أمثلة تعقب فيها فكرة (ب) انطباع (أ) » .

وفى وسعنا أن نسلم بأن هذه القضية صحيحة بيد أنها لا تكاد تبلغ المدى الذى يعزوه «هيوم» للجزء الذاتى من نظريته . وهو يؤكد المرة تلو المرة أن الارتباط المتكرر بين (أ) و (ب) لا يشكل أى سبب لتوقعهما مرتبطين فى المستقبل ، وانما هو فقط علة هذا التوقع .

ومعنى هذا أن نقول : ان تجربة الاقتران المتكرر تقترن فى معظم الأحيان بعادة تداع • ولكن ، اذا تقبلنا الجزء الموضوعى من نظرية « هيوم » فالواقع القائل بأن التداعيات فى الماضى كثيرا ما كانت تتشكل فى ملابسات من هذا القبيل ، ليست سببا فى افتراض أنها ستستمر ، أو أن تداعيات جديدة ستتشكل فى ملابسات مماثلة • والحقيقة هى أنه ، حيثما كان الأمر متصلا بعلم النفس ، يبيح «هيوم» لنفسه أن يعتقد فى العلية بمعنى يدينه هو بوجه عام • فلنأخذ مثلا شاهدا على ذلك : أنا أرى تفاحة ، وأتوقع أننى اذا أكلتها سأجرب نوعا معينا من الطعم • فتبعا لهيوم ليس هناك سبب لكونى أجرب هذا النوع من الطعم : ان قانون العادة يفسر وجود توقعى أنا ، ولكنه لا يبرره • بيد أن قانون العادة هو نفسه قانون على • من ثم لو أخذنا « هيوم » مأخذ جد للزم أن نقول : بالرغم من أن منظر التفاحة فى الماضى كان مقترنا بتوقع نوع معين من الطعم ، فليس ثمة سبب ينبغى معه أن يستمر اقتران هذا المنظر بذاك التوقع ، فربما حين أرى فى المرة القادمة تفاحة سأتوقع أن يكون لها طعم مشابه لطعم لحم البقر المشوى • وفى وسعك ، فى هذه اللحظة أن تظن الأمر على غير هذا الوجه ، ولكن ليس هذا سببا لتوقع كونك ستظنه على غير هذا الوجه بعد خمس دقائق • فلو كانت نظرية هيوم الموضوعية صحيحة ، فليس لدينا سبب أفضل لتوقعات فى علم النفس منه لتوقعات فى العالم المادى • وفى الوسع رسم نظرية هيوم رسما كروكيا على النحو التالى : « القضية (أ هى علة ب) تعنى (انطباع أ هو علة فكرة ب) » • وهذا ، كتعريف ، جهد غير موفق •

ومن ثم يجب علينا أن نفحص نظرية « هيوم » الموضوعية فحصا أدق • لهذه النظرية جزآن : (١) فحين نقول « أ هى علة ب » فان كل ما لنا حق فى قوله هو أنه ، فى التجربة الماضية ، كانت (أ) و (ب)

يتكرر ظهورهما معا فى تعاقب سريع ، ولم يلاحظ أى مثل لم تكن فيه (أ) متبوعة بـ (ب) أو مصحوبة بها • (٢) أيا كانت كثرة الأمثلة التى قد نكون لاحظنا فيها اقتران (أ) و (ب) ، فان ذلك لا يزودنا بأى سبب لتوقعهما مقترنين فى مناسبة مستقبلة ، وان كان ذلك علة لهذا التوقع • هذان الجزآن من النظرية يمكن بسطهما على ما يلى : (١) فى العلية ليس ثمة علاقة يتعذر تحديدها اللهم الا الاقتران أو التعاقب (٢) الاستقراء بمجرد العد ليس شكلا سليما للحجة • ولقد تقبل التجريبيون عامة القضية الأولى ونبذوا الثانية • وحين أقول انهم نبذوا الثانية ، فاننى أعنى أنهم اعتقدوا أنه عندما يكون هنالك تراكم كاف من أمثلة الاقتران فان توقع وجود الاقتران فى المثل التالى توقع يتخطى نسبة النصف ، أو ، اذا كانوا لم يأخذوا على الدقة بهذا ، فقد أخذوا بنظرية ما لها نتائج مماثلة •

وليست لدى الآن الرغبة فى مناقشة الاستقراء ، فهذا موضوع واسع وصعب ، وانما سأكتفى بأن ألاحظ أنه ، لو سلمنا بالنصف الأول من نظرية « هيوم » ، فان تنحية الاستقراء يجعل كل توقع بالنسبة للمستقبل غير معقول ، وحتى التوقع بأننا سنستمر نشعر بتوقعات • ولست أقصد فقط أن توقعاتنا قد تبوء بالفشل ، وأنها على أى حال يلزم التسليم بهاء وانما أقصد أننا حتى لو أخذنا أثبت توقعاتنا مثل أن الشمس ستشرق غدا ، فليس ثمة ظل من سبب لكوننا نفترض كونها أميل الى التحقق من دونه • بهذا الاحتياط سأعود الى معنى « العلة » •

فأولئك الذين اختلفوا مع « هيوم » يسلمون بأن « العلة » هى علاقة نوعية تستتبع نتيجة ثابتة ، ولكن هذه النتيجة لا تستتبعها • فاذا عدنا الى ساعات الديكارتيين : لوجدنا أن كرونومترين دقيقين دقة كاملة يمكن أن يدقا الساعات الواحدة بعد الآخرة بثبات دون أن يكون

أحدهما علة دق الآخر . وعلى العموم ، فأولئك الذين يأخذون بهـذه النظرة يسلمون بأننا يمكننا أحيانا أن ندرك العلاقات العلية ادراكا حسيا ، وان كنا مضطرين في معظم الحالات أن نستدل عليها ، بطريقة قلقة شيئا ما ، من الاقتران المطرد . فلنر آية حجج مع هيوم وأيهـا ضده في هذه النقطـة .

يلخص « هيوم » حجته على ما يلي :

« انني أشعر أن هذه المفارقة هي أعظم مفارقة من بين جميـع المفارقات التي كان لي أو سيكون لي فرصة عرضها في هذا الكتـاب (رسالة في الطبيعة البشرية) ولا يسعني أن آمل في تقبلها والتغلب على الآراء المتغرضة المتأصلة في الجنس البشري ، الا بفضـل الدليل الأكيد والبرهان الوطيد . وقبل أن نروض أنفسنا على تقبل هـذه النظرية ، فكم يجب علينا أن نعيد ونزيد في القول لأنفسنا أن مجرد رؤية موضوعين أو فعلين ، مهما يكن من ارتباطهما ، لا يمكن ألبتـة أن تزودنا بأية فكرة للقوة ، أو عن ارتباط بينهما : أما أن هذه الفكرة تنشأ من تكرار اتحادهما : أما أن التكرار لا يكتشف ألبتة أى شيء في الموضوعات ولا يسبب أى شيء فيها ، ولكن له نفوذ فقط على الذهن، بذلك الانتقال المعتاد الذي يولده : أن هذا الانتقال المعتاد هو من ثم مثيل للقوة وللضرورة ، اللتين تشعر بهما النفس ، ولا يدرك ادراكا خارجيا في الأجسام ؟ » .

لقد شاع اتهام هيوم بأن لديه نظرة للادراك مغالية في ذريتها، ولكنه يسلم بأن بعض العلاقات يمكن ادراكها . « ولا ينبغي لنا » على حد قوله « أن نستقبل كاستدلال أية ملاحظـة من الملاحظات التي نبديها بصدد الهوية ، وعلاقات الزمان والمكان ، ما دام الذهن لا يستطيع في أى منها أن يتخطى ما هو ماثل مثولا مباشرا للحواس» . وهو يقول ان العلية مختلفة في كونها تتخطى بنا الى ما وراء انطباعات

حواسنا ، وتنبئنا عن وجودات غير مدركة • وكحجة تبدو هذه الحجة غير سليمة • فنحن نعتقد فى علاقات كثيرة عن الزمان والمكان لانستطيع ادراكها : فنحن نظن أن الزمان ينبسط الى الوراء والى الأمام ، وأن المكان يتخطى جدران حجرتنا • وحجة هيوم الحقيقية هى أنه ، بينما ندرك أحيانا علاقات الزمان والمكان ، فاننا لا ندرك ألبتة العلاقات العلية ، وهى التى يلزم ثمتئذ ، اذا أجزناها ، أن نستدل اليها من علاقات يمكن أن ندركها ادراكا حسيا • وعلى ذلك فان النزاع يوجز فى واقعة تجريبية واحدة : هل ندرك أحيانا أو لا ندرك ، علاقة يمكن أن تسمى علاقة علية ؟ وهيوم يقول لا ، وخصومه يقولون نعم، وليس من السهل أن نرى مدى الدليل الذى يمكن لكل جانب أن يسوقه •

وأعتقد أنه ربما كانت أقوى حجة فى جانب هيوم هى التى تستمد من طابع القوانين العلية فى الفيزياء • ويظهر أن القواعد البسيطة على شكل « أ علة ب » لا يسلم بها ألبتة فى العلم ، اللهم الا كاقتراحات فجة ، فى المراحل الأولى • والقوانين العلية التى حلت محل مثل هذه القواعد البسيطة فى العلوم المتقدمة تبلغ من التعقيد حدا لا يستطيع المرء معه أن يفترضها معطاة فى الادراك ، فهى جميعها استدلالات ناضجة من ملاحظة مجرى الطبيعة • وسأدع جانبا النظرية الكمية الحديثة ، التى تعزز النتيجة السالفة • فبقدر ما يتصل الأمر بالعلوم الطبيعية نجد « هيوم » على حق تماما : فالقضايا من قبيل « أ علة ب » لا تتقبل ألبتة ، وميلنا الى تقبلها تفسره قوانين العادة والتداعى • هذه القوانين نفسها ، فى شكلها الدقيق ستكون أحكاما متقنة بالنسبة للنسيج العصبى ــ فسيولوجيته أولا ، ثم كيميائه . وأخيرا فيزيائه •

ومع ذلك ، فان خصم « هيوم » ، حتى اذا سلم بكل ما قلناه

الآن عن العلوم الطبيعية قد لا يسلم مع هذا بكونه قد هزم هزيمة قاطعة • فقد يقول ان لدينا فى علم النفس حالات يمكن فيها ادراك علاقة علية • ان تصور العلة بأكمله ، يحتمل أن يكون مستمدا من الارادة ، ويمكن أن يقال ان فى وسعنا أن ندرك علاقة ، بين الارادة وبين الفعل الناجم عنها ، وهو شيء أكثر من كونه نتيجة ثابتة • والشيء نفسه يمكن أن يقال عن العلاقة بين ألم مفاجيء وصرخة ومع ذلك فمثل هذه الآراء جعلها علم وظائف الأعضاء صعبة للغاية • فبين ارادة تحريك ذراعى والحركة الناتجة ثمة سلسلة طويلة من الوسائط العلية تتألف من عمليات فى الأعصاب والعضلات • فنحن ندرك فقط الحدود النهائية لهذه العملية الارادة والحركة ، واذا ظننا أننا رأينا ارتباطا عليا مباشرا بين هذه وتلك لكنا مخطئين • هذه الحجة ليست مقنعة فى المسألة العامة ، ولكنها تبين أن من التهور أن نفترض أننا ندرك علاقات علية حين نظن أننا نفعل ذلك • فالميزان ، من ثم ، فى صالح نظرة هيوم القائلة بأن ليس ثمة شيء فى العلة اللهم الا تعاقب ثابت • ومع ذلك، فالدليل ليس مقنعا بالدرجة التى حسبها هيوم •

ولم يقنع « هيوم » برد الدليل على ارتباط على الى تجربة الاقتران المتكرر ، فقد شرع فى اقامة الحجة على أن مثل هذه التجربة لا تبرر توقع اقترانات مماثلة فى المستقبل • مثال ذلك (ولنكرر شاهدا سمعناه من قبل) عندما أرى تفاحة ، فان التجربة الماضية تجعلنى أتوقع أن طعمها سيكون كطعم تفاحة ، لا كطعم لحم بقر مشوى ، ولكن ليس ثمة تبرير معقول لهذا التوقع • فاذا كان ثمة توقع من هذا القبيل لكان لا بد أن يصدر عن المبدأ القائل « ان تلك الأمثلة التى لم يكن لدينا عنها تجربة ، تشبه تلك التى كان لدينا عنها تجربة » • وهذا المبدأ ليس ضروريا من الناحية المنطقية ، ما دمنا نستطيع على الأقل أن نتصور تغيرا فى مجرى الطبيعة • فينبغى أن يكون ثمتئذ مبدأ للاحتمال • بيد أن جميع الحجج المحتملة تفترض هذا المبدأ ، ومن ثم

فلا يمكن أن يبرهن عليه بأية حجة محتملة ، أو حتى تجعلها محتملة حجة من هذا القبيل • « فافتراض كون المستقبل يشبه الماضى ، ليس مؤسسا على حجج من أى نوع ، ولكن مستمد تماما من العادة » • (الكتاب الأول، الجزء الثالث، الفصل الرابع) • والنتيجة شكية كاملة:

« كل استدلال احتمالى ليس الا نوعا من الاحساس • وليس فى الشعر والموسيقى وحدهما يلزم لنا أن نتبع ذوقنا واحساسنا ، وانما بالمثل أيضا فى الفلسفة • فعندما أقتنع بأى مبدأ فانما هى فكرة فقط التى تؤثر فى بدرجة أكبر • وحينما أوثر مجموعة من الحجج على سائرها ، فأنا لا أفعل شيئا اللهم الا أن أقرر من شعورى أن هذه المجموعة لها النفوذ الأعلى • فليس بين الموضوعات رابطة تجمع بينها معا يمكن اكتشافها ، كما أننا لا نسوق أى استدلال من ظهور أحدها على وجود الآخر من أى مبدأ آخر اللهم الا من العادة التى تعمل عملها فى الخيال » • (الكتاب الأول ، الجزء الثالث ، الفصل الثامن) •

والنتيجة النهائية لبحث « هيوم » فيما يظن أنه معرفة ، ليست ما يلزم لنا أن نفترضه كان راغبا فيها ، فحاشية عنوان كتابه هى : « محاولة لادخال المنهج التجريبى للاستدلال فى الموضوعات الأخلاقية » • وواضح أنه استهل بحثه باعتقاد فى أن المنهج العلمى يثمر الحقيقة ، كل الحقيقة ولا شىء الا الحقيقة ، وينهى بحثه مع ذلك ، بالاقتناع بأن الاعتقاد لا يكون معقولا ألبتة طالما أننا لا نعرف شيئا • وبعد أن يبسط الحجج المؤيدة للشكية (الكتاب الأول ، الجزء الرابع ، الفصل الأول) ، يمضى قدما لا ليدحض الحجج بل ليعود الى سرعة التصديق الطبيعية •

« فالطبيعة بضرورة مطلقة لا ضابط لها قد هيأتنا لنحكم كما هيأتنا لنتنفس ونشعر ، كما لا يسعنا أن نحتمل أكثر من ذلك النظر الى بعض الموضوعات فى ضوء أقوى وأملى ، استنادا الى ارتباطها

المعتاد بانطباع حاضر ، كما لا يسعنا أن نمنع أنفسنا من التفكير طالما أننا فى اليقظة ، أو من رؤية الموضوعات المحيطة بنا حين ندير عيوننا نحوها فى أشعة الشمس العريضة . وكل من يتجشم مشقات دحض هذه الشكية الكاملة ، فقد جادل فى الواقع بدون خصم ، وحاول بالحجج أن يقيم ملكة ، غرستها الطبيعة مسبقا فى الذهن وجعلتها لا مفر منها . ان قصدى اذن من بسط حجج تلك الفرقة الغريبة بسطا بغاية العناية ، هو فقط أن أجعل القارىء يحس بحقيقة فرضى ، وهو أن جميع استدلالاتنا المنصبة على العلل والمعلولات مستمدة من لا شيء اللهم الا من العادة ، وأن الاعتقاد أصح أن يكون فعلا من أفعال الجانب الحسى لطبيعتنا منه من أفعال الجانب العرفانى » .

ويواصل القول : (الكتاب الأول ، الجزء الرابع ، الفصل الثانى) « ان الشاك لا يفتأ يستمر فى الاستدلال والاعتقاد ، حتى وهو يجزم بأنه لا يستطيع أن يدافع عن العقل بالعقل ، وبنفس القاعدة يلزم أن يوافق على المبدأ الخاص بوجود الجسم ، وان كان لا يستطيع أن يزعم بأية حجج من حجج الفلسفة الاحتفاظ بصدقه ... وفى وسعنا أن نسأل أيضا : ما الذى يجعلنا نعتقد فى وجود الجسم ؟ ولكن لا جدوى من أن نسأل ما اذا كان هناك جسم أم لا ؟ فتلك نقطة يجب علينا أن نسلم بها فى جميع استدلالاتنا » .

وما سلف هو بداية فصل عن «الشكية بالنسبة للحواس»، وبعد نقاش طويل ينتهى هذا الفصل بالنتيجة التالية :

« هذا الشك ، بالنسبة للعقل وللحواس معا ، هو داء ، لا يمكن ألبتة البرء منه برءا أساسيا ، بل لا بد أن يعاودنا كل لحظة ، وان كنا قد نطرده بعيدا عنا ،وقد يبدو أحيانا أننا قد تخلصنا منه تخلصا تاما... ان الاهمال وعدم الاهتمام يمكنهما وحدهما أن يزودانا بدواء . ولهذا السبب فأنا أركن اليهما ركونا تاما ، وآخذها قضية مسلمة،

أنه أيا كان رأى القارىء فى هذه اللحظة الحاضرة ، فانه بعد ساعة منها سيكون مقتنعا بأن هنالك عالما خارجيا وباطنيا معا » •

ليس ثمة داع لدراسة الفلسفة — هذا ما يسلم به هيوم — اللهم الا أن هذه الدراسة بالنسبة لبعض الأمزجة هى طريقة سائغة لتمضية الوقت « وفى جميع أحداث الحياة ما برح ينبغى لنا أن نحافظ على شكيتنا • فاذا اعتقدنا أن النار تدفىء أو أن الماء ينعش ، فما ذلك الا لأن الأمر يتقاضانا آلاما مبرحة لو فكرنا تفكيرا مباينا • بل وان كنا فلاسفة فينبغى فقط أن يكون ذلك على أساس مبادىء شكية ، وعن ميل نشعر به فى أننا نتبع هذه الطريقة فى السلوك » • واذا كان هيوم قد تخلى عن التأمل ، « فاننى أشعر ، بأننى سأكون خاسرا فى جانب اللذة ، وهذا هو مصدر فلسفتى » •

ان فلسفة هيوم ، سواء أكانت حقا أم باطلا ، تمثل افلاس حصافة القرن الثامن عشر • فهو يبدأ مثل « لوك » ، ومقصده أن يكون حسيا وتجريبيا ، لا يأخذ أى شىء مأخذ ثقة بل يسعى الى أى معلومات كانت يحصل عليها من التجربة والملاحظة • ولكن لما كان لديه ذكاء أفضل مما لدى لوك ، وكانت حدة ذهنه فى التحليل أعظم ، وكانت قدرته على تقبل التضاربات المريحة أضأل ، فقد توصل الى نتيجة كارثة، وهى أنه من التجربة والملاحظة لا شىء يتعلم • وليس هنالك شىء من قبيل الاعتقاد المعقول : « فاذا كنا نعتقد أن النار تدفىء أو أن الماء ينعش ، فما ذلك فقط الا لأن الأمر يتقاضانا آلاما مبرحة لو فكرنا تفكيرا مباينا » • فنحن لا نستطيع أن نكف عن الاعتقاد ، بيد أنه ليس ثمة اعتقاد يمكن أن يقوم على أساس غير هذا الأساس • كما لا يمكن لخط واحد من خطوط الفعل أن يكون معقولا بدرجة أكبر من غيره ، ما دامت كلها على حد سواء مؤسسة على اقتناعات لا معقولة • ومع ذلك فانه يبدو أن هيوم لم يكن ليسوق هذه النتيجة

النهائية • وحتى فى أكثر فصول كتابه شكية ، الذى يلخص فيه نتائج الكتاب الأول يقول : « وعلى العموم ، فالأغلاط فى الدين خطيرة ، بيد أن أغلاط الفلسفة تثير الضحك فقط » • لم يكن له الحق فى أن يقول هذا القول • « فخطير » كلمة تدل على علة ، والشاك بازاء العلية لا يمكنه أن يعرف أن أى شىء « خطير » •

والواقع أن « هيوم » ينسى ، فى الأقسام الأخيرة من كتابه « رسالة فى الطبيعة البشرية » ، كل شىء حول شكوكه الأساسية ، ويكتب كثيرا مثلما كان يمكن لأى مفكر أخلاقى مستنير من أبناء عصره أن يكتب ، وهو يداوى شكوكه بالدواء الذى يوصى به ، أعنى « الاهمال وعدم الانتباه » • ان شكيته ، هى بمعنى ، شكية لا جد فيها ، مادام لا يستطيع أن يحافظ عليها فى الحياة العملية • وكان لها مع ذلك ، هذه النتيجة الخرقاء ، وهى أنها تشل كل مجهود لاثبات أن خطا من خطوط الفعل أفضل من الآخر •

وكان لا مفر لمثل هذا الرفض للنزعة العقلية من أن يتبعه تفجر صاخب للايمان غير المعقول • والشجار بين هيوم وروسو يرمز الى ذلك : لقد كان روسو مجنونا ولكنه صاحب نفوذ ، وكان هيوم عاقلا ولكن لا أنصار له • وقد نبذ التجريبيون الذين تلوه شكيته دون أن يدحضوها ، أما روسو وأنصاره فقد وافقوا هيوم على أنه ليس ثمة اعتقاد مؤسس على العقل ، ولكنهم ظنوا أن القلب أعلى شأنا من العقل ، وقد سمحوا له أن يقودهم الى اقتناعات شديدة الاختلاف عن تلك التى احتفظ بها هيوم فى الحياة العملية • والفلاسفة الألمان من كانط الى هيجل ، لم يتمثلوا حجج « هيوم » • وأنا أقول هذا متعمدا ، بالرغم من الاعتقاد الذى يشارك فيه كثير من الفلاسفة « كانط » ، وهو أن كتابه « نقد العقل النظرى الخالص » يرد على « هيوم » • والواقع أن هؤلاء الفلاسفة ــ وعلى الأقل كانط وهيجل ــ

يمثلون نمطا من النزعة العقلية سابقا على النمط الذى يمثله هيوم ، ويمكن دحضه بحجج هيوم • والفلاسفة الذين لا يمكن دحضهم بهذه الطريقة هم أولئك الذين لا يزعمون أنهم عقليون ، أمثال روسو ، وشوبنهاور ، ونيتشه • ان نمو اللاعقل فى غضون القرن التاسع عشر، وما جرى فى القرن العشرين، هو التتمة الطبيعية لهدم هيوم للتجريبية•

فمن المهم والحال كذلك أن نكتشف ما اذا كان ثمة أى رد على هيوم فى اطار فلسفة تجريبية تماما أو تجريبية بصفة رئيسية • فاذا لم يكن الأمر كذلك فليس هنـالك اختلاف مفهوم بين الصـحة العقلية والجنون • فالمجنون الذى يعتقد أنه بيضة مسلوقة ، يدان فقط على أساس أنه أقلية، أو بالأحرى — اذا كان علينا ألا نفترض الديمقراطية — على أساس أن الحكومة لا تتفق معه • هذه وجهة نظر يائسة ، ويجب أن نأمل فى أن تكون هنالك طريقة ما للنجاة منهـا •

ان شكية هيوم تستند استنادا كليا على نبذه لمبدأ الاستقراء • فمبدأ الاستقراء، كما يطبق على العلية يقول انه ، اذا وجدت (أ) مرات عديدة تصحبها (ب) أو تعقبها ، وليس ثمة مثل معروف عن (أ) لا تكون فيه مصحوبة بـ (ب) أو تعقبها (ب)، وعلى ذلك فمن المحتمل عند المناسبة التالية التى تلاحظ فيها أ أن تصحبها ب أو تعقبها• فاذا كان المبدأ ملائما، فان عددا كافيا من الأمثلة يجب أن يجعله غير مفتقر لليقين • فاذا كان هذا المبدأ أو أى مبدأ آخر يمكن أن يستنبط منه ، صحيحا ، واذن ، لكانت الاستدلالات العلية التى يستبعدها « هيوم » صحيحة ، ليس لكونها تزودنا باليقين ، ولكن لكونها تزودنا بالاحتمـال للأغراض العملية • فاذا لم يكن هذا المبدأ صحيحا ، فان كل محاولة للوصول الى القوانين العامة العلمية من الملاحظات الجزئية فهى محاولة مغالطة ، ولا منجاة لتجريبى من شكية « هيوم » • والمبدأ ذاته لا يمكن بالطبع، بدون الدور فى دائرة أن يستدل اليه من الاتساقات الملحوظة ، ما دام

أنه مطلوب لتبرير استدلال من هذا القبيل • فيجب اذن أن يكون مبدأ مستقلا ليس مؤسسا على التجربة ، أو مستنبطا من مبدأ مستقل غير مؤسس على التجربة • الى هذا الحد أثبت هيوم أن النزعة التجريبية الخالصة ليست أساسا كافيا للعلم • ولكن اذا سلمنا بهذا المبدأ الواحد فإن كل شيء آخر يمكن أن ينبع متسقا مع النظرية القائلة بأن كل معرفتنا مؤسسة على التجربة • ويجب أن يكون أمرا مسلما به أن هذا ابتعاد خطير عن التجريبية الخالصة ، وأن أولئك الذين ليسوا تجريبيين قد يتساءلون لم كان الأمر كذلك ، فاذا سمح بابتعاد واحد ، فينبغى أن يمنع تكرار ذلك • هذه ، مع ذلك ، أسئلة لم تثرها مباشرة حجج هيوم • ان ما تثبته هذه الحجج ــ ولست أظن أن من الممكن المنازعة فى الدليل ــ هو أن الاستقراء مبدأ منطقى مستقل غير قادر على أن يستدل اليه سواء من التجربة أو من مبادىء منطقية أخرى ، وأنه بدون هذا المبدأ يستحيل العلم •

الحركة الرومانسية

منذ الشطر الثانى من القرن الثامن عشر والى يومنا هذا ، تأثر الفن والأدب والفلسفة بل والسياسة ، تأثرا ايجابيا أو سلبيا ، بطريقة الشعور التى كانت تميز بطابعها ما يمكن تسميته بمعنى واسع ــ الحركة الرومانسية • وحتى أولئك الذين نفروا من هذه الطريقة قد أجبروا على أن يحسبوا حسابها ، وفى كثير من الحالات كان تأثرهم بها أشد مما كانوا يعلمون • وفى هذا الفصل أنوى اعطاء وصف موجز للنظرة الرومانسية ، وبصفة رئيسية فى الأمور التى ليست فلسفية على الدقة، ذلك لأن هذه النظرة هى الخلفية الثقافية لأغلب الفكر الفلسفى فى تلك الحقبة من الزمن ، وهو الفكر الذى ينصب إهتمامنا عليه •

لم تكن الحركة الرومانسية فى بداياتها مرتبطة بالفلسفة ، بيد أنه لم يمض وقت طويل حتى كان لها بها ارتباطات • فقد ارتبطت من خلال روسو ، بالسياسة أول ما ارتبطت • ولكن قبل أن يكون فى وسعنا أن نفهم آثارها السياسية والفلسفية ، ينبغى لنا أن نعتبرها فى أشد أشكالها جوهرية وهو كونها ثورة على المعايير الأخلاقية والجمالية الجارية •

والشخصية الأولى العظيمة فى الحركة هى « روسو » ، بيد أنه الى حد ما ، يعبر فقط عن اتجاهات موجودة من قبل • وكان المثقفون فى فرنسا القرن الثامن عشر يعجبون اعجابا كبيرا بما كانوا يدعونه « الحساسية » ، وكانت تعنى نزوعا الى العاطفة ، وبالأخص الى عاطفة التعاطف • ولكى تكون العاطفة مرضية تمام الارضاء ، يجب أن تكون مباشرة وعنيفة ومتسقة اتساقا تاما مع الفكر • انالرجل الحساس تحرك مشاعره الى أن يذرف الدموع منظر أسرة ريفية واحدة معدمة، وقد يكون بارد الأعصاب ازاء خطط مدروسة لتحسين أحوال مجموع الفلاحين كطبقة • وقد كان يفترض أن الفقراء يملكون من الفضيلة أكثر مما يملك الأغنياء ، وكان يظن أن الحكيم رجل يعتزل فساد البلاط لينعم بلذة سلام تكفله حياة ريفية لا طموح فيها • ونجد هذا الموقف كمزاج عابر ، عند الشعراء فى كل الحقب على التقريب • فالدوق المنفى فى « كما تحبها » يعبر عن هذا الموقف ، وان كان يعود الى دوقيته بأسرع ما يمكنه ، والحزين « جاك » وحده هو الذى يؤثر مخلصا حياة الغابة • وحتى « بوب » النموذج الكامل لكل ما ثارت عليه الحركة الرومانسية يقول :

سعيد ذلك الرجل الذى ترتبط رغبته وعنايته
بأراضى أهله وعشيرته
يقنع بأن يستنشق هواء وطنه
على أرضه التى له

والفقراء فى خيالات الذين صقلوا حساسيتهم ، كان لهم دائما مساحات ضئيلة من أرض الأهل وكانوا يعيشون على ثمرة كدهم دون ما حاجة للتجارة الخارجية . والحق أنهم كانوا دائما يفقدون الأراضى فى ملابسات مثيرة للشفقة لأن الأب المسن لم يعد يستطيع العمل والابنة الفاتنة توشك أن تنحرف ، وراهن العقار الشرير أو اللورد كان متأهبا للانقضاض اما على الأراضى أو على فضيلة الابنة . ولم يكن الفقراء فى نظر الرومانسيين حضريين ولا صناعيين على الاطلاق ، فالبروليتاريا تصور من تصورات القرن التاسع عشر ، ربما كان له بالمثل طابع رومانسى ولكنه كان مختلفا بالمرة .

وكان روسو يناشد عبادة الحساسية القائمة من قبل ، وقد أعطاها اتساعا ومجالا لم تكن لتحوزهما بدونه . كان ديمقراطيا ، ليس فقط فى نظرياته بل أيضا فى ذوقه . فلفترات طويلة من حياته كان فقيرا شريدا ، يتلقى العطف من قوم أقل حرمانا منه بنسبة ضئيلة. وكان رده على هذا العطف ، فى كثير من الأحيان بأسوأ جحود ، ولكن استجابته من حيث الانفعال كانت ما يستطيع أن يرغب فيه أشد المتحمسين للحساسية . ولما كان لديه ذوق المتشرد ، فقد وجد قيود المجتمع الباريسى مضجرة . وقد تعلم منه الرومانسيون ازدراء لعوائق العرف — أولا فى الملبس والسلوك ، فى الرقص البطىء وفى الشعر المقطعى البطولى ، ثم فى الفن والحب وأخيرا فى دائرة الأخلاق التقليدية بأسرها .

ولم يكن الرومانسيون بدون أخلاق ، على العكس كانت أحكامهم الأخلاقية حادة وعنيفة . ولكنها كانت مؤسسة على مبادىء أخرى مختلفة تماما عن تلك التى كانت تبدو خيرا لأسلافهم . والحقبة من سنة ١٦٦٠ حتى « روسو » كانت تهيمن عليها ذكريات حروب الدين

والحروب المدنية فى فرنسا وانجلترا وألمانيا • وكان الرجال شديدى الوعى بخطر التشوش الكامل ، والنزعات الفوضوية لكل الانفعالات العارمة ، وأهمية الأمن ، والتضحيات الضرورية لانجازه • وكان الحذر يعتبر الفضيلة العليا ، وكان العقل يقدر كأمضى سلاح ضد المتعصبين المخربين ، وكان السلوك المهذب يطرى كحاجز ضد النزعة البربرية • وغدا كون « نيوتن » المنظم حيث تدور الأجرام السيارة حول الشمس دورات ثابتة ، فى مدارات ثابتة تخضع للقانون ، غدا كون « نيوتن» رمزا متخيلا للحكومة الصالحة • وكان كبح الجماح فى التعبير عن الانفعال هو الهدف الرئيسى للتربية ، وأوثق دلالة على الرجل النبيل المحتد • وفى الثورة ، قضى الارستقراطيون السابقون على العصر الرومانسى نحبهم فى هدوء ، بينما ماتت مدام رولان ودانتون ، وكانا رومانسيين ، فى صخب بلاغى •

وعلى أيام « روسو » ، سئم كثير من الناس الأمن ، وأصبحوا يرغبون فى الاثارة • وأتخمتهم الثورة الفرنسية والنابليونية منها • وحين عادت الحياة السياسية الى السكون ، كان سكونا ميتا صارما وعدائيا لكل حياة نشيطة الى الحد الذى لم يكن ليستطيع أن يحتمله الا المحافظون المرهبون فقط • وترتب على ذلك أنه لم يكن هنالك ثمة اذعان للأمر الواقع Status quo ، كذلك الاذعان الذى كان الطابع المميز لفرنسا تحت حكم الملك الشمس Roi Soleil ، وانجلترا حتى الثورة الفرنسية • وأخذت الثورة على الحلف المقدس Holy Alliance فى القرن التاسع عشر صورتين • فمن جانب ، كانت ثورة نزعة التصنيع ، فالرأسماليون والبروليتاريون معا ضد الملكية والارستقراطية ، فهذه لم تكد تمسها النزعة الرومانسية وتعود فى كثير من الجوانب الى القرن الثامن عشر • ويمثل هذه الحركة الراديكاليون المتفلسفون ، وحركة التجارة الحرة ، والاشتراكية الماركسية • وكانت الثورة الرومانسية مختلفة تماما عن هذه • فالرومانسيون لا يستهدفون حياة

السلام والهدوء ، ولكن حياة فردية جياشة بالانفعال والنشاط • ولم يكن لديهم تعاطف مع نزعة التصنيع لأنها كانت قبيحة ، ولأن التنقيب عن المال بدا لهم غير قمين بنفس خالدة ، ولأن نمو التنظيمات الاقتصادية الحديثة يتعارض مع الحرية الفردية • وفى الحقبة التى أعقبت الثورة اتجهوا الى السياسة ، تدريجيا ، من خلال النزعة القومية: وكان الشعور السائد أن كل أمة كان لها روح مشتركة لا يمكن أن تكون حرة طالما أن حدود الدول مختلفة عن حدود الأمم • وفى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، كانت النزعة القومية أشد المبادىء الثورية نشاطا وحيوية ، وكان معظم الثوريين يؤيدونها بحماس •

لقد كانت الحركة الرومانسية تتميز ، ككل ، بالاستعاضة بالمعايير الجمالية عن المعايير النفعية • فدودة الأرض مفيدة ، ولكنها ليست جميلة ، والنمر جميل ولكنه ليس مفيدا • وقد أطرى داروين (الذى لم يكن رومانسيا) دودة الأرض ، وأطرى « بليك » النمر • وكان لأخلاق الرومانسيين دوافع جمالية بالدرجة الأولى • بيد أننا لكى نميز طابع الرومانسيين من الضرورى أن ندخل فى الاعتبار ، لا أهمية الدوافع الجمالية فقط ، وانما أيضا تغير الذوق الذى جعل احساسهم بالجمال مختلفا عن احساس أسلافهم به • من هذا ايثارهم للعمارة القوطية؛ مثال من أشد الأمثلة وضوحا ، ومثال آخر هو ذوقهم فى المناظر • فدكتور « جونسون » كان يفضل « فليت ستريت » على أى منظر طبيعى ريفى ، وكان يذهب الى أن الانسان الذى يضيق ذرعا بلندن فهو يضيق ذرعا بالحياة • واذا كان أى شىء فى الريف قد أعجب به أسلاف « روسو » ، فقد كان منظر الخصب ، مع المراعى الغنية والحركة الهادئة • ولما كان « روسو » سويسريا ، فقد كان بالطبع ، معجبا بجبال الألب • وفى روايات تلاميذه وقصصهم ، نجد السيول الجارفة ، والجرف المخيفة ، والغابات الموحشة ، والعواصف الراعدة، وأعاصير البحر ، وبوجه عام ، ما لا فائدة منه ، وما هو مخرب وعنيف•

ويبدو هذا التغير لى تغيرا متفاوتا من حيث درجة الاستمرار • فيكاد كل شخص فى أيامنا هذه ، يفضل شلالات نياجارا ، وجراند كانيون على المروج الخضراء وعلى حقول القمح المتماوج • وفنادق السياح تزودنا بالبينة الاحصائية على ذوق المناظر •

وقد درس مزاج الرومانسيين أفضل دراسة فى الانتاج الروائى• لقد كانوا يؤثرون كل غريب : الأشباح ، القصور القديمة المتداعية ، والحزانى المكلومين من آخر سلالة الأسر التى كانت يوما ما عظيمة ، والممارسين للتنويم المغناطيسى والعلوم الخفية ، والطغاة الساقطين والقراصنة الشرقيين • وكتب « فيلدينج » و « سمولت » عن الأناسى العاديين فى ملابسات يحتمل أن تكون حدثت ، وكذلك فعل الواقعيون الذين كانوا يكتبون برد فعل ضد الرومانسية • ولكن مثل هذه الموضوعات كانت فى نظر الرومانسيين موضوعات مبتذلة للغاية ، وكانوا يستشعرون الالهام فقط ازاء كل ما هو عظيم وبعيد ومفزع • فالعلم ، من ذلك النوع الذى قد يثير بعض الشك ، يمكن الانتفاع به اذا كان يفضى الى شىء مثير للدهشة • ولكن فى الأساس، كانت العصور الوسطى وكل ما ينتمى اليها الى أقصى حد ، هو الذى يرضى الرومانسيين خير أرضاء• وكانوا فى كثير من الأحيان، ينقطعون عن الواقع الماثل ، سواء فى الماضى أو فى الحاضر ، انقطاعا كليا • والبحار القديم شاهد فى هذا الصدد ، وكوبلا خان Kubla Khan « لكولريدج » يصعب أن يكون « ماركو بولو » الملك التاريخى • وجغرافية الرومانسيين تثير الاهتمام : فمن « اكسانادو » الى «شاطىء كورازميا المنعزل » ، كانت الأماكن التى يهتم بها قاصية ، أسيوية، أو قديمة •

وبالرغم من كون الحركة الرومانسية تستمد أصلها من « روسو » ، فقد كانت أول ما كانت حركة ألمانية بصفة رئيسية • لقد

كان الرومانسيون الألمان شبابا فى السنى الأخيرة من القرن الثامن عشر ، وكان تعبيرهم عما يعد أعظم مميز لوجهة نظرهم عندما كانوا شبابا . وأولئك الذين لم يكن لهم الحظ فى أن يموتوا شبابا تركوا فرديتهم فى النهاية ليحجبها اتساق الكنيسة الكاثوليكية (كان فى وسع الرومانسى أن يغدو كاثوليكيا لو ولد بروتستانتيا ، ولكن يصعب أن يصبح كاثوليكيا بطريقة أخرى ، حيث كان من الضرورى الجمع بين الكاثوليكية والثورة) . وقد أثر الرومانسيون الألمان بنفوذهم فى « كولريدج » و « شيلر » ، وغدت هذه النظرة شائعة فى انجلترا فى غضون السنى الأولى من القرن التاسع عشر ، مستقلة عن النفوذ الألمانى . وفى فرنسا ازدهرت هذه النظرة ، وان كان ذلك فى صورة أضعف بعد عصر عودة الملكية حتى « فيكتور هوجو » . وفى أمريكا نراها تكاد تكون نقية عند « ملفيل » و « ثورو » و «بروك فارم» ، وأخف الى حد ما عند «اميرسون» و «هاوثورن» . ومع أن الرومانسيين قد يمموا وجوههم شطر الكاثوليكية ، فقد كان ثمة شيء بروتستانتى يتعذر استئصاله فى النزعة الفردية فى نظرتهم . وكان ما حققوه من نجاح مطرد فى مزج العادات والآراء والنظم قاصرا بأسره ، فى الأعم الأغلب ، على الأقطار البروتستانتية .

ويمكننا أن نلحظ بدايات النزعة الرومانسية فى انجلترا فى كتابات الهجائين . ففى « المتنافسين » (١٧٧٥) « لشريدان » ، كانت البطلة مصممة على الزواج من رجل فقير تحبه ، مؤثرة له على رجل غنى يرضى عنه الوصى عليها وأهلها ، بيد أن الرجل الغنى الذى اختاروه لها حين يغازلها تحت اسم مستعار زاعما أنه فقير ، يظفر بحبها . وتثير « جين أوستن » السخرية من الرومانسيين فى كتابها « دير نورثانجر والحس والحساسية » (١٧٩٧ — ١٧٩٨) . ففى « دير نورثانجر » بطلة تضلها وتغرر بها « أسرار أودلفو » المغرقة فى الرومانسية لمؤلفتها السيدة «رادكليف» وقد نشرت سنة ١٧٩٤ . وأول

مؤلف رومانسى جيد فى انجلترا ــ لو تركنا جانبا « بليك » الــذى كان انعزاليا من اتباع « سويدنبرج » ولا يكاد ينتمى الى أية «حركة» ــ كان ديوان « كوليريدج» « البحار القديم » الذى نشر ســنة ١٧٩٩ • وفى السنة التالية ، ولسوء الحظ أنه بعد أن حظى بمنح مالية من « ودجوودز » Wedgoods ، ذهب الى « جوتينجن » واســتغرق فى دراسة «كانط» ولم يفض هذا الى تجويد شعره •

وبعد « كوليريدج » أصبح « وودورث » و « ســــووذى » رجعيين ، وكبحت كراهية الثورة و « نابليون » النزعة الرومانسية الانجليزية كبحا مؤقتا • ولكنها لم يلبث أن أعــاد اليهــا الحيــاة « بايرون » و « شيلى » و « كيتس » ، وسادت الى درجة ما العهد الفيكتورى بأسره • وقصة « فرانكنشتاين » « لمارى شيللى » ، التى كتبت مستلهمة من أحاديث جرت مع « بايرون » بين مناظر جبال الألب الجميلة ، تشمل ما يمكن اعتباره الى حد كبير تاريخا مجازيا تنبؤيا لتطور النزعة الرومانسية • ففرانكنشتاين المسخ ، ليس كما غدا فى الأقوال المأثورة مجرد مسخ • فهو أولا كائن لطيف ، يحن الى العواطف الانسانية ، ولكنه سيق الى الكراهية والعنف نتيجة الهلع الذى يثيره قبحه فى أولئك الذين يسعى الى الظفر بحبهم • وكان ــ دون أن يراه أحد ــ يرعى أسرة فاضلة من الفقراء ساكنى الكوخ ، حيث كان يشارك سرا فى أعمالهم • وفى النهاية قرر أن يجعل نفسه معروفا لهم •

« كلما طالت رؤيتى لهم ، زادت رغبتى فى أن أسعى الى حمايتهم وعطفهم ، لقد كان فؤادى يتلهف الى أن تعرفنى هذه المخلوقات الطيبة وتحبنى ، أن أرى نظراتهم العذبة تتجه نحوى فى عطف وحنان ، كان ذلك أقصى ما أطمح اليه ، ولم أجرؤ على الظن بأنهم قد يطوون عنى كشحا ازدراء لشأنى وفزعا منى » •

ولكنهم فعلوا • وعلى ذلك فقد ضرع الى خالقه أن يخلق أنثى

تشبهه ، وحين أبى عليـه ذلك ، وهب نفسـه لقتل كل من أحبهم فرانكنشتاين الواحد بعد الآخر • ولكنه حتى حينما أنجز قتل ضحاياه كلهم ، وبينما كان يحملق فى جثة فرانكنشتاين ، ظلت مشاعر المسخ نبيـلة :

« هذا أيضا ضحيتى •• فبقتله تتم جرائمى وتبلغ عبقرية كيانى البائسة منتهاها •• آه يا فرانكنشاين •• أيها الكائن الكريم المتفانى ماذا يجدى أن أطلب منك الآن أن تغفر لى ؟ أنا الذى قضيت عليـك فى غير رجعة بالقضاء على كل من أحببت • وا أسفاه •• انه بارد لا يستطيع أن يجيبنى •••• وحين أقلب فى ذلك السجل المخيف لآثامى، لا أستطيع أن أصدق أننى هو عين المخلوق الذى امتلأت خـواطره ذات مرة برؤى سامية سامقة فى حب الخير واجلاله ، ولكن هـذا بالفعل ما حدث ، فالملاك الساقط يغدو الشيطان الخبيث • ولـكن حتى هذا العدو لله وللانسان له أصدقاء ومشاركون فى حزنه ، أنا وحـدى » •

واذا نزعنا عن هذه السيكولوجية شكلها الرومانسى لما كان فيها شيء غير واقعى ، وليس من الضرورى أن نبحث عن قراصنة أو ملوك مخربين لكى نجد نظراء • فبالنسبة لزائر انجليزى كان القيصر السابق فى « دورين » يتحسر لأن الانجليز لم يعودوا يحبونه • ويشـير د • « برت » فى كتابه عن انحراف الأحداث الى صبى فى السابعة أغرق صبيا آخر فى قناة « ريجنت » • وكان عذره فى ذلك أنه لا أسرته ولا أقرانه أبدوا عطفا نحوه • وكان د • « برت » لطيفا معه ، وقد صار مواطنا محترما ، ولكن لم يكن هناك د • « برت » لينهض باصلاح مسخ « فرانكنشتاين » •

ليست سيكولوجية الرومانسـيين هى الملومة : بل معيار القيم لديهم • فقد كانوا يعجبون بالانفعالات العنيفة ، من أى نوع تكون،

ومهما تكن نتائجها الاجتماعية • فالحب الرومانسى وبخاصة حين يكون سىء الحظ ، هو الحب القوى بالدرجة التى تكفى ليحوز رضاهم • بيد أن معظم الانفعالات القوية مدمرة ــ فالكرامة ، والحقد ، والغيرة، والندم واليأس تثير كرامة وغضب المظلومين ، والحماس الحربى والاحتقار للأرقاء والجبناء • ومن هنا نجد أن نمط الانسان الذى تتحمس له وتشجعه النزعة الرومانسية، وبخاصة على الضرب البايرونى، هو الانسان العنيف ، المعادى للمجتمع ، الثائر الفوضوى ، أو الطاغية المنتصر •

هذه النظرة تنادى بنداء نجد أسبابه كامنة بعمق فى الطبيعة الانسانية والظروف والملابسات التى تحيط بالانسان • فقد أصبح الانسان من أجل مصلحته الخاصة ميالا للجماعة ، ولكنه بالغريزة ظل الى حد كبير مؤثرا للعزلة ، ومن هنا الحاجة الى الدين والأخلاق لتقوية المنفعة الخاصة • بيد أن عادة التخلى عن الاشباعات الحاضرة من أجل مكاسب فى المستقبل لهى عادة مضجرة ، وعندما تثار الانفعالات يغدو من الصعب الحفاظ على قيود السلوك الاجتماعى الكابحة للجماح • فأولئك الذين يلقون بهذه القيود جانبا فى مثل هذه الحالات يكتسبون طاقة جديدة واحساسا بالقوة ناجما عن توقف الصراع الداخلى ، ومع أنهم قد يصلون فى النهاية الى الكارثة ، فانهم ينعمون أثناء ذلك باحساس بالانجذاب نحو الله ، وهو وان كان معروفا عند معظم المتصوفة فانه لا يمكن ألبتة أن يمارس بفضيلة مشائية عادية • وجانب العزلة فى طبيعتهم يؤكد ذاته ، ولكن اذا استمر العقل كان لا بد لهذه العزلة من أن تغلفها الاسطورة • ويصبح الصوفى هو والله كيانا واحدا ، بل فى تأمله فى اللامتناهى يشعر بأنه متحرر من واجبه نحو جاره • والثائر الفوضوى قد يفعل أفضل من ذلك : انه لا يشعر أنه هو والله كيان واحد بل يشعر بأنه هو الله • فالحقيقة والواجب اللذان يمثلان خضوعنا للمادة ولجيراننا ، لم يعد لهما وجود عند الانسان الذى

صار الها ، وبالنسبة للآخرين الحقيقة هى ما يفرضه هو ، والواجب هو ما يأمر به • واذا استطعنا أن نعيش منعزلين ودون عمل لكان فى وسعنا جميعا أن نعم بنشوة الاستقلال ، وما دمنا لا نستطيع فان مباهجه فى متناول المجانين والطغاة فقط •

ان ثورة الغرائز المنعزلة على الروابط الاجتماعية هى المفتاح الى الفلسفة والسياسة ، والمشاعر الخاصة بما يطلق عليه الحركة الرومانسية ، وليس هذا فقط بل وكل ما انحدر عنها الى يومنا هذا • فقد أصبحت الفلسفة تحت نفوذ النزعة المثالية الألمانية مثالية انطوائية مطلقة وأعلن التطور الذاتى المبدأ الأساسى فى الأخلاق • وفيما يختص بالمشاعر كان لابد أن يتم تراض ينبو عن الذوق بين السعى الى العزلة وضرورات العاطفة والاقتصاد • وقصة د•هـ• لورنس الرجل الذى أحب الجزر ، يزدرى بطلها مثل هذا التراضى ازدراء يتزايد حتى ينهى أمره بالموت جوعا وبردا ، وان كان ينعم بالعزلة الكاملة ، بيد أن هذه الدرجة من الاتساق لم يحققها الكتاب الذين يمتدحون الوحـــدة •

وليست مناعم الحياة المتحضرة فى متناول ناسك ، ومن يرغب فى تأليف كتب أو انتاج أعمال فى الفن يتحتم عليه أن يخضع لمساعدات الآخرين اذا كان له أن يعيش بينما يؤدى عمله • ولكى يستمر فى الاحساس بالوحدة يتحتم عليه أن يمنع أولئك الذين يخدمونه من أن يمسوا نفسه : ويتحقق هذا على خير وجه اذا كانوا أرقاء • والحب المشبوب ، هو على أية حال أمر أصعب • وبقدر ما يكون المحبون المشبوبون فى ثورة على القيود الاجتماعية ، يكونون موضع اعجاب ، ولكن فى الحياة الواقعية سرعان ما تغدو علاقة الحب قيدا اجتماعيا . ويصبح الشريك فى الحب مكروها بحماس أشد اذا كان الحب قويا بدرجة تجعل من الصعب كسر هذه الرابطة • ومن هنا يتصور الحب كمعركة يحاول فيها كل أن يهدم الآخر بأن يقتحم الجدران التى تحمى نفسه أو نفسها • هذه الوجهة من النظر غدت مألوفة فى ثنايا كتابات

« ستريندبرج » Strindberg وبدرجة أشد فى كتابات « د• لورنس» •

وليس الحب المشبوب فقط ، بل كل علاقة صداقة مع الآخرين ، يمكن أن تنطوى فى هذه الطريقة فى الشعور ، بقدر ما يكون فى الوسع اعتبار الآخرين حماة لنفس من النفوس • وهذا ملائم اذا كان يربط بين الآخرين رابطة الدم ، وكلما كان ارتباطهم أقرب كان ذلك ممكنا بدرجة أيسر • ومن هنا فالتأكيد على السلالة يقود ، كما فى حالة البطالمة ، الى الزواج بين الأقارب • لكم كان تأثير هذا تأثيرا بليغا فى « بايرون » كما نعلم ، ويقترح « فاجنر » شعورا مماثلا فى حب « سيجموند » و « سيجلند » • وقد آثر « نيتشه » أخته على سائر النساء ، وان لم يكن ذلك مجلبا للعار : « كم أشعر شعورا قويا بكل ما تقولين وما تفعلين ، ولا غرو فنحن ننتمى الى أصل واحد • وأنت تفهمين عنى أفضل مما يفهم الآخرون ، لأننا أتينا من أرومة واحدة وهذا يلائم خير ملاءمة « فلسفتى » •

ومبدأ القومية ، الذى كان « بايرون » نصيرا متحمسا له ، هو امتداد لذات « الفلسفة » • فالأمة يفترض كونها جنسا ينحدر من أسلاف مشتركين ، وتشترك فى نوع ما من « الوعى بالدم » • و « مازينى » الذى كان يعيب على الانجليز تخلفهم فى تقدير «بايرون» تصور للأمم فردية صوفية ، ونسب اليها نوعا من العظمة الفوضوية التى بحث عنها رومانسيون آخرون فى رجال أبطال • فالحرية للأمم غدت ، لا فى نظر « مازينى » فقط بل وأيضا فى نظر رجال الدولة المتسمين بالاعتدال بالمقارنة به ، كشىء مطلق ، وهو ما يجعل التعاون الدولى مستحيلا من الناحية العملية •

والاعتقاد فى الدم والجنس يرتبط بالطبع بالنزعة المضادة السامية • وفى عين الوقت كانت النظرة الرومانسية تزدرى ازدراء شديدا التجارة والشئون المالية ، ومن ثم قادها هذا الى أن تعلن

معارضتها للرأسمالية ، وهى معارضة مختلفة تماما عن معارضة الاشتراكى الذى يمثل مصلحة البروليتاريا ، ما دامت معارضة مؤسسة على كراهية الشواغل الاقتصادية ، يعززها الافتراض القائل بأن العالم الرأسمالى يحكمه اليهود • هذه الوجهة من النظر يعبر عنها «بايرون» فى مناسبات نادرة حين كان يتنازل ليلاحظ شيئا ما سوقيا من قبيل القوة الاقتصادية :

من يمسك بميزان العالم ؟ من يهيمن
على المنتصرين ، ملكيين أو ليبراليين ؟
من يحرض وطنيى أسبانيا عراة الصدور !
(الذين جعلوا لذكريات أوربا صريرا وهديرا)
من يجعل العالم ، القديم والجديد على حد سواء ، فى ألم
أو فى لذة ؟ من يجعل السياسة تثرثر ؟
ظل جرأة نابليون الرفيعة ؟
انه « روتشيلد » اليهودى ، وزميله « بارينج » « المسيحى »

ربما لم تكن القصيدة موسيقية بدرجة كبيرة ، ولكن الشعور شعور زماننا ، وقد تردد صداه عند كل أتباع «بايرون» •

وتستهدف الحركة الرومانسية فى جوهرها تحرير الشخصية الانسانية من أغلال العرف الاجتماعى والأخلاقيات الاجتماعية ، وكانت هذه الأغلال ، فى جانب منها ، معوقا لا جدوى منه لأشكال مرغوبة من النشاط ، ذلك لأن كل جماعة قديمة قد طورت قواعد للسلوك لم يذكر عنها شىء اللهم الا أنها تقليدية • بيد أن الانفعالات الأنانية لو ترك لها الحبل على الغارب ، لما كان من اليسير اخضاعها من جديد لمطالب المجتمع • لقد نجحت المسيحية ، الى حد ما ، فى اخضاع الأنا ، بيد أن القضايا الاقتصادية والسياسية والفكرية حفزت الثورة ضد الكنائس،

وجرت الحركة الرومانسية الثورة الى داخل نطاق الأخلاق والسلوك • فبتشجيعها لأنا جديدة لا تعترف بالقانون ، جعلت التعاون الاجتماعى متعذرا ، وتركت تلاميذها يواجهون الاختيار بين البديلين : الفوضى أو الاستبداد • لقد جعلت الأنانية الناس فى أول الأمر يتوقعون من الآخرين عطفا أبويا ، ولكن عندما اكتشفوا مستنكرين ، أن للآخرين أناهم ، استحالت الرغبة المخيبة فى العطف الى كراهية وعنف • فالانسان ليس حيوانا منعزلا ، وبقدر ما تستمر الحياة الاجتماعية لا يمكن لتحقيق — الذات أن يكون المبدأ الأعلى فى الأخلاق •

جان چاك روسو

« جان جاك روسو » (١٧١٢ ــ ١٧٧٨) ، وان كان فيلسوفا بالمعنى الفرنسى فى القرن الثامن عشر ، لم يكن كما يمكن أن ندعوه الآن « فيلسوفا » . ومع ذلك فقد كان له نفوذ قوى على الفلسفة ، كما كان له على الأدب والذوق والأخلاق والسياسة . وأيا كان رأينا فى صفاته الطيبة كمفكر ، فينبغى لنا أن نقر بأهميته الكبرى كقوة اجتماعية . وتأتى هذه القوة بصفة رئيسية من مناشدته للقلب ، ولما كان يسمى على أيامه « بالحساسية » . فهو أب الحركة الرومانسية ، ورائد مذاهب الفكر التى تستخلص حقائق لا انسانية من انفعالات انسانية، ومبتكر الفلسفة السياسية الخاصة بالديكتاتوريات شبه الديمقراطية ،

كمقابلة للملكيات المطلقة التقليدية • ومنذ زمان « روسو » انقسم أولئك الذين اعتبروا أنفسهم مصلحين الى جماعتين : أولئك الذين اتبعوه ، وأولئك الذين اتبعوا « لوك » • وكانوا أحيانا يتعاونون ، وكثير من الناس لم يجدوا بين الفريقين تنافرا • بيد أن هذا التنافر غدا بالتدريج أوضح فأوضح • وفى أيامنا هذه يعد « هتلر » خلفا لروسو ، بينما يعد « روزفلت » و « تشرشل » خلفين « للوك » •

لقد قص « روسو » سيرة حياته بنفسه فى « اعترافاته » بتفصيل كبير ، ولكن دون اعتبار راضخ للحقيقة • فقد كان يتلذذ باظهار نفسه آثما كبيرا ، وكان يبالغ أحيانا فى هذا المجال • ولكن ثمة بينة خارجية وافية على أنه كان مجردا من جميع الفضائل العادية • ولم يزعجه هذا، فقد كان يعتبر نفسه دائما رقيق الفؤاد ، ومع ذلك لم يحل هذا بينه وبين قيامه بأفعال دنيئة نحو أفضل أصدقائه • وسأعرض من حياته ما هو ضرورى فقط لفهم فكره ونفوذه •

ولد « روسو » فى جنيف وتربى تربية أرثوذكسية كالفينية• وجمع أبوه، وكان رجلا فقيرا، بين مهنتى صانع ساعات ومعلم رقص، وماتت أمه ولم يزل طفلا رضيعا وكفلته خالة له• هجر الدراسة وهو فى الثانية عشرة ، والتحق صبيا لتعلم حرف متعددة ، لكنه كرهها كلها، وفى سن السادسة عشرة هرب من جنيف الى سافواى • ولما لم تكن لديه أية وسيلة للعيش ، ذهب الى قس كاثوليكى مبديا رغبته فى التحول الى الكاثوليكية • وتمت طقوس التعميد فى « تورين » فى معهد لتعاليم التنصير ، واستمرت الطقوس سبعة أيام • وقد عرض دوافعه كشخص مرتزق قال : « ليس فى وسعى أن أخفى عن نفسى أن الفعل المقدس الذى كنت أوشك أن أنهض به كان فى صميمه فعلا من أفعال اللصوصية » • ولكنه كتب هذا بعد أن عاد الى اعتناق البروتستانتية ، وثمة ما يدعونا الى الظن بأنه كان كاثوليكيا مخلصا

لبضع سنوات . وفى سنة ١٧٤٢ شهد بأن بيتا كان يقيم فيه سنة ١٧٣٠ قد أنقذ بمعجزة من الحريق بفضل صلوات أسقف .

ولما طرد من المعهد فى «تورين» وفى جيبه عشرون فرنكا التحق وصيفا لسيدة تدعى « مدام دى فيرسللى » ، التى ماتت بعد ذلك بثلاثة شهور . وضبط ساعة موتها وفى حوزته وشاح يخصها سرقه بالفعل . وقد زعم أن خادمة كان يميل اليها أعطته هذا الوشاح ، وصدق زعمه ، وعوقبت الخادم . وكان اعتذاره عن ذلك شاذا : « لم يكن الشر أبعد عنى منه فى هذه اللحظة الآثمة ، وعندما اتهمت الفتاة المسكينة ، كان هذا تناقضا ، ولكن الحق مع ذلك أن عاطفتى نحوها هى التى كانت سببا فيما فعلت . كانت حاضرة فى ذهنى ، فأسقطت اللوم عن نفسى على أول موضوع خطر ببالى » . هذا مثل ممتاز للطريقة التى تأخذ بها « الحساسية » فى أخلاق « روسو » مكان جميع الفضائل العادية .

وبعد هذه الحادثة انعقدت أواصر الصداقة بينه وبين « مدام دى فارن » وقد تحولت عن البروتستانتية مثله ، وهى سيدة فاتنة تنعم بمعاش من ملك « سافوى » جزاء ما أسدته من خدمات للدين . وطيلة تسع أو عشر سنوات كان ينفق معظم وقته فى بيتها ، وكان يدعوها « أمى » حتى بعد أن صارت خليلته . وكان يشاركه فيها وكيل أعمالها، وكانوا جميعا يعيشون فى أعظم محبة ، وعندما مات وكيل أعمالها أحس « روسو » بالحزن وكانت سلواه فى الخاطر التالى : « حسنا ، على أية حال سأحصل على ثيابه » .

وفى غضون سنواته الأولى كان ثمة فترات عديدة قضاها هائما على وجهه ، مرتحلا على قدميه ، باحثا بشق النفس عن أوهن وسيلة للعيش . وفى واحدة من هذه الفترات أصيب صديق له كان يسافر معه بنوبة صرع فى شوارع « ليون » ، فما كان منه حين تجمهر الناس حولهما الا أن ينتهز الفرصة ليتخلى عن صديقه فى صميم محنته . وفى

مناســبة آخرى أصبح ســكرتيرا لرجل كان يقدم نفســه على أنه أرشيمندريت فى طريق المذبح المقدس ، وفى مناسبة ثالثة كانت له صلة بسيدة غنية ، متنكرا فى شخصية يعقوبى اسكتلندى يدعى «دادينج» .

ومهما يكن من أمر ، ففى سنة ١٧٤٣ ، بفضل عون سيدة عظيمة، أصبح سكرتيرا للسفير الفرنسى فى البندقية ، وهو رجل سكير كان يترك العمل لروسو ، ويهمل فى دفع راتبه . وكان « روسو » يؤدى العمل خير أداء ، وما حدث من شجار لا مفر منه بينهما لم يكن ذنبه . وشخص الى « باريس » فى محاولة للانتصاف لنفسه ، وكان كل شخص يسلم بأنه صاحب حق ، بيد أن شيئا لم يحدث لزمن طويل . وكان للغيظ الناجم عن هذا التقاعس أثره فى تحول « روسو » ضد شــكل الحكم القائم فى فرنسا ، وان تلقى فى نهاية الأمر ما كان يستحقه من متأخرات فى راتبه .

وابان تلك الفترة (١٧٤٥) أولع بـ « تيريز لفسير » التى كانت خادمة بالفندق الذى نزل به بباريس ، وعاش معها حتى نهاية حياته (دون استبعاد علاقات أخرى له) وأنجب منها خمسة أطفال وساقهم جميعا الى مستشفى اللقطاء . ولم يفهم أحد بالمرة ما الذى كان يجذبه اليها ، فقد كانت قبيحة جاهلة ، لم تكن تستطيع أن تقرأ أو تكتب (علمها الكتابة ولم يعلمها القراءة) ، لم تكن تعرف أسماء الشهور ولا كيف تحصى النقود ، وكانت أمها ممسكة بخيلة ، وقد ابتزت الاثنتان معا « روسو » وأصدقاءه كمصادر للدخل . ويزعم « روسو » (صدقا أو كذبا) أنه لم يكن ليكن ذرة من الحب لـ « تيريز » ، وفى السنوات الأخيرة كانت تشرب وكانت تطارد صبيان الاسطبلات . وربما كان يروق له الاحساس بأنه أرقى منها عقليا وماليا ، وبأنها كانت تعتمد عليه اعتمادا كليا . فقد كان دائما يستشعر الضيق فى صحبة العظماء وكان صادقا فى ايثاره للبسطاء ، وفى هذا الصدد كان احساسه الديمقراطى

احساسا مخلصا تماما • ومع أنه لم يتزوجها ألبتة ، فقد كان يعاملها في معظم الأحيان كزوجة ، وكان على جميع السيدات العظيمات اللائى صادقنه ألا يتدخلن فى شأنها •

وجاء نجاحه الأدبى الأول متأخرا فى حياته ، فقد عرضت أكاديمية « ديجون » جائزة لأحسن بحث فى موضوع : هل حققت الآداب والعلوم نفعا للبشرية ؟ وكانت اجابة « روسو » بالسلب ، وفاز بالجائزة (١٧٥٠) • فقد أكد أن العلوم والآداب والفنون هى أسوأ أعداء الأخلاق ، ولأنها تخلق الحاجات فهى مصادر للرق ، اذ كيف يمكن فرض الأغلال على أولئك الذين يمضون عراة ، مثل البدائيين الأمريكيين؟ وكما ينبغى أن نتوقع كان يقف الى جانب اسبرطة ضد أثينا • وقد طالع كتاب « بلوطارخ » « سير الرجال العظماء » وهو فى السابعة ، وتأثر بهذه السير كثيرا ، وكان معجبا بوجه خاص بحياة « لوكورجوس » • ومثل الاسبرطيين أخذ النجاح فى الحرب على أنه اختبار للجدارة ، وأيا ما كان ، فقد كان يعجب « بالبدائى النبيل » ، الذى كان فى وسع الأوروبيين المخـــادعين أن يهزموه فى الحرب • وكان يرى أن العلم والفضيلة متنافران ، ولجميع العلوم أصل خسيس • فعلم الفلك نشأ من خرافة التنجيم ، والبلاغة نشأت من الطموح ، والهندسة من البخل ، والفيزياء من الفضول الذى لا جدوى منه ، وحتى الأخلاق تنبع من اعتزاز الانسان بذاته • وواجبنا أن نأسف على التربية وفن الطباعة ، فان كل ما يميز الانسان المتحضر من البدائى الساذج فهو شر •

واذ فاز بالجائزة ، وحقق شهرة عاجلة ببحثه هذا ، أخذ «روسو» يعيش طبقا لتعاليمه • فقد آثر الحياة البسيطة ، وباع ساعته معلنا أنه لم يعد بحاجة الى معرفة الزمن •

وقد عمقت أفكار البحث الأول وتبلورت فى بحث ثان بعنوان « مقال فى انعدام المساواة » (١٧٥٤) الذى فشل مع ذلك ، فى الفوز

بجائزة ، أخذ بأن الانسان « خير بالطبيعة وأن المنظمات وحدها هى التى تجعله سيئا » ــ وهذا نقيض نظرية الخطيئة الأصلية والخلاص بواسطة الكنيسة • ومثل معظم أصحاب النظريات السياسية فى عصره تحدث عن حالة الطبيعة وان كان حديثه افتراضيا الى حد ما ، « كحالة لم يعد لها وجود ، وربما لم توجدبالمرة ، وقد لا توجد ألبتة ، وبالتالى لن تكون لدينا عنها أفكار صحيحة لكى نحكم حكما صحيحا على حالتنا الراهنة » • فينبغى لنا أن نستنبط القانون الطبيعى من حالة الطبيعة ، بيد أننا بقدر ما نجهل الانسان الطبيعى يستحيل علينا أن نعين القانون المفروض عليه أصلا أو الذى يلائمه خير ملاءمة • كل ما يسعنا معرفته أن ارادات أولئك الذين يخضعون له يلزم أن تكون واعية بخضوعها ، وأنه يلزم أن يصدر مباشرة عن صوت الطبيعة • وهو لم يعترض على انعدام المساواة الطبيعى ، بخصوص العمر والصحة والذكاء •• الخ ، وانما انصب اعتراضه فقط على انعدام المساواة الناجم عن الامتيازات التى يخولها العرف •

علينا أن نجد أصل المجتمع المدنى وضروب انعدام المساواة الناجمة عنه فى الملكية الخاصة « فأول رجل سور قطعة أرض خول لنفسه القول « هذه أرضى » ووجد بعض الناس يصدقونه ، كان المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى » • ويستطرد « روسو » ليقول ان ثمة ثورة مؤسفة أدخلت الصناعة المعدنية والزراعة ، فالحبة هى رمز شقائنا • وأوروبا هى أتعس قارة ، لأن لديها معظم الحب ومعظم الحديد • والقضاء على الشر يلزم فقط التخلى عن المدنية ، لأن الانسان خير بطبيعته ، والانسان البدائى ، حين يأكل ، يعيش فى سلام مع الطبيعة كلها ، ويكون صديقا لجميع أقرانه من المخلوقات •

وقد أرسل « روسو » بحثه الى « فولتير » الذى رد عليه (١٧٥٥) قائلا : « تلقيت كتابك الجديد ضد الجنس البشرى ، وأشكرك عليه •

فلم يحدث بالمرة أن استخدمت البراعة على هذا النحو بهدف جعلنا جميعا حمقى • وان الانسان وهو يطالع كتابك ليتوق أن يمشى على أربع • ولكنى لما كنت أقلعت عن هذه العادة منذ أكثر من ستين عاما ، فاننى لأشعر بالشقاء لاستحالة استعادتها • كما لا يسعنى أن أبحر بحثا عن بدائيين فى كندا ، ذلك لأن الأمراض التى أصبت بها تجعل الجراح الأوروبى شيئا ضروريا لى • وذلك لأن الحرب تدوز رحاها فى تلك المناطق ، ولأن نموذج أفعالنا جعل البدائيين أقرب الى أن يكونوا سيئين بنفس درجة سوئنا » •

وليس مما يثير الدهشة أن « روسو » و « فولتير » تشاجرا فيما بعد ، والغريب أنهما لم يتشاجرا قبل ذلك •

وفى سنة ١٧٥٤ حين غدا «روسو» مشهورا تذكرته مدينته مسقط رأسه ودعته لزيارتها • وقبل الدعوة ، ولكن لما كان مواطنو جنيف من الكلفانيين دون غيرهم ، فقد عاد هو أيضا الى عقيدته الأصلية • وقد اختار من قبل أسلوب الحديث عن نفسه كبيوريتانى جمهورى متدين ، وبعد عودته الى عقيدته خطر له أن يقيم فى جنيف • وقد أهدى مقاله عن « انعدام المساواة » الى أباء المدينة ، ولكنهم لم يكونوا راضين عنه ، ولم تكن لديهم رغبة لكى ينظر اليهم فقط على أنهم متساوون مع المواطنين العاديين • ولم تكن معارضتهم هى العائق الوحيد للحياة فى جنيف ، وانما كان ثمة عائق آخر ، أشد خطرا ، ذلك أن « فولتير » ذهب ليعيش هناك • كان « فولتير » كاتب مسرحيات ومن المولعين بالمسرح ، بيد أن جنيف لأسباب بيوريتانية كانت تحظر كل تمثيل درامى • وحين حاول « فولتير » أن يرفع الحظر ، انضم « روسو » الى قوائم البيوريتان • فالبدائيون لم يمثلوا قط مسرحيات ، وكان أفلاطون يستنكرها ، والكنيسة الكاثوليكية ترفض عقد زواج أو دفن الممثلين ، و « بوسويه » يدعو الدراما « مدرسة الشهوات الجنسية » •

لقد أتيحت فرصة الانقضاض على « فولتير » بحيث لا ينبغى أن تضيع ، فأقام « روسو » من نفسه بطلا لفضيلة الزهد •

لم يكن هذا أول خلاف عام بين الرجلين البارزين • حدث الخلاف الأول مع حدوث زلزال لشبونة (١٧٥٥) ، وقد نظم عنه «فولتير» قصيدة تسقط الشك على التحكم الالهى فى العالم • وقد استنكر « روسو » هذا وعلق بقوله : «ان «فولتير» الذى يتظاهر دائما بالاعتقاد فى الله، لم يعتقد ألبتة فى أى كائن اللهم الا الشيطان ، ما دام الهه المزعـوم كائنا شريرا ، يجد على حد قوله كل لذته فى اتيان الشر • ان التناقض فى هذه النظرية هو تناقض صارخ بوجه خاص عند انسان ، ينعـم بأطايب الأشياء من كل نوع ، ويحاول وهو فى غمرة السعادة أن يمـلأ رفاقه من المخلوقات باليأس بالصورة القاسية المفزعة للفواجع الخطيرة التى هو نفسه بمنجاة عنها » •

ولم ير « روسو » من جانبه مدعاة لمثل هذا الهرج والمرج حـول الزلزال • فمن الخير تماما أن يقتل عدد معين من الناس من حين الى آخر • وفضلا عن ذلك فان أهالى لشبونة راحوا ضحية الزلزال لأنهم كانوا يقيمون فى منازل ترتفع الى سبعة أدوار ، فلو أنهم تفرقوا فى الغابات ، كما ينبغى أن يفعل الناس ، لنجوا سالمين •

ومسائل تفسير الزلازل تفسيرا لاهوتيا ، وأخلاقية تمثيليات المسرح سببت عداء مرا بين «فولتير» و «روسو» ، اتخذ بصدده كل الفلاسفة مواقفهم • واعتبر « فولتير » «روسو» رجلا مجنونا عابثا ، وكـان «روسو» يتحدث عن « فولتير » كأنما هو « بوق اللاتقوى ، تلك العبقرية الرفيعة ، وتلك النفس الخسيسة • » • ومع ذلك فلا بد للمشاعر الرقيقة أن تجد متنفسا ، وكتب « روسو » الى «فولتير» (١٧٦٠) يقول : « أنا أكرهك فى الواقع ، مادمت قد أردت ذلك ، ولكنى أكرهك كانسان ما زال أجدر أن يحبك لو شئت ذلك ، ومن

بين جميع المشاعر التى امتلأ بها قلبى نحوك بقى فقط الاعجاب الذى لا نستطيع أن نسقطه ، الاعجاب بعبقريتك الرفيعة ، وحب كتاباتك فاذا لم يكن فيك شيء يمكننى أن أشيد به الا مواهبك ، فان هـذا ليس خطئى » •

ونأتى الآن لأكبر فترة مثمرة فى حياة «روسو» • فروايته «هلويزا الجديدة» ظهرت سنة ١٧٦٠ ، و «اميل» و « العقد الاجتماعى » ظهرا كلاهما سنة ١٧٦٢ • و «اميل» وهو بحث فى التربية طبقا للمبـادىء «الطبيعية» كان من الممكن ألا تجد فيه السلطات خطرا لو لم يشمل « اعتراف كاهن من سافواى » الذى يبسط مبادىء الدين الطبيعى كما فهمه «روسو» وكانت مثيرة لسخط الكاثوليكية والبروتستانتية معا• وكان «العقد الاجتماعى» أشد خطرا كذلك لأنه يدعو الى الديمقراطية وينكر الحق الالهى على الملوك • وبينما نمى الكتابان بدرجة كبـيرة شهرته ، أثارا عليه عاصفة من الاستنكار الرسمى • وقد اضطر الى الفرار من فرنسا ، كما أن جنيف لم تكن راغبة فيـه (١) • ورفضت « برن » ايواءه لاجئا •

وأخيرا أشفق عليه « فردريك الأكبر » وسمح له أن يعيش فى «موتييه» بالقرب من «نيوشاتل» التى كانت جزءا من ممتلكات الملك الفيلسوف • وهناك عاش ثلاث سنوات ، ولكن فى نهاية هذه الفترة (١٧٦٥) اتهمه قرويو «موتييه» ، وعلى رأسهم راعى الكنيسة ببث سموم الافساد وحاولوا قتله ، ففر الى انجلترا ، حيث كان « هيــوم » فى سنة ١٧٦٢ قد عرض خدماته •

وفى انجلترا ، مضت الأمور فى البداية ، على خير وجه • فأصاب

---

(١) أمر مجلس جنيف بحرق الكتابين وأصـدر التعليمات بالقبض على « روســو » عند مجيئه الى جنيف وأمرت الحكومة الفرنسيه باعتقـاله وأدان كل من الســوربون وبرلمان باريس كتابه «اميل» •

نجاحا اجتماعيا عظيما ، ومنحه جورج الثالث معاشا • وكان يرى « بيورك » كل يوم تقريبا ، ولكن صداقتهما لم تلبث أن فترت الى الحد الذى حدا ببيورك الى أن يقول عنه : « هو لا يحترم أى مبدأ له تأثير على قلبه أو هداية لفهمه اللهم الا الغرور » • وكان «هيوم» مخلصا الى أبعد حد ، وكان يقول انه أحبه كثيرا ، وفى وسعه أن يعيش معه طيلة حياته فى ظل صداقة وتقدير متبادلين • ولكن هذه المرة بدأ « روسو » يعانى من جنون الاضطهاد ، ولم يكن هذا أمرا غير طبيعى بالنسبة اليه ، وقد أفضى به هذا فى النهاية الى اختلال عقله ، فكان يساوره الشك فى أن «هيوم» عميل للمتآمرين على حياته • وفى لحظات كان يدرك ما فى مثل هذه الريب من سخف ، وقد يعانق «هيوم» هاتفا: « لا لا ، «هيوم» ليس خائنا » • وكان «هيوم» يجيب (ولا شك أنه كان شديد الضيق بذلك) : « ماذا عساك تقول يا سيدى العزيز !» • ولكن فى النهاية تغلبت عليه وساوسه ، وهرب • وقد أنفق سنواته الأخيرة فى «باريس» فى فقر مدقع ، وعندما مات كان ثمة شك فى أنه انتحر •

وبعد القطيعة بينهما قال «هيوم» : «كان ابان حياته كلها يحس فقط ، وفى هذا الصدد كانت حساسيته ترتفع الى ذروة لم أر لها شبيلا ، بيد أنها ما برحت تزوده باحساس أشد ارهافا بالألم منه باللذة • هو أشبه برجل لم يعر من ثيابه فقط وانما عرى من جلده أيضا ، وتصدى وهو على هذا الحال ليصارع العوامل الجوية العنيفة العاصفة » •

هذا هو ألطف تلخيص لشخصيته يتسق بدرجة ما مع الحقيقة •

وثمة الكثير فى انتاج « روسو » مع كونه مهما فى جوانب أخرى، لا يهم تاريخ الفكر الفلسفى ، وهنالك قسمان فقط فى تفكيره سأنظر فيهما تفصيلا ، هذان هما ، اللاهوت أولا ، والنظرية السياسية ، ثانيا •

ففى اللاهوت قام بتجديد يتقبله اليوم الغالبية العظمى لرجال اللاهوت البروتستانت ، وقبله كان كل فيلسوف من أفلاطون الى ما بعده ، اذا كان يعتقد فى الله يسوق حججا عقلية لتأييد اعتقاده (١) . وقد لا تبدو لنا الحجج مقنعة جدا ، وقد نشعر أنها ما كانت تبدو مفحمة لأى شخص لم يستوثق من قبل من صحة النتيجة . بيد أن الفيلسوف الذى ساق الحجج قد اعتقد يقينا فى أنها سليمة من الوجهة المنطقية ، وبحيث تجعل وجود الله وجودا يقينيا عند شخص غير متغرض ولديه قدرة فلسفية كافية . والبروتستانت المحدثون الذين يحفزوننا الى الاعتقاد فى الله يزدرون فى الأغلب «الأدلة» القديمة ويؤسسون ايمانهم على جانب من جوانب الطبيعة البشرية ــ انفعالات الخوف أو الغموض ، احساس الصواب والخطأ ، الشعور بالطموح ، وهكذا دواليك . هذه الطريقة فى الدفاع عن الاعتقاد الدينى ، ابتكرها « روسو » . وقد غدت مألوفة الى الحد الذى قد لا يسهل معه على القارىء الحديث تقدير طرافتها ، ما لم يتجشم مشقة مقارنة « روسو » بديكارت أو «ليبنيز» مثلا .

كتب « روسو » الى سيدة أرستقراطية : « أى سيدتى ، أحيانا فى عزلتى فى مكتبى ، ويداى تضغطان بشدة على عينى أو فى حلكة الليل ، أناصر الرأى القائل بأن ليس ثمة اله . ولكن انظرى هنالك : شروق الشمس ، وهى تبدد الغيوم التى تغطى الأرض ، وتكشف عاريا منظر الطبيعة اللامع الرائع . تبدد فى عين اللحظة كل سحابة من نفسى . أجد ايمانى من جديد ، والهى واعتقادى فيه . أنا أعجب به وأعشقه ، وأخر ساجدا فى حضرته » .

وفى مناسبة أخرى يقول : « أومن بالله بذات القوة التى أومن

(١) ينبغى لنا ان نستثنى « باسكال » «فللقلب أسبابه التى يجهلها العقل» هذا تماما هو أسلوب « روسو » .

بها فى أية حقيقة أخرى ، وذلك لأن الايمان وعدم الايمان هما آخر الأشياء فى العالم تعتمد على » • وهذا الشكل من الحجة يستند الى موقف خاص لا الى عام ، فكون « روسو » لا يملك الا أن يعتقد فى شىء لا يمد شخصا آخر بأساس ليعتقد فى نفس الشىء •

وقد كان « روسو » قويا فى روبيته • ففى مناسبة هدد بمقاطعة حفل عشاء لأن « سان لامبر » (أحد الضيوف) أبدى شكا بصدد وجود الله • فصاح « روسو » بغضب : « أما أنا يا سيدى ، فأنا أومن بالله » • و «روبسبير» تلميذه المخلص فى جميع الأشياء تبعه فى هذا الجانب أيضا • وان « عيد الكائن الأسمى » كان قمينا أن ينال رضى « روسو » من كل قلبه •

و « اعتراف كاهن من سافوا ى » الذى يشكل فصلا اضافيا فى الكتاب الزابع من « اميل » هو أصرح وأحسم حكم بايمان «روسو»• ومع أنه يقر بما يعلنه صوت الطبيعة لكاهن فاضل يعانى من النقمة على الخطأ الفادح فى اغراء امرأة غير متزوجة (١) يجد القارىء لدهشته أن صوت الطبيعة ، حين يبدأ فى الكلام ، يتمتم بعض حجج مستمدة بنسب متساوية من أرسطو والقديس أوغسطين وديكارت وهلم جرا • وهى والحق يقال مجردة من الدقة ومن الصورة المنطقية ، وربما يتخذ من هذا عذرا يتيح للكاهن الفاضل القول بأنه لا يعبأ بحكمة الفلاسفة•

والأجزاء الأخيرة من « الاعتراف » أقل تذكيرا لنا بالمفكرين السابقين من الأجزاء الأولى • وبعد أن أقنع نفسه بأن هنالك الها ، نرى الكاهن يمضى قدما لينظر فى قواعد السلوك • يقول : « أنا لا أستنبط هذه القواعد من مبادىء فلسفية عالية ، وانما أجدها فى أعماق قلبى ، كتبتها الطبيعة بحروف لا تمحى » • ومن هنا يمضى

---

(١) فى مكان آخر يسوق « روسو » على لسان قس من سافواى : «ان الأسقف الذى يمضى على الصراط المستقيم ؛ لا ينبغى أن ينجب أطفالا الا من النساء المزوجات » •

قدما لينمى النظرة القائلة بأن الضمير هو فى جميع الملابسات الدليل الذى لا يخطىء الى الفعل الصواب • ويختتم هذا الجزء من الحجة قائلا : «حمدا لله ، نحن بذلك نتحرر من جهاز الفلسفة المرعب فيمكننا أن نكون رجالا دون أن نتعلم ، مستغنين عن انفاق حياتنا فى دراسة الأخلاق ، ولدينا وبجهد أقل دليل أوثق فى هذه المتاهة الضخمة للآراء الانسانية » • ويؤكد القول بأن مشاعرنا الطبيعية تقودنا الى خدمة المصلحة المشتركة ، بينما يحفز عقلنا الأنانية • علينا اذن لكى نكون فضلاء أن نتبع الشعور فقط ، مؤثرين له على اتباع العقل •

والدين الطبيعى ، كما يسمى الكاهن نظريته ، لا حاجة به الى الوحى ، فاذا كان الناس أنصتوا الى ما يناجى به الله القلب ، لكان هنالك فقط دين واحد فى العالم • واذا كان الله قد انكشف لبعض الرجال بصفة خاصة ، فان هذا يمكن أن يعرف بالشهادة الانسانية فقط ، وهى عرضة للخطأ • فللدين الطبيعى الفضل فى أنه ينكشف مباشرة لكل فرد •

وثمة فقرة غريبة عن الجحيم • فالكاهن لا يعرف ما اذا كان الشرير يذهب الى العذاب السرمدى ، ويقول فى شىء من التعالى ان مصير الشرير لا يعنيه كثيرا ، بيد أنه يميل الى الرأى القائل بأن عقوبات الجحيم ليس لها الدوام • وأيا كان الأمر هنا فهو غير واثق من أن الخلاص مقصور على أعضاء كنيسة واحدة •

كان فى هذا ايعاز بتنحية الوحى والجحيم وقد صدم هذا بعمق الحكومة الفرنسية ومجلس جنيف •

ان تنحية العقل لصالح القلب لم يكن ، فى رأيى ، تقدما • فالواقع ألا أحد خطر له القلب طالما بدا العقل فى جانب الايمان الدينى • وفى بيئة «روسو» ، كان العقل ، كما مثله «فولتير» ، معارضا للدين ومن ثم فليسقط العقل ! أضف الى ذلك كان العقل عصيا على الفهم صعب

المراس . والبدائي ، حتى بعد أن يشبع لا يمكن أن يفهم الحجة الانتولوجية ، ومع ذلك فالبدائي هو معين كل حكمة ضرورية . وبدائي « روسو » ــ الذى لم يكن البدائي المعروف للأنثروبولوجيين ــ كان زوجا صالحا وأبا كريما وكان مجردا من الجشع ، وكان دينه دين السماحة الطبيعية . وكان شخصا مريحا ، ولكن اذا كان فى وسعه أن يتبع أسباب الكاهن للاعتقاد فى الله ، كان لابد أن يكون لديه قدر من الفلسفة أكبر مما تنبيء به سذاجته البريئة .

وبصرف النظر عن الطابع الوهمى «لانسان «روسو» الطبيعى» ، فثمة اعتراضان بصدد موضوعية ممارسة بناء العقائد على انفعالات القلب . أحدهما أنه ليس ثمة سبب أيا كان ، لافتراض كون مثل هذه المعتقدات صحيحة ، والآخر هو أن المعتقدات الناتجة ستكون خاصة ما دام القلب يقول أشياء مختلفة لأناس مختلفين . وبعض البدائيين يحرضهم « النور الطبيعى » على أن واجبهم أن يأكلوا البشر . وحتى بدائيو « فولتير » الذين يقودهم صوت العقل الى أن واجبهم أكل الجيزويت ، ليسوا مرضين تماما . ونور الطبيعة لا يكشف للبوذيين عن وجود الله ، ولكنه يعلن أن من الخطأ أكل الحيوانات . ولكن حتى اذا قال القلب نفس الشيء لجميع الناس ، فان هذا لا يزودنا بأى دليل على وجود أى شيء خارج انفعالاتنا . ومهما يكن من قوة رغبتى أنا أو كل الجنس البشرى فى شيء ، وأيا كانت ضرورة هذا الشيء للسعادة الانسانية ، فليس هذا بأساس لافتراض هذا الشيء موجودا . ليس ثمة قانون للطبيعة يضمن أن يكون الجنس البشرى سعيدا . فكل شخص يمكن أن يرى أن هذا صحيح بالنسبة لحياتنا على الأرض ، ولكن باستدارة غريبة تحولت معاناتنا فى هذه الحياة الى حجة على حياة أفضل فيما بعد . وينبغى لنا ألا نستخدم مثل هذه الحجة فى أية مناسبة أخرى ، فاذا كنت قد اشتريت مائة وعشرين بيضة من شخص ، وكانت الاثنا عشرة بيضة الأولى فاسدة ، فلن نستنتج

أن سائر البيض يجب أن يكون بالغ الجودة ، ولكن هذا هـو نوع الاستدلال الذى يشجعه «القلب» كعزاء على معاناتنا هنا فى العـالم الدنيـوى .

وأنا من جانبى أوثر الحجة الأنتولوجية ، والحجة الكونية وسائر التراث القديم ، على اللامنطقية الشعورية المنبثقة من «روسو» . فان الحجج القديمة كانت على الأقل حججا أمينة . فاذا كانت سليمة فانها تثبت ما تسعى لاثباته ، واذا كانت باطلة ، فانها مفتوحة لأى ناقد ليثبت بطلانها . بيد أن لاهوت القلب الجديد يستغنى عن الحجة ولا يمكن دحضه لأنه لا يعمد الى اثبات نقاطه . والسبب الوحيد الذى يقدم لقبوله هو أنه فى العمق يتيح لنا أن نغرق فى أحلام لذيذة . هذا سبب غـير ذى أهمية ، واذا كان على أن أختار بين «توماس الأكوينى» وبين « روسو » ، ففى وسعى أن أختار دون تردد القديس « توماس » .

ونظرية « روسو » السياسية مبسوطة فى كتابه « العقـد الاجتماعى » الذى نشر سنة ١٧٦٢ . وهذا الكتاب مختلف تماما من حيث الطابع عن معظم كتاباته ، فهو يحتوى على قدر ضئيل من الشعور وهو ألصق بالعقل والاستدلال . ونظرياته وان كانت تخدم الديمقراطية من طرف اللسان ، تميل الى تبرير الدولة المستبدة . بيـد أن جنيف والفكر اليونانى القديم جعلاه يؤثر دولة المدينة على الامبراطوريات الواسعة كفرنسا وانجلترا . وفى صفحة العنوان يدعو نفسه « مواطنا من جنيف » ، وفى كلمات الاستهلال يقول : « لما كنت قـد ولدت مواطنا فى دولة حرة ، وعضوا فى دولة ذات سيادة ، فاننى لأشـعر أنه مهما يكن من ضعف نفوذ صوتى على الشئون العامة ، فان حـق التصويت عليها يجعل من واجبى دراستها » . وثمة اشارات ثنـاء عديدة على « اسبرطة » كما تظهر فى كتاب « بلوطارخ » عن حيـاة « لوكورجوس » . وهو يقول ان الديمقراطية أفضل فى الـدول

الصغيرة ، والارستقراطية فى الدول متوسطة الحجم ، والملكية فى الدول الكبرى • ولكن ينبغى أن يفهم من هذا أن الدول الصغرى فى رأيه هى الدول المفضلة ، لأنها تجعل الديمقراطية قابلة للتطبيق الى حد ما • وهو حين يتحدث عن الديمقراطية يعنى ما عناه اليونان ، أى المشاركة المباشرة لكل مواطن ، ويدعو الحكومة النيابية « الارستقراطية المنتخبة » • ولما كانت الأولى غير ممكنة فى دولة كبرى ، فان ثناءه على الديمقراطية ينطوى دائما على ثناء على دولة المدينة • وهذا الحب لدولة المدينة ، فى رأيى ، ليس مؤكدا تأكيدا كافيا فى معظم تفسيرات فلسفة «روسو» السياسية •

ومع أن الكتاب فى جملته ، أقل بلاغة الى حد كبير من معظم ما كتب « روسو » ، فان الفصل الأول مصدر بقطعة من البلاغة رائعة : « لقد ولد الانسان حرا ، وهو فى كل مكان مكبل بالأغلال• فرجل واحد يظن نفسه سيدا للآخرين ، ولكنه يظل أشد عبودية منهم» والحرية هى الهدف الأسمى لفكر «روسو» ، ولكنه فى الواقع يعنز بقيمة المساواة ، ويسعى الى ضمانها حتى على حساب الحرية •

وتصوره للعقد الاجتماعى يماثل فى بداية الأمر تصور « لوك »، ولكنه لا يلبث أن يتبدى أشد ارتباطا بالعقد الاجتماعى عند «هوبز»• ففى التطور من حالة الطبيعة يحين الوقت الذى لا يستطيع عنده الأفراد أن يحتفظوا بالاستقلال البدائى ، فيغدو من الضرورى ثمتئذ لحفظ البقاء أن يتحدوا ليشكلوا مجتمعا • ولكن كيف أرهن حريتى دون أن أسىء الى مصالحى ؟ « فالمشكلة هى ايجاد شكل من المشاركة يدافع عن شخص كل مشارك وسلعة ويحميه بقوة المجموع ، ويمكن فيه لكل مشارك ، بينما يتحد مع الكل ، أن يبقى حرا كما كان من قبل • هذه هى المشكلة الأساسية التى يزودنا العقد الاجتماعى بحل لها » •

فالعقد يتألف من « انضواء المشارك وكل حقوقه انضواء تاما تحت جناح الجماعة بأسرها ، وذلك لأنه ، فى المنزلة الأولى ، كما أن كل شخص يعطى ذاته اعطاء مطلقا ، فالشروط واحدة للكل ، وحين يكون الأمر كذلك فليس لأحد مصلحة فى أن يجعلها ثقيلة الوطأة على الآخرين» فالانضواء ينبغى أن يكون بلا تحفظ : « اذ لو احتفظ الافراد بحقوق معينة ، وحيث لا يكون بينهم من هو فى المقام الأعلى ليحسم بينهم وبين الجمهور ، فان كلا منهم حين يكون فى نقطة واحدة قاضى نفسه، سيطالب بأن يكون كذلك بالنسبة للكل ، ومن ثم تستمر حالة الطبيعة وتغدو المشاركة بالضرورة غير فعالة أو استبدادية » .

وينطوى هذا على ابطال تام للحرية ونبذ كامل لنظرية حقوق الانسان . والحق ، أن ثمة تخفيفا لهذه النظرية فى فصل تال. فهنالك يقال انه وان كان العقد الاجتماعى يجعل للجهاز السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه ، فللناس مع ذلك حقوق طبيعية من حيث كونهم بشرا . « فالملك لا يستطيع أن يفرض على رعاياه أية قيود لا نفع فيها للجماعة ، كما لا تستطيع الجماعة أن ترغب فى فعل ذلك » . بيد أن صاحب السيادة هو القاضى الوحيد لتقدير ما هو نافع وما لا نفع فيه للجماعة . وواضح أن ثمة عقبة غاية فى الوهن تقف فى وجه الاستبداد الجماعى .

وينبغى أن يلاحظ أن الحاكم يعنى عند « روسو » لا الملك ولا الحكومة ، بل الجماعة فى قدرتها الجماعية والتشريعية .

ويمكن أن نعرض العقد الاجتماعى فى الكلمات التالية : « ان كلا منا يضع شخصه وكل قوته مع الآخرين تحت التوجيه الأسمى للارادة العامة وفى قدرتنا التعاونية ، نستقبل كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل » . هذا الفعل من المشاركة يخلق هيئة أخلاقية جماعية تسمى

«الدولة» حين تكون سلبية ، و «صاحب السيادة » حين تكون فعالة، و «السلطة» فى علاقتها بالهيئات الأخرى المماثلة لها .

ويلعب تصور « الارادة العامة » الذى يظهر فى عبارات العقدالتى سقناها آنفا ، دورا بالغ الأهمية فى مذهب « روسو » . ولدى المزيد من القول بصدده بعد قليل .

فثمة حجة تقول بأن الحاكم لا حاجة به الى أن يعطى مواطنيه أية ضمانات . فما دامت سيادته تتشكل من رعاياه الذين يؤلفونها فليس له مصلحة تعارض مصلحتهم . « ان الحاكم بفضل ما هو عليه فقط ، هو دائما ما ينبغى أن يكون » . هذه النظرية مضللة للقارىء الذى لا يلاحظ أن ثمة استخداما خاصا يستخدم به روسو الكلمات . فالحاكم ليس هو الحكومة ، التى قد تكون ، كما يسلم به، استبدادية، فالحاكم هو كيان ميتافيزيقى على نحو ما ، لا يتجسم تجسيما كاملا فى أى عضو ظاهر من أعضاء الدولة . ومن ثم ، فعصمته ، اذا سلمنا بها ، ليس لها نتائج عملية كما يظن .

وارادة الحاكم ، التى هى دائما صحيحة ، هى « الارادة العامة » وكل مواطن من حيث كونه مواطنا يسهم فى الارادة العامة ، ولكنه قد تكون له أيضا من حيث كونه فردا ، ارادة خاصة تعارض الارادة العامة . ويتضمن العقد الاجتماعى أن من يرفض أن يطيع الارادة العامة سيجبر على ذلك . « وهذا لا يعنى أقل من أن ارادته ستجبر على أن تكون حرة » .

هذا التصور « أن تجبر لأن تكون حرة » هو تصور ميتافيزيقى للغاية . فالارادة العامة فى زمن «جاليليو» كانت بالتأكيد ارادة مناقضة لارادة « كوبرنيقوس » ، فهل أجبر « جاليليو » ، أن يكون حرا حين أجبره التحقيق أن يعترف علنا بالخطأ ؟ وهل « يجبر المجرم أن

يكون حرا » حين يزج به فى السجن ؟ فلنتأمل فى البيتين التـاليين « لبايرون » :

فوق المياه السعيدة للبحر الأزرق العميق،
تمضى خواطرنا بلا حدود ، وتكون قلوبنا حرة

هل يمكن لهذا الرجل أن يكون أكثر « حرية » فى برج محصن؟ الشيء الغريب أن قراصنة «بايرون» النبلاء هم ثمرة مباشرة «لروسو»، ومع ذلك ففى الفقرة الآنف ذكرها ، ينسى « روسو» نزعته الرومانسية ويتحدث مثلما يتحدث شرطى سفسطائى • وهيجل الذى يدين بالكثير لروسو جاراه فى اساءة استخدامه لكلمة « حرية » ، وعرفها باعتبارها حق طاعة الشرطة ، أو شيئا ليس مختلفا كثيرا عن هذا •

ولم يكن عند «روسو» ذلك الاحترام العميق للملكية الخاصـة الذى يتميز به «لوك» وتلاميذه • «فالدولة، من حيث علاقتها بأعضائها، هى سيدة كل سلعهم» • ولم يعتقد فى تقسيم السلطات على نحو ما دعا اليه « لوك » و « مونتسكيو » • ومع ذلك ففى هذا المجال كمـا فى بعض المجالات الأخرى، لانجد مناقشاته التفصيلية التالية متفقة اتفاقا كليا مع مبادئه العامة الأولى • وفى الباب الثالث الفصل الأول يقـول ان دور الحاكم محدود بوضع القوانين ، وان السـلطة التنفيذية أو الحكومة ، هى هيئة وسيطة تقع بين المواطنين والحاكم لتضمن اتصالهما المتبادل • ويمضى ليقول : « اذا رغب الحاكم فى الحكم أو المشرع فى وضع القوانين ، أو اذا رفض المواطنون الطاعة ، لحلت الفوضى محل النظام ، و •• لسقطت الدولة فى هوة الاستبداد أو الفوضوية » • فى هذه العبارة ، ومع التغاضى عن اختلاف المصطلحات اللغوية يبدو « روسو » متفقا مع «مونتسكيو» •

وهنا أصل الى نظرية الارادة العامة ، وهى نظرية هامة غامضة معا• فالارادة العامة ليست مطابقة لارادة الأغلبية ، وليست هى كذلك ارادة

جميع المواطنين • ويبدو أن «روسو» قد تصورها كارادة منتمية للكيان السياسي من حيث هو كذلك • واذا أخذنا نظرة « هوبز » في أن المجتمع المدني شخص لتحتم علينا افتراض كونه مزودا بصـــفات الشخصية ، بما فيها الارادة • بيد أننا تواجهنا ثمتئذ مشكلة الحسم بصدد المظاهر الدالة على هذه الارادة• وهنا يتركنا «روسو» في الظلام فهو يذكر لنا أن الارادة العامة هي دائما على صواب ، وهي تنحـــو دائما نحو المصلحة العامة ، ولكن لا يترتب على هذا أن مداولات الناس صحيحة على حد سواء ، ذلك أن ثمة في كثير من الأحيان قدرا كبيرا من الاختلاف بين ارادة الكل وبين الارادة العامة • فكيف لنـــا اذن ، أن نعرف ما تكونه الارادة العامة ؟ هنالك في نفس الفصل نـــوع من الاجابة على سؤالنا هذا :

« عندما يجرى الشعب مداولاته وقد تزود بمعلومات مناسبة ، اذا لم يكن ثمة اتصال بين المواطنين كل منهم والآخر ، فان المجمـــوع الكبير للخلافات الصغيرة يعطى دائما الارادة العامة ، ويكون القرار دائما قرارا صالحا » •

وتصور الأمر في ذهن « روسو » يبدو على هذا النحو : ان الرأى السياسي لكل تحكمه مصلحته الذاتية ، بيد أن المصلحة الذاتية تتألف من قسمين ، أحدهما يخص الفرد بينما الآخر يشترك فيـــه كل أعضاء الجماعة، فاذا لم يكن للمواطنين أية فرصة، لكي يساوم كل منهم الآخر مساومات صارخة يتحقق بها تبادل النفع لانتفت مصالحهم الفردية لتعارضها ، ولنجم عن ذلك نتيجة تمثل المصلحة المشتركة لهم ، هـــذه النتيجة هي الارادة العامة • وربما يجمل بنا أن نمثل تصور «روسو» بالجاذبية الأرضية • فكل جزيء في الأرض يجذب كل جزيء آخـــر في الكون نحو ذاته • فالهواء فوقنا يجذبنا الى أعلى بينما الأرض

تحتنا تجذبنا الى أسفل • بيد أن كل هذه الانجذابات « الذاتية » يلغى كل منها الآخر بقدر ما تكون متعارضة ، وما يتبقى انجذاب ناتج نحو مركز الأرض • ويمكن بخيالنا أن تتصور فعل الأرض معتبرة كجماعة، والتعبير عن هذا الفعل هو الارادة العامة •

ولأن نقول ان الارادة العامة دائما على صواب يعنى فقط القول بأنها ما دامت تمثل ما هو مشترك بين المصالح الذاتية لمواطنين مختلفين، فيتحتم أن تمثل أوسع اشباع جماعى ممكن للمصلحة الذاتية للجماعة• هذا التفسير للمعنى الذى يقصده «روسو» يبدو متفقا مع كلامه بدرجة أفضل من اتفاقه مع أى معنى كان فى الوسع أن يخطر لى (١) •

وفى رأى « روسو » أن ما يتداخل فى الناحية العملية ، مع التعبير عن الارادة العامة هو وجود اتحادات تابعة ، داخل الدولة • وكل من هذه سيكون له ارادته العامة ، التى قد تدخل فى صراع مع الارادة العامة للجماعة ككل • « وثمتئذ قد يقال انه لم يعد هنالك من الأصوات بعدد الناس ، بل بعدد الاتحادات » • ويقود هذا الى نتيجة هامة : « من الجوهرى ، ثمتئذ ، اذا كان على الارادة العامة أن تكون قادرة على التعبير عن ذاتها ، ألا يكون ثمة مجتمع متحيز داخل الدولة، وأن يفكر كل مواطن تفكيره الخاص به : وهذا هو أسمى نظام أقامه « ليكورجوس » العظيم » • وفى الحاشية ، يدعم «روسو» رأيه مستندا الى « ماكيافللى » •

لنتأمل ما ينطوى عليه نظام كهذا فى الناحية العملية • فعلى الدولة أن تحظر الكنائس (ما عدا كنيسة للدولة) ، والأحزاب السياسية ، واتحادات التجارة ، وجميع المنظمات الأخرى ذات المصالح الاقتصادية

(١) « فى كثير من الأحيان يكون هنالك فارق كبير بين ارادة الكل والارادة العامة ، فالأخيرة تعتبر فقط المصلحة المشتركة ، والأولى تتطلع الى المصلحة الخاصة وهى لا تعدو أن تكون مجموع الارادات الجزئية ؛ ولكن استبعد من هذه الارادات نفسها ما عداه بجعلها يكاد يحطم بعضها البعض ، وستبقى الارادة العامة خلاصة الفوارق » •

المناظرة • ونتيجة ذلك الواضحة ، الدولة المتحدة أو المستبدة ، التى يكون فيها المواطن الفرد بلا حول ولا طول • ويبدو أن « روسو » يدرك أنه قد يصعب حظر جميع الاتحادات ، فيضيف فى فكرة خطرت بباله فيما بعد ، انه اذا كان لابد من اتحادات تابعة ، فلتكن الأفضل حتى يعادل بعضها البعض •

وعندما ينظر ، فى جزء تال من الكتاب ، فى الحكومة ، فانه يدرك أن السلطة التنفيذية هى اتحاد له مصلحة وله ارادة عامة لذاته ، فقد تدخل فى يسر فى صراع مع الارادة العامة للجماعة • ويقول انه بينما تحتاج حكومة دولة كبرى أن تكون أقوى من حكومة دولة صغرى فهنالك أيضا حاجة أشد الى كبح جماح الحكومة بواسطة الحاكم • ولعضو الحكومة ثلاث ارادات : ارادته الشخصية ، وارادة الحكومة، الارادة العامة • هذه الارادات تشكل تصعيدا crescendo ولكنها فى الواقع تشكل عادة تناقصا diminuendo • وأيضا : « ان كل شىء يتآمر على أن يسلب من انسان يملك السلطة على الآخرين الاحساس بالعدالة والعقل » •

وعلى ذلك فرغم ما للارادة العامة من عصمة فهى « ثابتة راسخة ونقية دائما » ، تظل جميع المشكلات القديمة للاستبداد متعذرةالتعريف والتحديد • وما على « روسو » أن يقوله عن هذه المشكلات هو اما تكرار مختلس لمونتسيكيو ، أو اصرار على سيادة الهيئة التشريعية التى لو كانت ديمقراطية ، لكانت مطابقة لما يدعوه الحاكم • وتختفى المبادىء العامة العظيمة التى بدأ بها ، والتى يقدمها كما لو كانت تحل المشكلات السياسية ، حين يهبط الى الاعتبارات التفصيلية ، حيث لم تسهم بشىء فى سبيل حلها •

وان ادانة الرجعيين المعاصرين للكتاب ، لتقود القارىء الحديث الى أن يتوقع أن يجد فيه نظرية ثورية جارفة بدرجة أشد مما يحويه بالفعل • ويمكننا أن نمثل لهذا بما يقال عن الديمقراطية • فعندما

يستخدم «روسو» هذه الكلمة ، فهو يعنى ، كما رأينا من قبل ، الديمقراطية المباشرة فى دولة المدينة القديمة • وهذه الديمقراطية ، كما يبين ، لا يمكن ألبتة أن تتحقق تحققا كاملا ؛ لأن الناس لا يمكن أن يجتمعوا دائما ولا يمكن أن ينشغلوا دائما بالشئون العامة • « فلو كان هناك شعب من الآلهة ، لكانت حكومتهم ديمقراطية • وعلى ذلك اذا كانت الحكومة كاملة فهى ليست حكومة للبشر »

وما ندعوه نحن ديمقراطية يطلق عليه هو الارستقراطية الانتخابية، فهذه ، كما يقول ، هى أفضل الحكومات طرا ، بيد أنها لا تناسب جميع البلدان • فالطقس لا ينبغىأن يكون شديد الحرارة أو شديد البرودة والانتاج يجب ألا يتخطى ما هو ضرورى ، اذ حيثما يحدث ذلك ، يكون لا مفر من شر الترف ، والأفضل أن ينحصر هذا الشر فى ملك أو فى حاشيته من أن ينتشر فى شعب بأسره • وبفضل هذه القيود يترك مجال واسع للحكومة المستبدة • وأيا ما كان ، فان دفاعه عن الديمقراطية رغم ما فيه من قيود كان دون شك أحد الأشياء التى جعلت الحكومة الفرنسية تناصب الكتاب عداء لا صفح فيه ، من المحتمل أن الشىء الثانى هو نبذ الحق الالهى للملوك ، المتضمن فى نظرية العقد الاجتماعى كأساس للحكومة •

وقد أصبح العقد الاجتماعى ، انجيلا لمعظم قادة الثورة الفرنسية، ولكن دون شك ، كان مصيره مصير سائر الأناجيل ، فلم يقرأ بعناية ؛ وفهمه معظم تلاميذه فهما أقل • وقد أعاد هذا الكتاب عادة التجريدات الميتافيزيقية الى أصحاب النظريات عن الديمقراطية ، وبنظريته فىالارادة العامة جعل من الممكن التوحيد بين القائد وشعبه توحيدا صوفيا ، لم يكن فى حاجة الى تأكيد من جهاز أرضى ، من قبيل صندوق الاقتراع •

ويمكن لقسط كبير من فلسفته أن يناسب « هيجل » (١) فى دفاعه عن الاوتوقراطية (حكم الفرد المطلق) البروسية • وكانت أولى ثمـــار فلسفته فى الحياة العملية ، حكم «روبسبير» ، وديكتاتوريات روسيا وألمانيا (وبخاصة الأخيرة) هى فى جانب منها حصيلة لتعاليم «روسو» وأما عن مزيد من انتصارات يمنحها المستقبل لطيفه ، فهذا ما لا أخاطر بالتنبؤ به •

(١) يختار «هيجل» لاطرائه اطراء خاصا التمييز بين الارادة العامة وبين ارادة الـكل • فهو يقول : « كان فى وسع « روسو » أن يسهم اسهاما أسلم نحو نظرية للدولة ، لو أنه جعل هذا التمييز نصب عينيه على الدوام » (المنطق قسم : ١٦٣) •

كانط

(أ) المثالية الألمانية بوجه عام

سيطر على الفلسفة فى القرن الثامن عشر التجريبيون الانجليز، الذين يمكن أن نأخذ «لوك» و «باركلى» و «هيوم» ممثلين لهم . وكان لدى هؤلاء صراع ، يبدو أنهم لم يكونوا على بينة به ، ألا وهو الصراع بين مزاجهم الذهنى وبين نزعة مذاهبهم النظرية . فقد كانوا من حيث المزاج الذهنى مواطنين ، معنيين بالمجتمع ، بعيدين عن نزعة فرض الذات على أى نحو من الأنحاء ، لا يفرطون فى التلهف على السلطة، يساندون عالما متسامحا ، يمكن لكل انسان فيه أن يفعل ما يروقه ،

فى حدود القانون الجنائى • كانوا رجال دنيا طبيعتهم خيرة ، لطافا كراما •

ولكن بينما كان مزاجهم اجتماعيا ، كانت فلسفتهم النظرية تفضى الى النزعة الفردية • ولم تكن هذه نزعة جديدة ، بل لقد وجدت فى أعقاب الفلسفة القديمة ، وبدرجة أشد عند القديس أوغسطين ، وقد بعثها فى الأزمنة الحديثة « كوجيتو » ديكارت ، وبلغت أقصاها لفترة خاطفة فى جواهر «ليبنيز» الفردة المغلقة • لقد كان « ليبنيز » يعتقد أن كل شىء فى تجربته لن يتغير حتى ولو انعدم العالم ، ومع ذلك فقد نذر نفسه لاعادة توحيد الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية، وثمة تضارب مماثل يظهر عند «لوك» و «باركلى» و «هيوم» •

وعند « لوك » لا يزال التضارب فى النظرية قائما • فقد رأينا فى فصل سابق أنه ، من ناحية ، يقول : « مادام الذهن فى جميع خواطره واستدلالاته ليس لديه موضوع مباشر آخر اللهم الا أفكاره الخاصة به التى يتأملها أو يمكنه أن يتأملها وحده ، فمن الواضح أن معرفتنا تلم فقط بها » • ويقول : « المعرفة هى ادراك اتفاق فكرتين أو عدم اتفاقهما » • ومع ذلك فهو يذهب الى أن لدينا ثلاثة أنواع من المعرفة بالوجود الحقيقى : المعرفة الحدسية بوجودنا ، والمعرفة البرهانية بوجود الله ، والمعرفة الحسية بوجود الأشياء التى تمثل للحس • وهو يذهب الى أن الأفكار البسيطة ، هى « نتاج الأشياء التى تؤثر على الذهن بطريقة طبيعية » • فكيف عرف هذا ، هذا ما لا يفسره ، وهو ما يتخطى، يقينا، «اتفاق فكرتين وعدم اتفاقهما» •

ويخطو « باركلى » خطوة نحو انهاء هذا التضارب • فعنده أن ثمة أذهانا وأفكارها ، أما العالم المادى الخارجى فهو ملغى • ولكنه ما برح يفشل فى جنى جميع النتائج المترتبة على المبادىء الابستيمولوجية التى أخذها عن « لوك » • فلو كان متسقا مع ذاته اتساقا تاما لأنكر

معرفة الله ومعرفة جميع الأذهان ما عدا ذهنه فقط • لقد تراجع عن مثل هذا الانكار بتأثير مشاعره كرجل دين وككائن اجتماعي •

ولم يحفل هيوم من شيء في مواصلته السعي الى تناسق نظري، ولكنه لم يحس بأي دافع ليجعل تطبيقه متوافقا مع نظريته • لقد أنكر « هيوم » الأنا ، وألقى الشك على الاستقراء وعلى العلية • وقد تقبل الغاء « باركلي » للمادة ، بيد أنه لم يتقبل البديل الذي قدمه «باركلي» في شكل أفكار الله • والحق أنه ذهب مذهب لوك في أنه ليس ثمة فكرة بدون انطباع سابق عليها ، وليس ثمة شك في أنه تخيل أن « الانطباع » حالة للذهن تنجم مباشرة عن شيء ما خارج الذهن • بيد أنه لم يكن يسعه أن يسلم بهذا كتعريف « للانطباع » ، ما دام قد وضع فكرة « العلة » موضع التساؤل • وأشك أنه هو أو تلاميذه كانوا مدركين ادراكا واضحا لهذه المشكلة بالنسبة للانطباعات • وواضح من وجهة نظره ، أن انطباعا يمكن تعريفه بطابع جوهري ما يميزه عن الفكرة ، مادام لا يمكن تعريفه تعريفا عليا • ومن ثم لا يستطيع «هيوم» أن يقيم الحجة على أن الانطباعات تزودنا بمعرفة عن أشياء خارجة عنا ، كما فعل ذلك « لوك » ، وبصورة معدلة ، « باركلي » • ومن ثم ، كان يعتقد أنه أغلق على نفسه الأبواب داخل عالم أحادي التصور (١) ، ويجهل كل شيء اللهم الا حالاته العقلية وعلاقاتها •

وقد أظهر « هيوم » باتساقه أن التجريبية ، بالمضي بها الى نتيجتها المنطقية ، أفضت الى نتائج أمكن لعدد ضئيل من البشر أن يتقبلوها ، وألغت في حقل العلم بكافته ، التمييز بين الاعتقاد العقلي والتصديق الساذج • ولقد تنبأ « لوك » بهذا الخطر • فوضع الحجة التالية على لسان ناقد مفترض : « اذا كانت المعرفة تتألف من اتفاق الأفكار ،

---

(١) Solipsistic World عالم احادي التصور (الأنا وحده هو الموجود والفكر لا يدرك سوى تصوراته) • « المترجم »

لاستوى المتحمس مع الرزين » • ان « لوك » وقد عاش فى زمان ضاق أصحابه ذرعا بنزعة « الحماس » ، لم يجد صعوبة فى اقناع الناس بسلامة رده على هذا النقد • و « روسو » الذى جاء ، بدوره ، فى فترة كان الناس فيها قد سئموا العقل ، أحيا « نزعة الحماس » ، وبتقبله افلاس العقل ، سمح للقلب أن يحسم مسائلا تركتها الرأس ملتبسة • ومن سنة ١٧٥٠ الى سنة ١٧٩٤ كان صوت القلب أعلى فأعلى ، وأخيرا وضع « ثرميدور » حدا ، لفترة ، لبياناته الضارية ، بقدر ما كان الأمر يتعلق بفرنسا • وفى حكم « نابليون » ،أطبق الصمت على القلب والرأس معا •

وفى ألمانيا اتخذ رد الفعل ضد نزعة « هيوم » اللاأدرية صورة أعمق بكثير وأشد براعة من تلك الصورة التى أعطاها « روسو » لها • فقد نمى « كانط » و « فشته » و « هيجل » نوعا جديدا من الفلسفة تتوخى أن تصون المعرفة والفضيلة معا من المذاهب المخربة فى أخريات القرن الثامن عشر • فعند « كانط » وبدرجة أكبر عند « فشته » سيقت النزعة الذاتية التى بدأت مع « ديكارت » الى أطراف جديدة ، وفى هذا الجانب ، لم يحدث فى بداية الأمر أى رد فعل ضد « هيوم » • وفيما يختص بالنزعة الذاتية ، بدأ رد الفعل مع « هيجل » ، الذى سعى ، من خلال منطقه ، الى اقامة طريق جديد للافلات من الفرد الى العالم •

وللنزعة المثالية الألمانية بأسرها وشائج قربى بالحركة الرومانسية • وهذه الوشائج واضحة عند « فشــته » ، وما برحت أوضح عند « شيلنج » ، وهى أقل وضوحا عند « هيجل » •

و « كانط » ، مؤسس النزعة المثالية الألمانية ، ليس هو نفسه مهما من الناحية السياسية ، وان كان قد كتب بعض المباحث الهامة فى موضوعات سياسية • ومن جانب آخر ، بسط « فشته » و « شلنج »

كلاهما نظريات سياسية ، كان لها ، وما برح لها ، نفوذ عميق ، على مجرى التاريخ • ولا أحد من هؤلاء يمكن دراسته بدون دراسة سابقة لكانط ، الذى سننظر فيه فى هذا الفصل •

وثمة بعض الخصائص المميزة المشتركة بين المثاليين الألمان يمكن أن ننوه بها قبل أن نطرق التفاصيل •

فقد أكد كانط نقد المعرفة كوسيلة للوصول الى نتائج فلسفية ، وتقبل هذا أتباعه • وثمة تأكيد على أن الذهن يقابل المادة ، يفضى فى النهاية الى الزعم بأن الذهن وحده هو الذى يوجد • وثمة نبذ عنيف لأخلاق المنفعة فى صالح المذاهب التى تبرهن عليها حجج فلسفية مجردة• وثمة نبرة مدرسية تختفى عند الفلاسفة الفرنسيين والانجليز الأسبق، فلقد كان «كانط» و «فشته» و «هيجل» فلاسفة جامعة ، يخاطبون جمهورا متعلما ، لا سادة يتحدثون مع هواة فى أوقات الفراغ • ومع أن تأثيراتهم كانت فى جزء منها ثورية الا أنهم لم يكونوا متطرفين عن قصد ، ولقد كان اهتمام « فشته » و « هيجل » اهتماما بالغا على التحديد فى الدفاع عن الدولة • وكانت حياة هؤلاء جميعا حياة نموذجية وأكاديمية ، وكانت آراؤهم فى المسائل الأخلاقية آراء أرثوذكسية على الدقة • ولقد قاموا بتجديدات فى اللاهوت ، ولكنهم فعلوا ذلك لصالح الدين •

بهذه الملاحظات التمهيدية نمضى لدراسة « كانط » •

(ب) موجز لفلسفة « كانط »

يعتبر « أمانويل كانط » Immanuel Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤) بصفة عامة أعظم الفلاسفة المحدثين • ولا يمكننى أنا نفسى أن أوافق على هذا التقدير ، ولكن من الحماقة ألا أقر بأهميته العظيمة •

وعاش « كانط » حياته كلها فى « كونيجسبيرج » فى بروسيا الشرقية أو قريبا منها • وكانت حياته فى اطارها الخارجى حياة أكاديمية

غير حافلة بالأحداث ، ومع ذلك فقد عاش ابان حرب السنوات السبع (وفى جانب منها احتل الروس بروسيا الشرقية) والثورة الفرنسية ، والجزء المبكر من حكم نابليون • وقد تعلم فلسفة « ليبنيز » فى الصورة التى كان يقدمها بها « فولف » ، ولكنه تخلى عنها بتأثير كل من « روسو » و « هيوم » • فقد أيقظه هيوم بنقده للعلية من نعاسه الدجماطى ، ولكنه كان ايقاظا خاطفا ، على حد قوله ، اذ لم يلبث أن ابتكر منوما مكنه من النوم من جديد • وكان « هيوم » بالنسبة « لكانط » خصما يلزم دحضه ، ولكن نفوذ « روسو » كان أعمق • كان « كانط » رجلا له من العادات المنتظمة ما حدا بالناس الى ضبط ساعاتهم عليه عند مروره بهم فى طريقه للنزهة ، ولكن فى احدى المناسبات تعطل جدوله لعدة أيام ، كان هذا عندما كان يطالع «اميل» • وقد قال انه كان عليه أن يقرأ كتب «روسو» عدة مرات ، لأن جمال الأسلوب كان يمنعه من الانتباه الى الموضوع • ومع أنه قد نشىء على التقوى ، فقد كان ليبراليا فى السياسة واللاهوت معا ، وقد تعاطف مع الثورة الفرنسية حتى حكم الارهاب ، وكان مؤمنا بالديمقراطية • وفلسفته ، كما سنرى ، تتيح مناشدة القلب ضد أوامر العقل النظرى الباردة ، وهو ما يمكن اعتباره بشىء قليل من المبالغة نسخة متحذلقة من كاهن سافواى • ومبدأه القائل بأن الانسان ينبغى أن يعتبر غاية فى ذاته هو صورة من نظرية حقوق الانسان ، وحبه للحرية يتبدى فى قوله (عن الأطفال وعن اليافعين على حد سواء) : « لا شىء أبغض من أن تكون أفعال الانسان خاضعة لارادة الآخرين » •

وأعمال كانط المبكرة أشد اهتماما بالعلم منها بالفلسفة • فبعد زلزال لشبونه كتب عن نظرية الزلازل ، وكتب رسالة عن الريح ، ومبحثا قصيرا عما اذا كانت الريح الغربية فى أوروبا رطبة لأنها عبرت المحيط الأطلنطى • وكانت الجغرافيا الطبيعية موضوعا شغف به شغفا عظيما •

وأهم كتاباته العلمية « التاريخ الطبيعى العام ونظرية السماء » (١٧٥٥) ، وهو البحث الذى سبق فيه فرض « لبلاس » عن السديم، وبسط فيه أصلا ممكنا للنظام الشمسى • ويتبدى فى أجزاء من هذا المؤلف سمو ميلتونى (نسبة الى الشاعر ميلتون) ملحوظ • وله الفضل فى ابتكار فرض ثبتت فائدته فيما بعد ، ولكنه لم يقدم ، مثلما فعل « لابلاس » حججا جادة لتأييده • وهو فى أجزاء منه خيالى ، وعلى سبيل المثال فى النظرية القائلة بأن جميع الكواكب مأهولة ، وأن أبعد الكواكب فيها أرقى السكان ــ وهى نظرة تمتدح لتواضعها الدنيوى ولا تدعمها أية أسس علمية •

وفى وقت ما حين كان أشد ضيقا بحجج الشكاك من ذى قبل ومن ذى بعد ، كتب مؤلفا غريبا بعنوان أحلام شبح راء ، توضحها أحلام الميتافيزيقا (١٧٦٦) • والشبح الرائى هو « سويدنبرج » ، الذى قدم مذهبه الصوفى الى العالم فى كتاب ضخم ، بيعت منه أربع نسخ ، ثلاث منها لمشترين مجهولين وواحد لكانط • ويوحى الينا « كانط » فى نبرة بين الجد والمزاح بأن مذهب « سويدنبرج » الذى يدعوه « وهميا » ربما لا يعدو كونه ميتافيزيقا أرثوذكسية • ومع ذلك ، فهو ليس مزدريا « لسويدنبرج » ازدراء تاما • فالجانب الصوفى فى كتاباته ، وهو جانب موجود وان لم يظهر كثيرا ، أبدى فيه اعجابه بسويدنبرج ، الذى يدعوه « ساميا للغاية » •

ومثل كل شخص آخر فى زمانه ، كتب رسالة عن السامى والجميل • فالليل ساه ، والنهار جميل ، والبحر سام واليابس جميل، والرجل سام والمرأة جميلة ، وهلم دواليك •

وتلاحظ دائرة المعارف البريطانية ، « أنه لما لم يتزوج ألبتة ، فقد احتفظ فى كهولته بعادات شبابه فى حرصه على الدراسة » • واننى لأتساءل ما اذا كان كاتب هذا المقال أعزب أو متزوجا •

وأهم كتاب لكانط هو « نقد العقل الخالص » (الطبعة الأولى ١٧٨١ والطبعة الثانية ١٧٨٧) • وهدف هذا الكتاب أن يبرهن على أنه ، مع أن لا شيء من معرفتنا يمكن أن يتعالى على التجربة ، فانها رغم هذا ، أولية فى جزء منها وليست مستدلة استدلالا استقرائيا من التجربة • وجزء معرفتنا الأولى يشمل ، تبعا له ، ليس فقط المنطق، بل أكثر من ذلك مما لا يمكن أن يتضمن فى المنطق أو يستنبط منه • وهو يفصل بين أمرين متميزين يختلطان عند « ليبنيز » • فمن جانب هنالك التمييز بين القضايا « التحليلية » والقضايا « التركيبية » ، ومن جانب آخر التمييز بين القضايا «الأولية» والقضايا «التجريبية»• ويلزم أن نقول شيئا عن كل من هذين التمييزين •

فالقضية التحليلية هى القضية التى يكون محمولها جــزءا من موضوعها ، مثال ذلك : « الرجل الطويل رجل » أو « المثلث متساوى الأضلاع مثلث » • مثل هذه القضايا تصدر عن قانون التنــاقض ، فتأكيد أن الرجل الطويل ليس رجلا أمر متناقض مع ذاته • والقضية « التركيبية » هى القضية التى ليست « تحليلية » • وجميع القضايا التى نعرفها من خلال التجربة قضايا تركيبية • فنحن لا نستطيع بمجرد تحليل التصورات أن نكتشف حقائق من قبيل « يوم الثلاثاء كان يوما مطيرا » أو « كان نابليون جنرالا عظيما » • ولكن كانط بخلاف « ليبنيز » وجميع الفلاسفة الآخرين السابقين عليه ، لن يؤكد العكس وهو أن جميع القضايا التركيبية تعرف فقط من خلال التجربة • وهذا يمضى بنا الى التمييز الثانى من التمييزين آنفى الذكر •

والقضية « التجريبية » هى القضية التى لا نستطيع أن نعرفها اللهم الا بعون الادراك الحسى ، سواء أكان ادراكنا الحسى أو ادراك شخص آخر نقبل شهادته • ووقائع التاريخ والجغرافيا هى من هذا النوع ، وكذلك قوانين العلم ، حيثما كانت معرفتنا بحقيقتها معتمدة

على معطيات يمكن ملاحظتها . والقضية « الأولية » ، هي من جهة أخرى ، القضية التي وان كان في الوسع استنباطها من التجـربة ، نرى ، عند معرفتها ، أن لها أساسا آخر غير التجربة . فالطفل الذى يتعلم الحساب يمكن مساعدته بأن يضم بليتين الى بليتين ، فيرى أنها جميعها معا أربع بليات . ولكنه عندما يحصل على القضية العامة « اثنان واثنان أربع » لم يعد يحتاج الى تأكيد بالأمثلة ، فللقضية يقين لا يمكن للاستـقراء اطلاقا أن يعطيه لقـانون عام . وجميع قضايا الرياضيات البحت هي بهذا المعنى « أولية » .

وقد أثبت « هيوم » أن قانون العلية ليس قانونا تحليليـا ، واستدل من هذا أننا لا يمكننا أن نوقن من صدقه . وقد تقبل كانط الرأى القائل بأنه تركيبي ، ولكنه رغم هذا أكد أنه أولى . وقد أكد أن الحساب والهندسـة تركيبيان ، ولكنهما بالمثل أوليان . وعلى ذلك انتهى الى صياغة مشكلته في العبارات التالية :

كيف تكون الأحكام التركيبية الأولية ممكنة ؟

والاجابة على هذا السؤال ، بنتائجها تكون القضية الرئيسية في « نقد العقل الخالص » .

وقد كان حل كانط لهذه المشكلة حلا كان له فيه ثقة عظيمة . وقد أنفق اثنتى عشرة سنة في البحث عنه ، ولكنه استغرق ثلاثة أشهر فقط في تأليف كتابه الطويل كله بعد أن اتخذت نظريته شكلها . وفي مقدمة الطبعة الأولى يقول : « أخاطر بالزعم بأنه ليس ثمـة مشكلة ميتافيزيقية واحدة لم تحل ، أو على الأقل لم نزود بمفتاح لحلها » . وفي مقدمة الطبعة الثانية يقارن نفسه « بكوبرنيقس » ، ويقول انه قام بثورة « كوبرنيقية » في الفلسفة .

وتبعا لكانط ، يسبب العالم الخارجي مادة الاحسـاس فقط ،

ولكن جهازنا العقلى ينظم هذه المادة فى المكان والزمان ، ويزودنا بالتصورات التى بواسطتها نفهم التجربة . ان الأشياء فى ذاتها ، التى تسبب احساساتنا ، لا سبيل الى معرفتها ، فهى ليست فى مكان أو فى زمان ، وهى ليست جواهر ، كما لا يمكن وصفها بأى من تلك التصورات العامة الأخرى التى يدعوها كانط « مقولات » . فالمكان والزمان ذاتيان ، هما جزء من جهاز الادراك لدينا . ولكن من أجل هذا فقط ، يمكن أن نتأكد أنه أيا كان ما نجربه فانه يبدى الخصائص المميزة التى تتعامل معها فى الهندسة وفى علم الزمان . فاذا لبست دائما نظارة زرقاء فبوسعك أن تتأكد أنك ترى كل شىء أزرق (ليس هذا مثل كانط) . وبالمثل ما دمت تضع دائما نظارة المكان فى ذهنك فأنت متأكد أنك ترى دائما كل شىء فى مكان . وعلى ذلك فالهندسة أولية بمعنى أن كل ما قد جرب فهو حقيقى ، ولكن ليس لدينا سبب لافتراض أن أى شىء مماثل يصدق على الأشياء فى ذاتها ، وهى التى لم نجربها .

يقول « كانط » ان المكان والزمان ليسا تصورين ، بل هما صورتان « للحدس » . (الكلمة الألمانية هى « Anschauung » وهى تعنى « النظر إلى looking at » أو « النظرة View فلمة « حدس intuition وان تكن مقبولة فى الترجمة المجازة الا أنها ليست هى الكلمة الوافية بالغرض) . وهنالك مع ذلك ، تصورات أولية ، ألا وهى « المقولات » الاثنى عشر التى يستخلصها « كانط » من أشكال القياس . وتقسم المقولات الى أربع مجموعات كل منها من ثلاث : (١) الكم : الوحدة ، التعدد ، والمجموع الكلى (٢) الكيف : الواقع ، النفى ، التقييد (٣) العلاقة : الجوهر والعرض ، العلة والمعلول ، التبادل . (٤) الضرب : الامكان ، الوجود ، الضرورة . فهذه ذاتية بالمعنى الذى يكون به المكان والزمان — ويعنى هذا القول بأن تكويننا العقلى يكون بحيث تكون قابلة للتطبيق على الأشياء

فى ذاتها • ومع ذلك ، ففيما يختص بالعلة ثمة تضارب ، ذلك أن الأشياء فى ذاتها ، يعتبرها « كانط » عللا للاحساسات ، والارادات الحرة هى فى تقديره علل للأحداث فى الزمان • هذا التضارب لم يكن سهوا غير مقصود ، بل هو جزء جوهرى فى مذهبه •

ويشغل جزء كبير من « نقد العقل الخالص » بكشف المغالطات الناجمة عن تطبيق الزمان والمكان أو المقولات على الأشياء التى لم تجرب • وعندما يتم ذلك ، وهذا ما يؤكده كانط نجد أنفسنا ازاء متاعب « النقائض » — أعنى قضايا متناقضة تناقضا متبادلا ، كل منها يمكن فى الظاهر اثباتها • ويقدم لنا كانط أربعا من هذه النقائض، كلا منها يتألف من قضية ونقيضها •

ففى النقيضة الأولى تقول القضية : « للعالم بداية فى الزمان، وهو أيضا محدود من حيث المكان » • ونقيض القضية : « ليس للعالم بداية فى الزمان ، وليست له حدود فى المكان ، فهو لامتناه من حيث الزمان والمكان » •

وفى النقيضة الثانية يثبت أن كل جوهر مركب ، فهو مؤلف من أجزاء بسيطة ، وهو غير مؤلف منها على حد سواء •

وفى قضية النقيضة الثالثة يؤكد أن ثمة نوعين من العلية ، أحدهما بمقتضى قوانين الطبيعة والنوع الآخر هو علية الحرية ، وفى نقيضها يؤكد أن ثمة فقط علية بمقتضى قوانين الطبيعة •

والنقيضة الرابعة تثبت أن هناك ، وأن ليس هناك ، موجود ضرورى ضرورة مطلقة •

هذا الجزء من النقد ، كان له نفوذ كبير على « هيجل » ، الذى يسير جدله سيرا تاما على طريقة النقائض •

وفى فصل مشهور يعمد « كانط » الى الغاء جميع الأدلة

العقلية الخالصة على وجود الله . ويجعل واضحا أن لديه أسبابا أخرى للاعتقاد في الله ، وأنه سيسوقها فيما بعد في كتابه « نقد العقل العملى » . ولكن هدفه آنذاك هدف سلبى خالص .

ويقول ان ثمة فقط ثلاثة أدلة على وجود الله بالعقل الخالص ، هـذه هى الدليـل الأنتولوجى والدليـل الكونى والدليـل الفيزيائى اللاهوتى Physico-theological

والدليل الأنتولوجى ، كما يشرحه كانط ، يعرف الله بأنه الكائن الأشـد واقعيـة ens realissimum أعنى أنه موضـوع لجميع المحمولات التى تنتمى للوجود على اطـلاقه . ويكتفى أولئك الذين يعتقدون فى صحة الدليل بأنه مادام «الوجود» محمولا من المحمولات، فيلزم للموضوع أن يملك المحمول « الوجود » ، أى يلزم أن يوجد . ويعترض « كانط » بأن الوجود ليس محمولا . فمائة تالير (١) اقتصر على تخيلها ، لها — على حد قوله — نفس المحمولات التى تكون لمائة تالير حقيقية .

ويقول الدليل الكونى ، انه لو وجد شيء ، لتحتم أن يوجد كائن ضرورى ضرورة مطلقة والآن أنا أعلم أننى موجود ، وبالتالى يوجد كائن ضرورى ضرورة مطلقة ، ويلزم أن يكون الكائن الأشد واقعية ens realissimum . ويؤكد كانط أن الخطوة الأخيرة فى هذه الحجة هى من جديد الحجة الأنتولوجية ، وبالتالى يدحضها ما سبق أن قيل .

والدليل الفيزيائى اللاهوتى هو الحجة المألوفة عن الخطة ، ولكن فى رداء ميتافيزيقى . وهى تؤكد أن العالم يعرض نظاما هو شاهد على الغرض . ويتناول كانط هذه الحجة باحترام ، ولكنه يبين أنها على أفضل وجه ، تثبت فقط وجود مهندس ، لا خالق ، وهى بالتالى لا يمكنها

---

(١) عملة ألمانية على عهد كانط « المترجم »

أن تمدنا بتصور ملائم لله • ويخلص الى « أن اللاهوت الوحيد الممكن للعقل هو المؤسس على قوانين أخلاقية أو يسعى للاهتداء بها » •

ويقول ان الله والحرية والخلود هي « أفكار العقل الثلاثة » • ولكن رغم أن العقل الخالص يقودنا الى تشكيل هذه الأفكار فانه لا يمكنه هو نفسه أن يثبت واقعيتها • وأهمية هذه الأفكار أهمية عملية ، أعني أنها متصلة بالأخلاق • فالاستخدام الفكرى الخالص للعقل يقود الى المغالطات ، والاستخدام الصحيح الوحيد له يتجه نحو غايات أخلاقية •

والاستخدام العملى للعقل ينمو نموا مختصرا قرب نهاية « نقد العقل الخالص » ، ونموا أرحب في « نقد العقل العملى » (١٧٨٦)• والحجة تقول ان القانون الأخلاقى يتطلب العدالة أعنى السعادة المتناسبة مع الفضيلة • والعناية الالهية وحدها هى التى يمكنها أن تضمن هذا ، وواضح أنها لم تضمنها فى هذه الحياة • ومن ثم فهناك اله وحياة مستقبلة ، ويلزم أن تكون هناك حرية ، ما دام بدون ذلك لن يكون هناك شيء من قبيل الفضيلة •

ولمذهب كانط الأخلاقى ، كما يتضح فى ميتافيزيقا الأخلاق (١٧٨٥) ، أهمية تاريخية ملحوظة • ويشتمل هذا الكتاب على « الأمر المطلق » ، وهو مألوف ، على الأقل من حيث كونه عبارة ، خارج دائرة الفلاسفة المحترفين • وكما ينبغى أن نتوقع لا يعبأ «كانط » بمذهب المنفعة العامة ، كما لا يعبأ بأية نظرية تجعل للأخلاق غرضا خارجها • وهو يروم ، على حد قوله « ميتافيزيقا للأخلاق معزولة عزلة تامة ، غير مختلطة بلاهوت أو فيزياء أو أى شيء خارق» • ويستطرد قائلاأن جميع التصورات الأخلاقية تحتل مكانها وتستمد أصلها بصفة أولية تماما فى العقل • وتوجد القيمة الأخلاقية فقط عندما يفعل شخص عن احساس بالواجب • فليس يكفى أن يأتى الفعل مطابقا لما يقضى به الواجب •

فالتاجر الأمين لأنه يبغى مصلحته الخاصة ، أو الرجل اللطيف بدافع حب الخير ليس فاضلا • ان جوهر الأخلاق يتحتم أن يستخلص من تصور القانون ، ذلك أنه وان يكن كل شيء فى الطبيعة يعمل بمقتضى قوانين ، فان الكائن العاقل فقط هو الذى يعمل بمقتضى فكرة قانون، أعنى الارادة • وفكرة مبدأ موضوعى بقدر ما تقسر الارادة ، تسمى سيطرة العقل ، وصيغة السيطرة تدعى أمرا •

وثمة نوعان من الأمر : الأمر الشرطى ، وهو يقول : « يجب أن تفعل كذا وكذا اذا كنت تروم انجاز هذه الغاية أو تلك » ، والأمر المطلق ، الذى يقول ان ثمة نوعا معينا من الفعل ضرورى ضرورة موضوعية ، بصرف النظر عن أية غاية • والأمر المطلق تركيبى وأولى ، ويستنبط « كانط » طابعه من تصور القانون :

« اذا فكرت فى أمر مطلق ، لعلمت فى الحال ما يشتمل عليه • ذلك أنه لما كان الأمر يحتوى الى جانب القانون ، ضرورة القاعدة المتسقة مع هذا القانون فقط ، ولكن القانون لا يحتوى على أى شرط يقيده ، فلا شيء يبقى اللهم الا عمومية قانون بوجه عام ، تطابقه قاعدة الأفعال ، وحيث المطابقة وحدها تقدم الأمر كأمر ضرورى • ومن ثم فالأمر المطلق أمر فريد ، ويأتى فى الواقع على النحو الآتى : « افعل فقط بمقتضى قاعدة يمكنك بها أن تريد لها فى عين الوقت أن تصبح قانونا عاما » • أو «افعل كما لو أصبحت قاعدة فعلك من خلال ارادتك قانونا طبيعيا عاما » •

ويعطى « كانط » مثالا على عمل الأمر المطلق ، هو أن من الخطأ أن نقترض المال ، ذلك أننا لو حاولنا جميعنا أن نفعل هذا لما بقى أى مال لاقتراضه • ويمكن للمرء أن يبين بطريقة مماثلة أن الأمر المطلق يدين السرقة والقتل • بيد أن هناك بعض أفعال يرى «كانط» ، يقينا، كونها

خطأ ، ولكن لا يمكن أن نبين بمبادئه كونها خطأ ، على سبيل المثـال، الانتحار ، فمن الممكن للغاية للسوداوى أن يرغب فى أن يقدم كل شخص على الانتحار • ويلوح أن قاعدته تزودنا ، فى الواقع ، بمعيار ضرورى، لا بمعيار مقنع ، للفضيلة • فلكى نحصل على معيار مقنع ، ينبغى لنا أن نتخلى عن وجهة نظر «كانط» الصورية الخالصة ، وندخل فى اعتبارنا شيئا ما ، آثار الأفعال • ومع ذلك ، فان « كانط » ، يبسط بتأكيد أن الفضيلة لا تعتمد على النتيجة المقصودة من فعل ما ، ولكن على المبـدأ الذى تكون هى نفسها نتيجته ، فاذا سلمنا بهذا ، فلا شىء أشد عينية من هـذه القـاعدة بممكن •

ويؤكد «كانط» ، مع أن ميدأه لا يبدو مفضيا الى هذه النتيجة، أننا ينبغى لنا أن نفعل كما لو كنا نعامل كل انسان كغاية فى ذاته • ويمكن اعتبار هذا كشكل مجرد لنظرية حقوق الانسان ، وهو يتعرض لذات الاعتراضات • ولو أخذنا هذا المبدأ أخذا جادا ، لجعـل من المستحيل الوصول الى قرار حيث تصطرع مصالح شخصين • والمصاعب واضحة بشكل خاص فى الفلسفة السياسية ، التى تستلزم مبدأ ما ، مثل مبدأ ايثار الأغلبية ، الذى يمكن به ، عند الضرورة ، التضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين • واذا كان لابد أن يكون هنـــاك أخلاق للحكومة ، فغاية الحكومة يتحتم أن تكون واحدة ، والغـــاية الوحيدة الفريدة المتوافقة مع العدالة هى خير الجماعة • ومع ذلك فمن الممكن تفسير مبدأ « كانط » من حيث أنه يعنى لا أن كل انسان هـو غاية مطلقة ، ولكن كل الناس لهم وزنهم المتساوى فى تحـديد الأفعال التى يتأثر بها الكثيرون • فاذا فسر المبدأ على هذا النحو ، فيمـكن اعتباره مزودا الديمقراطية بأساس أخلاقى• وفى هذا التفسير لايتعرض للاعتراض آنف الذكر •

ان نشاط ذهن « كانط » ونضارته فى الشيخوخة ليتجليان فى

رسالته عن « السلام الدائم » (١٧٩٥) • ففى هذا الكتاب يدعو الى اتحاد بين دول حرة يربط بينها ميثاق بتحريم الحرب • فالعقل ، على حد قوله ، يدين الحرب ادانة تامة ، ولا يستطيع أن يمنع الحرب الا حكومة دولية فقط • ويقول انه ينبغى أن يكون الدستور المدنى للدولة المكونة للاتحاد دستورا « جمهوريا » ولكنه يعرف هذه الكلمة على أنها تعنى أن تكون الهيئتان التنفيذية والتشريعية منفصلتين• ولكنه لا يقصد بهذا ألا يكون هنالك ملك ، فهو ، فى الواقع ، يقول ان أسهل الأمور الحصول على حكومة كاملة فى كنف الملكية • واذ كان يكتب تحت وطأة حكم الارهاب فقد كان يرتاب فى الديمقراطية ، فهو يقول انها بالضرورة استبداد ، ما دامت تقيم سلطة تنفيذية • « فالشعب كله كما يدعونه ، الذى يفرض مقاييسه ، ليس فى الواقع كل الشعب ، وانما أغلبيته فقط : ومن ثم تكون الارادة الكلية هنا متناقضة مع ذاتها ومع مبدأ الحرية » • ويكشف هذا الأسلوب عن تأثير « روسو » ، بيد أن الفكرة الهامة عن اتحاد عالمى كطريق لضمان السلام ليست مستمدة من « روسو » •

ومنذ سنة ١٩٣٣ ، جعلت هذه الرسالة ، «كانط» مكروها فى وطنه •

(ج) نظرية « كانط » فى المكان والزمان

وأهم جزء فى كتاب « نقد العقل الخالص » هو نظرية المكان والزمان • واعتزم فى هذه الفقرة أن أجرى فحصا ناقدا لهذه النظرية•

وليس من السهل أن نشرح نظرية « كانط » فى المكان والزمان شرحا واضحا • فقد سيقت فى كل من كتاب « نقد العقل الخالص » و « المقدمات » ، وكان عرضها فى الكتاب الأخير أسهل ، ولكنه لم يكن بعمق واحاطة عرضها فى الأول « النقد » • وسأحاول أولا أن أبسط

النظرية ، وأجعلها معقولة بقدر ما أستطيع ، وبعد بسطها فقط سأشرع في نقدها •

يأخذ «كانط» بأن الموضوعات المباشرة للادراك تعزى في جزء منها للأشياء الخارجية ، وفي الجزء الآخر الى جهازنا الادراكي • وقد جعلنا « لوك » على ألف بفكرة كون الكيفيات الثانوية ، الألوان ، والأصوات ، والروائح الخ • — ذاتية ، وكونها لا تنتمي للموضوع من حيث هو كذلك • و «كانط» مثل «باركلي» و «هيوم» ، وان لم يكن بنفس الطريقة ، يذهب الى أبعد من ذلك ، ويجعل الكيفيات الأولى أيضا كيفيات ذاتية • و «كانط» لا يضع موضع التساؤل أن تكون لاحساساتنا علل ، يدعوها « الأشياء بالذات » أو النومينا «noumena» فان ما يظهر لنا في الادراك ، وهو الذي يدعوه « ظاهرة » يتألف من جزئين: جزء يعزى للموضوع ، وهو ما يدعوه « الاحساس » ، وجزء يعزى الى جهازنا الذاتي وهو الذي يجعل المتعدد ينتظم في علاقات معينة • وهو يدعو هذا الجزء الأخير ، صورة الظاهرة • هذا الجزء ليس هو نفسه احساسا ، ومن ثم فهو لا يعتمد على ما تحدثه البيئة ، فهو هو دائما ، ما دمنا نحمله معنا ، وهو أولي بمعنى أنه لا يعتمد على التجربة • وتسمى الصورة الخالصة للحساسية « حدسا خالصا » (Anschauung) • هنالك صورتان من هذا القبيل، أعني المكان والزمان، احداهما للحس الخارجي ، والأخرى للحس الداخلي •

وعند «كانط» فئتان من الحجج لاثبات أن الزمان والمكان صورتان أوليتان ، احداهما ميتافيزيقية والأخرى ابستيمولوجية • والفئة الأولى من الحجج قد أخذت مباشرة من طبيعة المكان والزمان أما الفئة الأخيرة فأخذت بطريق غير مباشر من امكانية الرياضيات البحتة • والحجج عن المكان بسطت بافاضة أكبر مما بسطت به الحجج عن الزمان ، اذ قد ظن أن الزمان مماثل للمكان في الجوهر •

والحجج الخاصة بالمكان عددها أربع •

١ ــ المكان ليس تصورا تجريبيا ، وهو مجـــرد من التجربة الخارجية ، ذلك لأن المكان مفترض مقدما فى دلالة الاحساسات على شيء ما خارجى، والتجربة الخارجية ممكنة فقط من خلال مثول المكان•

٢ ــ المكان تمثل ضرورى أولى ، يشكل الأساس لجميع الادراكات الخارجية ، اذ لا يمكننا أن نتخيل أن ليس هنالك مكان ، ومع ذلك يمكننا أن نتخيل الا شيء فى المكان •

٣ ــ المكان ليس تصورا منطقيا أو عاما للعلاقات بين الأشـــياء بوجه عام ، اذ أن هنالك فقط مكان واحد ، تكون ما ندعوه « أمكنة » أجزاء له ، وليست أمثلة •

٤ ــ يعرض المكان جرما لا متناهيا معطى ، يحمل داخله كل أجزاء المكان ، وهذه العلاقة مختلفة عن علاقة تصور بأمثلته ، ومن ثم فالمكان ليس تصورا وانما هو حدس خالص Anschauung •

والحجة المتعالية المنصبة على المكان مستمدة من الهندسة •فكانط يأخذ بأن هندسة أقليدس تعرف معرفة أولية ، ومع ذلك فهى تركيبية، أى أنها ليست بمستنبطة من المنطق وحده • فالبراهين الهندسية فى اعتباره ، تعتمد على الأشكال الهندسية ، فيمكننا أن نرى ، مثلا، أنه اذا تقاطع خطان مستقيمان تقاطعا عموديا بزوايا قائمة ، فليس الا خط مستقيم واحد يسقط عموديا على نقطة تقاطعهما ويمر خلالها صانعا زوايا قائمة مع كليهما • هذه المعرفة ، فى ظن كانط ، ليست مســتمدة من التجربة • ولكن الطريقة الوحيدة التى يستطيع بها حدسى أن يتوقع ما سيوجد فى الموضوع هى ، اذا كان يشمل فقط صورة حساسيتى، أن يرد الى ذاتيتى ، كل الانطباعات الحالية • ان موضوعات الحس يلزم أن تطيع الهندسة ، لأن الهندسة تهتم بطرائقنا فى الادراك ، ومن

ثم لا يسعنا أن ندرك بطريقة أخرى • وهذا يوضح لم أن الهندسة ، مع كونها تركيبية ، فهى أولية وبرهانية •

والحجج المختصة بالزمان ، مماثلة من حيث الجوهر ، فيما عـدا أن الحساب يحل محل الهندسة وان يكن العد يستغرق زمنا •

ولنفحص الآن هذه الحجج واحدة تلو الأخرى •

فأولى الحجج الميتافيزيقية المنصبة على المكان تقول: «ليس المكان تصورا تجريبيا مستخلصا من التجارب الخارجية • ذلك لأنه لكى ترجع بعض الاحساسات الى شيء خارج عنى (أعنى ، الى شيء فى وضـع فى المكان مختلف عن الوضع الذى أجد نفسى فيه) ، وعلاوة على ذلك لكى أتمكن من ادراكها من حيث كونها خارجة عنى ، وكل منهـا جوار الآخر ، وبالتالى ليست مختلفة فقط ، ولكنها فى أماكن مختلفة ، فان تمثل المكان يلزم أن يكون هو الأساس من قبل **zum Grunde liegen** ومن ثم ، فالتجربة الخارجية ممكنة فقط من خلال تمثل المكان •

والعبارة « خارج عنى (أعنى فى مكان مختلف عن المكان الـذى أجد نفسى فيه) » عبارة صعبة • فمن حيث كونى شيئا فى ذاته ، فأنا لست فى أى مكان ،ولا شيء يكون من حيث المكان خارجا عنى ، ان بدنى فقط من حيث هو ظاهرة هو الذى يمكن أن يقصد بهذا • وعلى ذلك ان ما هو متضمن بالفعل هو ما يأتى فى الجزء الثانى من الجملة، أعنى أننى أدرك موضوعات مختلفة فى أماكن مختلفة • فالصورة التى تنشأ فى الذهن هى صورة مضيف غرفة الملابس الذى يعلق معاطف مختلفة على مشاجب مختلفة ، فيلزم أن توجد المشاجب من قبل ، بيـد أن ذاتية المضيف هى التى ترتب المعاطف •

فههنا ، كما فى جميع جوانب نظرية كانط عن ذاتية المكان والزمان ثمة صعوبة يبدو أن أحدا لم يحس بها ألبتة • ما الذى يحثنى على أن

أنظم موضوعات الادراك كما أفعل وليس بطريقة أخرى ؟ لم ، مثلا ، أرى عيون الناس أعلى أفواههم ، لا أسفلها ؟ تبعا لكانط ، توجد العيون والفم كأشياء فى ذواتها ، وتسبب ادراكاتى المنفصلة ، ولكن لا شىء فيها يطابق الترتيب المكانى الذى توجد به ادراكى • ويباين هذا النظرية الفيزيائية عن الألوان • فنحن لا نفترض أن الألوان توجد فى المادة بالمعنى الذى تكون عليه مدركاتنا بالألوان ، ولكننا نظن أن الألوان المختلفة تطابق أطوال أمواج مختلفة • ومع ذلك ، فما دامت الأمواج تتضمن المكان والزمان ، فلا يمكن أن تكون ، عند كانط ، أمواج فى علل مدركاتنا • ومن جانب آخر ، اذا كان لمكان وزمان مدركاتنا نظائر فى عالم المادة ، كما تسلم بذلك الفيزياء ، لأمكن أن تطبق الهندسة على هذه النظائر ، ولفشلت حجج «كانط» • فكانط يأخذ بأن الذهن ينظم المادة الخام للاحساس ، بيد أنه لم ير ألبتة ضرورة للقول لم ينظمها على نحو ما يفعل وليس على نحو آخر •

وهذه الصعوبة أشد أيضا فيما يختص بالزمان ، وذلك لاقتحام العلية • فأنا أدرك البرق قبل أن أدرك الرعد ، فالشىء فى ذاته أ لم يكن أسبق زمانا من ب، ما دام الزمان يوجد فقط فى علاقات المدركات فلم اذن ، ينتج الشيئان اللازمانيان أ و ب آثارا فى أزمنة مختلفة ؟ سيكون هذا بتمامه أمرا عسفيا لو كان كانط على حق ، ويلزم ألا يكون هنالك علاقة بين أ و ب مطابقة لكون المدرك الذى تسبب عن أ هو أسبق زمانا من المدرك المتسبب عن ب •

والحجة الميتافيزيقية الثانية تؤكد أن من الممكن تخيل لاشىء فى المكان ، ولكن من المستحيل تخيل لامكان • ويبدو لى أنه لايمكن تأسيس حجة جادة على ما يمكننا تخيله وما لا يمكننا أن نتخيله • ولكن ينبغى لى أن أنكر انكارا مشددا أننا نستطيع أن نتخيل مكانا بلا شىء فيه • يمكنك أن تتخيل التطلع الى السماء فى ليلة مظلمة ملبدة

بالسحب ، بيد أنك أنت نفسك حينئذ في مكان ، وأنت تتخيل السحب التي لا تستطيع أن تراها • ان مكان كانط مكان مطلق كمكان «نيوتن» وهو ليس محض نسق من العلاقات • ولكنني لا أتبين كيف يمكن تخيل مكان مطلق فارغ •

والحجة الميتافيزيقية الثالثة تقول : « المكان ليس تصورا منطقيا أو ، كما يقال ، تصورا عاما لعلاقات الأشياء بوجه عام ، ولكنه حدس خالص • ذلك لأننا يمكننا فقط أن نتخيل (sich vorstellen) ، في المحل الأول ، مكانا واحدا فريدا ، واذا كنا نتحدث عن «أمكنة» فاننا نقصد أجزاء مكان واحد ، نفس المكان الفريد • وهذه الأجزاء لا يمكن أن تسبق الكل من حيث هي أجزاؤه •• ولذن يمكن فقط الظن بأنها فيه• ان المكان واحد فريد في جوهره ، والتعـدد فيه يستـند فقط الى التحديدات » • ونخلص من هذا الى أن المكان حدس أولى •

وأســاس هذه الحجة هو انكار التعدد في المكان ذاته • وان ما ندعوه «أمكنة» ليست أمثلة لتصور عام « مكان » ، ولا أجزاء لمجموع • ولست أعرف تماما ، تبعا لكانط ، ما يكونه وضعها المنطقي، ولكنها على أية حال تالية منطقيا ، للمكان • وتغدو هـذه الحجة ، بالنسبة لأولئك الذين ينظرون الى المكان نظرة علاقة ، كما يفعل كل المحدثين بالفعل، قاصرة عن أن تبسط، ما دام لا المكان ولا «الأمكنة»، يمكن أن يكون لها دوام حقيقي •

والحجة الميتافيزيقية الرابعة ، تنصب على البرهنة على أن المكان حدس وليس تصورا ، ومقدمتها تقول : « يتخيل المكـان (أو يمثل vorgestellt) كجرم لامتناه معطى » • وهذه نظرة شخص يعيش في بلد مسطح ككونيجسبرج ، فلست أرى كيف أن ساكنا في وادي الألب يمكنه أن يتبناها • فمن الصعب أن نرى كيف أن شيئا لا متناهيا يمكن أن « يعطى » • وقد يخطر لي واضحا أن جزء المكان المعطى هو الجزء

العامر بموضوعات الادراك ، وأن لدينا فقط عن الأجزاء الأخرى شعورا بامكانية الحركة • واذا أجيزت حجة سوقية الى هذا الحد ، فان علماء الفلك المحدثين يؤكدون أن المكان ليس فى الحقيقة لامتناهيا ، بل هو يدور ويدور ، شأنه شأن سطح الكرة الأرضية •

والحجة الترانسندنتالية (أو الابستيمولوجية) ، التى بسطت أفضل بسط فى كتاب المقدمات ، أكثر تحددا من الحجج الميتافيزيقية، وهى أيضا قابلة للدحض بدرجة أشد تحددا • «الهندسة» ، كما نعلم الآن ، اسم يغطى دراستين مختلفتين • فثمة من جانب الهندسة البحت، التى تستنبط نتائجها من البديهيات ، دون أن نبحث فيما اذا كانت هذه البديهيات «صادقة» ، وهذه لا تشمل شيئا لا يأتى من المنطق ، وهى ليست « تركيبية » ، وليست فى حاجة الى الأشكال الهندسية ، كما تستخدم فى الكتب الهندسية المدرسية • ومن جانب آخر هنالك الهندسة التى هى فرع من الفيزياء ، كما تظهر ، مثلا ، فى النظرية العامة للنسبية، وهذه علم تجريبى ، حقائقه مستدل اليها من المقاييس ، ونجدها مختلفة عن حقائق أقليدس • وعلى ذلك فأحد هذين النوعين من الهندسة أولى ، ولكنه ليس تركيبيا ، بينما الآخر تركيبى ولكنه ليس أوليا • وهذا يغنينا عن الحجة الترانسندنتالية •

ولنحاول الآن أن ننظر فى الأسئلة التى أثارها «كانط» بصدد المكان ، بطريقة أعم • فاذا أخذنا بوجهة النظر المسلم بها فى الفيزياء ، وهى أن لمدركاتنا عللا خارجية هى (بمعنى ما) مادية ، لأفضى بنا ذلك الى النتيجة القائلة بأن جميع الكيفيات الحالية فى المدركات تختلف عن تلك التى فى عللها غير المدركة ، بيد أن ثمة تشابها بنائيا بين نسق المدركات ونسق عللها • فهنالك ، على سبيل المثال ، علاقة متبادلة بين الألوان (من حيث هى مدركة) وبين أطوال الموجات (كما يستخلصها علماء الفيزياء) • وبالمثل يتحتم أن تكون هناك علاقة متبادلة بين المكان

من حيث هو جزء مقوم فى المدركات ، وبين المكان من حيث هو جزء مقوم فى نسق العلل غير المدركة للمدركات • كل هذا يستند الى القاعدة « نفس العلة ، نفس المعلول »، مع عكسها ، « المعاولات المختلفة للعلل المختلفة » • وعلى ذلك ، فعندما يظهر مدرك بصرى أ على يسار مدرك بصرى ب ، فاننا نفترض أن ثمة علاقة تطابق بين علة أ وعلة ب•

ان لدينا ، من وجهة النظر هذه ، مكانين ، مكان ذاتى ومكان موضوعى ، أحدهما يعرف فى التجربة والآخر يستدل عليه فقط • ولكن ليس ثمة فارق فى هذا المجال بين المكان والوجوه الأخرى للادراك ، مثل الألوان والأصوات • فكلها متماثلة فى أشكالها الذاتية ، وكلها متماثلة فى أشكالها الموضوعية يستدل عليها بواسطة قاعدة العلية • وليس ثمة سبب أيا كان لاعتبار معرفتنا عن المكان مختلفة بأى حال، عن معرفتنا عن اللون والصوت والرائحة •

والأمر يختلف فيما يختص بالزمان ، ما دام الزمان الموضوعى يتحتم أن يكون عدلا للزمان الذاتى ، اذا أخذنا بالاعتقاد فى علل غير مدركة للمدركات • واذا لم نأخذ ، لوقعنا فى الصعوبات التى نظرنا فيها آنفا فيما يتصل بالبرق والرعد • ولنأخذ حالة مثل الحالة التالية: تسمع رجلا يتكلم وتجيبه ، وهو يسمعك • فكلامه وسماعه لاجابتك، هما معا ، بقدر ما يكون الأمر مرتبطا بك ، فى العالم غير المدرك، وفى ذلك العالم يسبق الكلام السماع• زد على ذلك ، أن كلامه يسبق سماعك له فى العالم الموضوعى للفيزياء ، وسماعك يسبق اجابتك فى العالم الذاتى للمدركات ، واجابتك تسبق سماعه فى العالم الموضوعى للفيزياء • وواضح أن العلاقة « يسبق » يتحتم أن تكون واحدة فى جميع هذه القضايا • وعلى ذلك ، فبينما ثمة معنى هام يكون فيه المكان الادراكى ذاتيا ، فليس ثمة معنى يكون فيه الزمان الادراكى ذاتية •

ان الحجج السالفة تفترض، كما يفعل كانط ، أن المدركات تتسبب

عن « آشياء فى ذاتها » ، أو ، كما يمكننا أن نقول ، عن أحداث فى عالم الفيزياء • ومع ذلك ، فهذا الافتراض ، ليس ، بأية وسيلة كانت ، ضروريا ضرورة منطقية • فلو اطرح جانبا ، لتوقفت المدركات عن أن تكون بأى معنى هام ، « ذاتية » ، ما دام ليس هنالك شيء نقابلها به •

لقد كان « الشيء فى ذاته » عنصرا مربكا فى فلسفة كانط ، تخلى عنه أخلافه المباشرون ، الذين سقطوا بالتالى فى شيء شبيه للغاية بنزعة الانطوائية • وكانت تضاربات كانط بحيث جعلت لا مفر للفلاسفة الذين تأثروا به من أن يتطوروا تطورا عاجلا أما فى الاتجاه التجريبى أو فى الاتجاه المطلق • وقد مضت الفلسفة الألمانية ، بالفعل ، فى الاتجاه الأخير ، حتى وفاة « هيجل » •

وقد تخلى «فشته» Fichte (١٧٦٢ — ١٨١٤) خلف كانط المباشر ، عن «الأشياء فى ذاتها » ومضى بالنزعة الذاتية الى الحد الذى بدت معه تكاد تنطوى على نوع من الجنون • فهو يأخذ بأن الأنا هى الحقيقة النهائية الوحيدة ، وأنها توجد قبل أن تضع ذاتها، واللا أنا التى لها حقيقة تابعة ، توجد أيضا لأن الأنا تضعها • و «فشته» ليس هاما كفيلسوف خالص ، بل من حيث هو المؤسس النظرى للقومية الألمانية، بنداءاته الى الأمة الألمانية (١٨٠٧ — ١٨٠٨) ، التى قصد بها أن توقظ الالمان لمقاومة « نابليون » بعد معركة « يينا » • وغدت الأنا من حيث هى تصور ميتافيزيقى مختلطة بالجانب التجريبى عند «فشته» • فما دامت الأنا هى الأنا الألمانية، فيترتب على ذلك أن يكون الألمان أعلى من جميع الأمم الأخرى • يقول « فشته » : « لكى تكون لك شخصية ولكى تكون ألمانيا يعنيان بلا شك شيئا واحدا » • على هذا الأساس أقام فلسفة كاملة للنزعة الديكتاتورية القومية ، كان لها نفوذ كبير فى ألمانيا •

وخلفه المباشر «شيلنج» Schelling (١٧٧٥ ــ ١٨٥٤) كان أكثر أنسا وودا ، ولكنه لم يكن أقل ذاتية • وقد كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بالرومانسيين الألمان ، ومع أنه كان مشهورا من الناحية الفلسفية على أيامه ، الا أنه غير مهم • لقد كانت فلسفة « هيجل » هي التطور الهـام بعد فلسفة « كانط » •

تيارات الفكر في القرن التاسع عشر

لقد كانت الحياة الفكرية فى القرن التاسع عشر أشد تعقيدا منها فى أى عصر سابق . أولا : كان المجال المرتبط بها أوسع بما لم يحدث من قبل ، فقد أسهمت أمريكا وروسيا باسهامات هامة ، وأصبحت أوروبا أشد وعيا من ذى قبل بالفلسفات الهندية ، قديمة وحديثة معا . ثانيا : والعلم ، الذى كان مصدرا رئيسيا لكل جديد منذ القرن السابع عشر ، حقق انتصارات جديدة ، وبخاصة فى الجيولوجيا ، والبيولوجيا ، والكيمياء العضوية . ثالثا : لقد غير انتاج الآلة البناء الاجتماعى تغييرا عميقا ، وأعطى الناس تصورا جديدا لقدراتهم من حيث علاقتهم بالبيئة المادية . رابعا : ثورة عميقة ، فلسفية وسياسية معا ، ضد الأنساق

التقليدية للفكر ، فى السياسة ، وفى الاقتصاد ، أفضت الى هجمات على كثير من المعتقدات والنظم ، التى كانت تعتبر ، حتى ذلك الحين غير ممكن الهجوم عليها • وكان لهذه الثورة صورتان مختلفتان غاية الاختلاف ، احداهما رومانسية ، والأخرى عقلانية • (أنا أستخدم هذه الكلمات بمعنى ليبرالى) • وتمضى الثورة الرومانسية من «بايرون» و «شوبنهاور» الى «موسولينى» و «هتلر»، وتبدأ الثورة العقلانية مع فلاسفة الثورة الفرنسيين ، شاقة طريقها ، بدرجة أخف، نحو الراديكاليين الفلاسفة فى انجلترا، ثم تكتسب شكلا أعمق عند «ماركس» ، وتتدفق فى روسيا السوفييتية •

والغلبة الفكرية لألمانيا عامل جديد ، يبدأ مع كانط • فان «ليبنيز» وان يكن ألمانيا ، كاد أن يكتب دائما باللاتينية أو الفرنسية ، وكان ضئيل التأثر بألمانيا فى فلسفته • وكانت المثالية الألمانية بعد «كانط» ، كما كانت الفلسفة الألمانية المتأخرة ، على عكس ذلك ، متأثرة تأثرا عميقا بالتاريخ الألمانى • وكثير مما يبدو غريبا فى التأمل الفلسفى الألمانى يعكس حالة ذهن أمة حرمت ، لأحداث تاريخية ، من مساهمتها الطبيعية فى السلطة• فألمانيا تدين بوضعها الدولى الى الامبراطورية الرومانية المقدسة ، بيد أن الامبراطور فقد تدريجيا سيطرته على مواطنيه الاسميين • وكان شارل الخامس آخر امبراطور قوى ، وكان يدين بقوته الى ممتلكاته فى أسبانيا والبلاد المنخفضة • وقد قضت حركة الاصلاح وحرب الثلاثين سنة على ما تبقى من الوحدة الألمانية ، تاركة عددا من الامارات الهزيلة التى كانت تحت رحمة فرنسا • وفى القرن الثامن عشر قاومت فرنسا بنجاح، دولة ألمانية واحدة فقط هى دولة بروسيا ، ولذلك سمى فردريك ، فردريك الأكبر • بيد أن بروسيا نفسها فشلت فى الوقوف ضد «نابليون» ، حين هزمت هزيمة ساحقة فى معركة يينا • وبعث بروسيا تحت حكم بيسمارك ، بدا كاحياء للماضى البطولى لألاريك ، وشارلمان

وباربار وسو • (شارلمان ألمانى فى نظر الألمانى ، وليس فرنسيا) • وقد أظهر « بيسمارك » حسه بالتاريخ حين قال : « لن نذهب الى كانوسا Canossa » •

ومع ذلك ، فان بروسيا ، وان كانت لها الغلبة سياسيا ، فقد كانت، ثقافيا أقل تقدما ، من معظم ألمانيا الغربية ، وهـذا يفسر لنا لم أن أعلاما ألمان عديدين ، من بينهم «جوته» ، لم يأسفوا لنجاح «نابليون» فى « يينا » • وكانت ألمانيا فى مطلع القرن التاسع عشر ، تمثل تنـوعا ثقافيا واقتصاديا فذا • وفى شرق بروسيا كان الرق ما برح باقيا ، وكانت الارستقراطية الريفية غارقة فى الجهل الريفى ، ولم يصب العمال أى حظ من مبادىء التعليم • وكانت ألمانيا الغربية ، من جانب آخر ، قد خضعت جزئيا لروما فى القديم ، ووقعت تحت النفوذ الفرنسى منـذ القرن السابع عشر ، وقد احتلتها الجيوش الفرنسية الثورية ، واكتسبت من النظم الاجتماعية ما يماثل فى ليبراليته تلك النظم القائمة فى فرنسا • وكان بعض الأمراء أذكياء ، رعاة للفنون والعلوم ، يحاكون أمـراء عصر النهضة فى بلاطهم ، وأوضح مثل كان «فايمر» ، حيث كان الدوق العظيم راعيا لـ «جوته» • وكان معظم الأمراء بالطبع ، معـارضين للوحدة الألمانية ، ما دام من الممكن أن تعصف باستقلالهم • ومن ثم كانوا ضد النزعة الوطنية ، وكذلك كان شأن الرجال الأعلام الذين كانوا يعتمدون عليهم ، فهم الذين لاح لهم « نابليون » رسول ثقـافة أعلى من ثقافة ألمانيا •

وبالتدريج ، ابان القرن التـاسع عشر ، غـدت ثقافة ألمانيا البرتستانتية ثقافة بروسية بدرجة متزايدة • وقـد كافح « فردريك الأكبر » كمفكر حر وكمعجب بالفلسفة الفرنسية ليجعل من «برلين» مركزا ثقافيا ، وكان لأكاديمية برلين رئيس دائم شخصية فرنسية فـذة هو « موبرتويس Maupertuis » ، الذى أصبح ، مع ذلك ، لسـوء الحظ ، ضحية سخرية ، ضحية سخرية «فولتير» المميتة • ولم تشمل

محاولات « فردريك » اصلاحا اقتصاديا وسياسيا ، شأنها فى ذلك شأن محاولات طغاة مستنيرين آخرين على عهده • فكل ما كان يتم فى الواقع ، كان عمل جماعة من المتملقين النفعيين من مأجورى المثقفين • وبعد موته ، كان على المرء أن يتجه من جديد الى ألمانيا الغربية ليجد معظم رجال الثقافة •

وكانت الفلسفة الألمانية أشد ارتباطا ببروسيا من الأدب الألمانى والفن الألمانى ، وكان «كانط» من مواطنى «فردريك الأكبر» ، وكان «فتشه» و «شيلنج» أستاذين فى برلين• وكان تأثر «كانط» ببروسيا تأثيرا ضئيلا ، ومن الغريب أنه لقى عنتا من الحكومة البروسية بسبب لاهوته الليبرالى • بيد أن «فشته» و «شيلنج» كليهما كانا ناطقين بلسان بروسيا، وقد فعلا الكثير لتمهيد الطريق للتوحيد الذى تم مؤخرا بين النزعة الوطنية الألمانية والاعجاب ببروسيا • وقد واصل عملهما فى هذا المجال المؤرخون الألمان الكبار وبوجه خاص «مومسن» و « ترايتشكه » Treitschke • وأخيرا استنهض « بيسمارك » همة الأمة الألمانية لتقبل الاتحاد مع بروسيا وبذلك حقق النصر لأقل العناصر انفتاحا فى الثقافة الألمانية •

وابان الفترة التى تلت موت «هيجل» بطولها ، ظلت معظم الفلسفة الأكاديمية تقليدية ، ومن ثم ، فليست ببالغة الأهمية • وكانت الفلسفة الانجليزية التجريبية غالبة حتى قرب نهاية القرن ، وفى فرنسا الى زمن أسبق نوعا ، ثم بالتدريج غزا كانط و « هيجل » جامعات فرنسا وانجلترا بقدر ما كان المحاضرون المتخصصون فيها يهتمون بهما • ومع ذلك فقد كان الجمهور المثقف بوجه عام ضئيل التأثر بهذه الحركة ، التى كان لها أنصار قليلون بين رجال العلم • والكتاب الذين واصلوا العرف الأكاديمى ــ منهم جون ستيوارت مل فى الجانب التجريبى ، ولوتز ، وستيجوارت ، وبرادلى ، وبوزانكت فى جانب المثالية الألمانية

ـ لم يكن أحد منهم في مكان الصدارة بين الفلاسفة أعني أنهم لم يكونوا أندادا للرجال الذين تبنوا ، على الجملة ، مذاهبهم • وكثيرا ما كانت الفلسفة الأكاديمية قبل ذلك بعيدة عن أقوى فكر في العصر ، ولنضرب على ذلك مثلا في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، حين كانت مدرسية بصفة رئيسية • وحيثما حدث هـــذا ، فان مؤرخ الفلسفة أقل اهتماما بالأساتذة منه بالهرطقيين غير المهنيين •

ومعظم فلاسفة الثورة الفرنسية ضموا العلم الى المعتقدات المرتبطة «بروسو» • ويمكن أن نعتبر « هلفشيوس » و « كندورسيه » نمطا للجمع بين النزعة العقلية ونزعة الحمـــاس •

لقد كان لهلفشيوس Helvétius (١٧١٥ ــ ١٧٧١) شرف ادانة السربون كتابه «عن الفكر» De L'Esprit (١٧٥٨) وأن يحرقه الجلاد• وقد قرأه «بنتام» في سنة ١٧٦٩، وقرر على الفور أن يهب حياته لمبادئ التشريع قائلا : « ان ما كانه «بيكون» للعالم المادي ، كانه «هلفشيوس» للعالم الأخلاقي • فالعالم الأخلاقي كان له من قبل « بيكونه » ، ولكن بقي أن يأتي نيوتنه» • وقد اتخذ «جيمس مل» من «هلفشيوس» مرشدا له في تربية ابنه «جون ستيوارت» •

واذ اتبع نظرية «لوك» في أن الذهن صفحة بيضاء tabula raza ، ارتآى «هلفشيوس» أن الفوارق بين الأفراد تعزى كلية للفوارق في التربية : ففي كل فرد تكون مواهبه وفضائله ناجمة عن تعليمه • ويؤكد أن العبقرية تعزى في معظم الأحيان الى الحظ : فلو لم يقبض على «شيكسبير» وهو يعتدي على أرض آخرين ، لظل تاجرا للصوف • ويأتي اهتمامه بالتشريع من النظرية القائلة بأن معلمي المراهقة الرئيسيين هم أشكال الحكومة وما يترتب عليها من سلوك وعادات • فالناس يولدون جهالا ، وليسوا أغبياء ، والتربية هي التي تجعلهم أغبياء •

وفي الأخلاق كان « هلفشيوس » من أصحاب المنفعة العامة ، وقد

اعتبر اللذة هى الخير • وفى الدين كان ربوبيا ، شديد العداء للكنيسة• وفى نظرية المعرفة آثر صورة مبسطة من لوك : « فنحن وقد استنرنا بلوك نعلم أننا ندين بأفكارنا وبالتالى بذهننا لأعضاء الحس » • ويقول ان الحساسية المادية هى العلة الوحيدة لأفعالنا وخواطرنا ، وانفعالاتنا، ونزعتنا الاجتماعية • وهو يختلف بشدة مع « روسو » بصدد قيمة المعرفة التى يقدرها تقديرا عاليا للغاية •

ونظريته متفائلة ما دام لا يحتاج الا لتربية كاملة لجعل الناس كاملين • وثمة ايحاء بأنه قد يسهل ايجاد تربية كاملة اذا نحى القس عن الطريق •

ولكوندرسيه Condorcet (١٧٣٤ — ١٧٩٤) آراء مماثلة لآراء «هافشيوس» ولكنه أكثر تأثرا بروسو • فهو يقول ان حقوق الانسان، تستنبط كلها من هذه الحقيقة الواحدة ، وهو أنه كائن حساس ، قادر على اقامة الاستدلالات واكتساب الأفكار الأقلاقية التى ينجم عنها أنه لم يعد ممكنا أن ينقسم الناس الى حكام ومحكومين ، الى كذابين ومخدوعين • «هذه المبادىء التى وهب لها «سيدنى» الشهم حياته، والتى ربط بها «لوك» مكانة اسمه ، نماها «روسو» فيما بعد ، على نحو أدق » • وهو يقول ، ان «لوك» أول من بين حدود المعرفة الانسانية • « فلم يلبث منهجه أن غدا منهج جميع الفلاسفة ، وبتطبيقه على الأخلاق ، والسياسة ، والاقتصاد ، نجحوا فى أن يتبعوا فى هذه العلوم طريقا راسخا رسوخ طريق العلوم الطبيعية » •

ويعجب « كوندرسيه » اعجابا شديدا بالثورة الأمريكية • «فالادراك السليم البسيط علم سكان المستعمرات البريطانية أن الانجليز المولودين على الجانب الآخر للمحيط الأطلسى لهم على الدقة عين الحقوق التى لأولئك المولودين على خط طول جرينتش » • ويقول ان دستور الولايات المتحدة مؤسس على الحقوق الطبيعية ، وجعلت الثورة

الأمريكية حقوق الانسان معروفة لأوروبا بأسرها من «نيفا» Neva الى « جواد الكويفر Guadalquivir » • ومع ذلك ، فمبادىء الثـورة الفرنسية «أنقى ، وأدق ، وأعمق من تلك المبادىء التى أرشـدت الأمريكان » • هذه الكلمات كتبت بينما كان مختفيا من « روبسبير » وقد قبض عليه ، بعد ذلك بقليل ، وزج به فى السجن • وقد مات فى السجن ، ولكن طريقة موته غير مستوثق منها •

وكان مؤمنا بمساواة النساء • كما كان كذلك مبتكرا لنظرية « مالتس » فى السكان ، التى لم يكن لها عنده مع ذلك النتـائج الكئيبة التى كانت لها عند «مالتس» ، لأنه قرنها بضرورة ضبط النسل وكان والد «مالتس» تاميذا لكوندرسيه ، وعن هذا الطريق توصـل «مالتس» لمعرفة النظرية •

بل لقد كان «كوندرسيه» أشد حماسا وتفاؤلا من «هلفشيوس» • فهو يعتقد أن جميع العلل الاجتماعية الرئيسية لا تلبث أن تختفى من خلال انتشار مبادىء الثورة الفرنسية • وربما كان سعيد الحظ أنه لم يعش بعـد سنة ١٧٤٩ •

وقـد نقـل الفلاسـفة الراديكاليـون وأبرزهم وعلى رأسهم « بنتـام » ، أقول نقـلوا الى انجلترا نظريات الفلاسـفة الفرنسيين الثـوريين ، بعد أن جعلـوها أقل حماسا وأكثـر دقة • وكـان « بنتام » فى بداية الأمر يكاد ينحصر اهتمامه فى القانون وحـده ، وبالتدريج ، ومع تقـدم العمـر به ، اتسعت اهتمـاماته وغـدت آراؤه أكثر هدما • فبعد سنة ١٨٠٨ ، كان جمهوريا مؤمنا بمسـاواة النساء ، وعـدوا للامبريالية ، وديمقـراطيا متصـلبا • وهـو يدين بهذه الآراء لجيمس مل • فكلاهمـا كان يعتقد فى القـدرة الكليـة للتربية • ويعزى تبنى « بنتام » لمبدأ « أعظم سعادة لأكبر عدد » ، بدون شك ، الى احساسه الديمقراطى ، ولكنه يتضمن المعارضة لنظرية

حقوق الانسان التى يصنها وصفا فظا بأنها « لغو » •

وكان الراديكاليون الفلاسفة يختلفون عن رجال مثل «هلفثيوس» و « كوندرسيه » فى طرائق عديدة • فمن الناحية المزاجية كانوا صبورين وولعين بأن يشيدوا نظرياتهم على أساس التفاصيل العملية • وقد اختصوا الاقتصادية بأهمية كبرى، وكانوا يعتقدون أنهم هم أنفسهم قد نموه كعلم • والميول الى النزعة الحماسية التى كانت موجودة عند «بنتام» و «جون ستيوارت مل» وغير موجودة عند «مالتس» أو « جيمس مل » قد راجعها مراجعة صارمة هذا « العلم » وبخاصة الصورة الكئيبة لنظرية «مالتس» فى السكان التى بمقتضاها يتحتم على معظم الأجراء دائما أن يكسبوا أضأل مبلغ يحفظهم وأسرهم أحياء ، وذلك باستثناء الفترة التى تعقب وباء الطاعون• وثمة اختلاف كبير آخر بين البنتاميين وأسلافهم من الفرنسيين ، ذلك أنه فى انجلترا الصناعية كان هناك صراع عنيف بين أصحاب الأعمال والأجراء ، نشأت عنه نزعة اتحاد التجارة ، والنزعة الاشتراكية • وفى هذا الصراع ، وقف البنتاميون جهارا نهارا الى جانب أصحاب الأعمال ضد الطبقة العاملة • ومع ذلك فان آخر ممثل لهم « جون ستيوارت مل » كف تدريجيا عن مشايعة معتقدات أبيه الصارمة وأصبح كلما امتد به العمر أقل عداء للاشتراكية ، وأقل اقتناعا بالحقيقة السرمدية للاقتصاد الكلاسيكى • وطبقا لما جاء فى سيرته الذاتية ، بدأ هذا اللين فى موقفه ، عند قراءته الشعراء الرومانسيين •

ورغم أن البنتاميين كانوا فى البداية ثوريين بطريقة أقرب الى الرقة فقد كفوا تدريجيا عن أن يكونوا كذلك ، لنجاحهم من ناحية فى تحويل الحكومة الانجليزية الى بعض وجهات نظرهم ، ومن ناحية أخرى لمعارضتهم للقوة المتزايدة للاشتراكية ، ولنزعة الاتحادات التجارية • لقد كان الرجال الثائرون على العرف من نوعين ، كما نوهنا بذلك من قبل، عقلانيين ورومانسيين ، وان يكن العنصران معا قد اجتمعا فى رجال من

قبيل « كوندرسيه » • وقد كاد البنتاميون أن يكونوا عقلانيين تماما ، وكذلك كان الاشتراكيون الذين ثاروا عليهم ثورتهم على النظام الاقتصادى القائم • ولم تكتسب هذه الحركة فلسفة كاملة ، حتى نصل الى «ماركس» ، الذى سننظر فيه فى فصل تال •

والشكل الرومانسى للثورة مختلف للغاية عن الشكل العقلانى، وان كان الشكلان معا مستمدين من الثورة الفرنسية والفلاسفة الذين سبقوها مباشرة • والشكل الرومانسى نراه عند «بايرون» فى رداء غير فلسفى ولكن عند شوبنهاور ونيتشه تعلم لغة الفلسفة • وهو يميل الى تأكيد الارادة على حساب العقل، ويضيق ذرعا بسلاسل العقل، ويمجد العنف من بعض الأنواع • وهذا الشكل الرومانسى مهم فى السياسة العملية كحليف للنزعة القومية • وهو من حيث الميل ، ان لم يكن فى الواقع دائما ، عدو على التحديد لما يطلق عليه عامة ، العقل ، وهو يميل الى أن يكون ضد ما هو علمى • وبعض أشد أشكاله تطرفا نجدها بين الأباطرة الروس ، ولكن فى روسيا كان الشكل العقلانى للثورة هو الذى انعقدت له الغلبة فى النهاية • لقد كانت ألمانيا دائما أكثر قابلية للنزعة الرومانسية من أى قطر آخر ، وهى التى زودتنا بمتنفس حكومى لفلسفة الارادة العارية ، اللاعقلانية •

لقد كان للفلسفات التى نظرنا فيها الهام تقليدى ، أدبى ، سياسى نوعا ما • ولكن كان هنالك مصدران آخران للرأى الفلسفى ، أعنى العلم وانتاج الآلة • والمصدر الثانى من هذين بدأ نفوذه النظرى مع «ماركس» ، وزادت بالتدريج أهميته منذ ذلك الحين • والمصدر الأول كان هاما منذ القرن السابع عشر ، بيد أنه اتخذ أشكالا جديدة ابان القرن التاسع عشر •

وما كانه «جاليليو » و «نيوتن» بالنسبة للقرن السابع عشر ، كانه « داروين » بالنسبة للقرن التاسع عشر • ولنظرية «داروين» جزءان •

فمن جانب كانت هنالك نظرية التطور ، التى أكدت أن أشكال الحياة المختلفة قد نمت تدريجيا من أصل واحد • هذه النظرية المتقبلة الآن بوجه عام ، لم تكن نظرية جديدة • فقد أخذ بها «لامارك» وجد داروين» وهو «ارازموس» ، هذا اذا تغاضينا عن ذكر «أناكسيمندر» • وقد زودنا «داروين» بقدر ضخم من الشواهد على النظرية ، وفى الجزء الثانى من النظرية اعتقد أنه اكتشف علة التطور • وبذلك أعطى النظرية شعبية وقوة علمية لم تحظ بهما من قبل ، ولكنه لم يكن بأى حال مؤسسها •

والجزء الثانى من نظرية « داروين » هو الصراع على الوجود وبقاء الأصلح • فجميع الحيوانات والنباتات تتكاثر بدرجة أسرع مما يمكن للطبيعة أن توفره لها ، ومن ثم ففى كل جيل يهلك الكثير قبل السن التى تستطيع فيها أن تتوالد • فما الذى يحدد ما يبقى؟ ليس هنالك شك فى أن الحظ المحض يحدد ذلك ، بيد أن ثمة سببا آخر له أهمية أكبر • فالحيوانات والنباتات ليست ، كقاعدة ، مماثلة لآبائها مماثلة دقيقة، وانما تختلف اختلافا طفيفا بالزيادة أو النقص فى كل خاصية مميزة قابلة للقياس • ففى بيئة ما ، يتنافس أعضاء النوع الواحد على البقاء ، وما يكون أفضلها تكيفا مع البيئة يكون له الحظ الأوفى • وعلى ذلك فبين تنوعات الصدفة، تلك التى تكون ملائمة تسود بين الراشدين فى كل جيل • ومن ثم فمن عصر الى عصر يجرى الغزال أسرع ، ويطارد القط ضحيته بصمت أكبر، وتغدو رقبة الزراف أطول• وهذا الميكانيزم يمكن مع الوقت الكافى ، كما اقتنع بذلك «داروين»، أن يفسر التطور الطويل الكامل من البروتوزوا الى النوع البشرى homo sapiens •

وهذا الجزء من نظرية «داروين » كان موضع خلاف كبير ، ويعتبره معظم علماء الحياة ذا كفاءات هامة • ومع ذلك ، فليس هذا هو ما يعنى بالدرجة الأكبر مؤرخ أفكار القرن التاسع عشر • فما هو شائق

من وجهة النظر التاريخية هو امتداد « داروين » الى كل حياة علم الاقتصاد الذى يميز الراديكاليين الفلاسفة . فان القوة الدافعة الى التطور ، هى فى نظره ، نوع من علم الاقتصاد البيولوجى فى عالم من التنافس الحر . لقد كانت نظرية «مالتس» فى السكان ممتدة الى عالم الحيوانات والنباتات ، هى التى أوحت الى «داروين» بالصراع من أجل الوجود ، والبقاء للأصلح كمصدر للتطور .

وكان « داروين » نفسه ليبراليا ، بيد أن نظرياته ، كان لها نتائج معادية بدرجة ما لليبرالية التقليدية . فالنظرية القائلة بأن جميع الناس يولدون متساوين ، وأن الفروق بين الراشدين تعزى كلية الى التربية كانت متنافرة مع تأكيده على الفروق الخلقية بين أعضاء النوع نفسه. فلو كانت الخصائص المميزة المكتسبة ، موروثة ، كما ذهب الى ذلك «لامارك» ، وكما كان «داروين» نفسه مستعدا للتسليم به الى حد ما، فان هذا التعارض مع وجهات نظر من قبيل تلك التى قال بها «هلفثيوس» قد خفت حدته نوعا ما ، ولكن بدا أن الخصائص المميزة الخلقية هى وحدها الوراثية ، بغض النظر عن بعض استثناءات غير ذات أهمية بالغة . وعلى ذلك فالفروق الخلقية بين الناس تكتسب اهمية أساسية .

وثمة نتيجة أبعد لنظرية التطور ، وهى مستقلة عن الميكانيزم الخاص الذى أوحى به « داروين » . اذا كان للناس وللحيوانات أصل واحد مشترك ، واذا كان الناس تطوروا على مراحل كانت من البطء بحيث انه كانت هنالك مخلوقات لم نكن لنعرف كيف نصنفها ككائنات بشرية أو غير بشرية ، فان السؤال يثور : عند أى مرحلة من مراحل التطور بدأ الناس، أو أسلافهم من أشباه البشر يتساوون جميعا؟ هل كان فى وسع انسان جاوه ، Pithecanthropus erectus لو تعلم تعلما صحيحا ، أن ينهض بالعمل الذى نهض به «نيوتن» وبنفس الاتقان؟

هل كان فى وسع انسا بلتـــداون Piltdown Man (١) أن يكتب شعر شكسبير ، لو كان ثمة شخص يدينه بجـرم التعدى على أرض الآخرين ؟ ان القائل بالمساواة بين البشر المصمم على موقفه والـذى يجيب بالايجاب على هذه الأسئلة سيجد نفسه مجبرا أن يعتبر القرود مساوية للكائنات البشرية • ولم يقف عند القرود ؟ فلست أرى كيف يتأتى له أن يقاوم حجة فى صف الأصوات للمحارات • ان مناصر التطور قد يؤكد أن نظرية المساواة بين جميع الناس ، بل وأيضا نظرية حقـوق الانسان ، يلزم أن يدينهما من حيث هما غير بيولوجيتين ، ما دامت تجعل بين البشر والحيوانات الأخرى تمييزا قويا للغاية •

وثمة ، مع ذلك ، جانب آخر للنزعة الليبرالية قوته تقوية عظيمـة نظرية التطور ، أعنى به الاعتقاد فى التقدم • فبقدر ما تتيح حـالة العالم نزعة التفاؤل ، فقد احتفى الليبراليون بالتطور ، على هـــذا الأساس ، ولأنه يقدم حججا جديدة ضد اللاهوت الأرثوذكسى • ورام « ماركس » نفسه ، رغم أن نظرياته هى فى بعض جوانبها سابقة على الداروينية ، أن يهدى كتابه لداروين •

وقد حدت مكانة علم الحياة بالرجال الذين كان تفكيرهم متأثرا بالعلم أن يطبقوا على العالم مقولات بيولوجية لا مقولات آلية • فقد افترض أن كل شىء فى تطور ، وكان من السهل تخيل هدف جوهرى• فبالرغم من «داروين» فان كثيرا من الناس ارتأوا أن التطور يبرره الاعتقاد فى غرض كونى • وجاء الى الظن أن تصور الكائن العضوى هو المفتاح للتفسيرات العلمية والفلسفية معا للقوانين الطبيعية ، وأصبح التفكير الذرى للقرن الثامن عشر معتبرا تفكيرا باليا • وقد أثرت هذه الوجهة من النظر فى نهاية المطاف حتى فى الفيزياء النظرية • وفى السياسة أفضت الى التأكيد على الجماعة فى مواجهة الفرد • وكـان

---

(١) انســان قبتاريخى اكتشـفت بقاياه المستحجرة فى بلتداون بانجلترا عام ١٩١٢ •
« المترجم »

هذا في تناغم مع السلطة النامية للدولة ، وكذلك مع النزعة القومية التي كان في وسعها أن تلوذ بالنظرية الداروينية في البقاء للأصلح، مطبقة لا على الأفراد بل على الأمم • ولكننا هنا نمضي الى مجال آراء تتخطى دائرة العلم أوحت بها لجمهور واسع نظريات علمية مفهومة فهما ناقصا •

وبينما كان لعلم الحياة تأثير مضاد للنظرة الآلية في العالم ، كان للتقنية الاقتصادية الحديثة تأثير مضاد لتأثير علم الحياة • والى حوالى نهاية القرن الثامن عشر ، لم يكن للتقنية العلمية ، من حيث هي مقابل للنظريات العلمية تأثير عام على الرأى • فالتقنية بدأت فقط مع نشأة النزعة الصناعية في التأثير على فكر الناس • وحتى الى ذلك الحين ، والى فترة طويلة كان التأثير غير مباشر بدرجات متفاوتة • فالناس الذين ينتجون نظريات فلسفية ، احتكوا ، كقاعدة احتكاكا ضئيلا بالآلة • ولاحظ الرومانسيون وكرهوا القبح الذى كانت تولده النزعة الصناعية في الأماكن التي كانت حتى ذلك الحين جميلة ، وسوقية (كما اعتبروها) أولئك الذين كونوا الثروة من التجارة • وقد قادهم هذا الى معارضة الطبقة الوسطى التي كانت تمضي بهم الى شيء أشبه بحلف مع أبطال البروليتاريا • وقد أثنى « انجلز » على « كارليل » دون أن يدرك أن ما رغب فيه « كارليل » لم يكن تحرر الأجراء ، بل اخضاعهم الى نوع من السادة كانوا لهم في العصور الوسطى • وقد احتفى الاشتراكيون بالنزعة الصناعية ، بيد أنهم تاقوا الى تحرير العمال الصناعيين من الخضوع لسلطة أصحاب الأعمال • وكانوا متأثرين بالنزعة الصناعية في المشكلات التي نظروا فيها ، ولكنهم لم يكونوا متأثرين بها كثيرا في الأفكار التي استخدموها في حل مشكلاتهم •

وأهم أثر لانتاج الآلة على الصورة المتخيلة للعالم هو تزايد ضخم في الاحساس بقوة الانسان • وهذا فقط تعجيل بعملية بدأت قبل

فجر التاريخ ، حين خفف الناس من خوفهم من الحيوانات المفترسة باختراع الأسلحة ، ومن خوفهم من الجـوع باختراع الزراعة • بيد أن هذا التعجيل كان من الضخامة بحيث ولد نظـــرة جديدة من أساسها عند أولئك الذين يسيطرون على القـوى التى أبدعتها التقنية الحديثة • ففى الأيام الخوالى كانت الجبال ومنحدرات المياه ظواهر طبيعية • والآن يمكن محو جبل غير مناسب وابداع منحدر مياه مناسب • وفى الأيام الخوالى كانت هنالك صحارى وأقاليم خصبة ، والآن يمكن للناس اذا ارتأوا أن ذلك يستحق الجهد ، أن يجعلوا الصحراء تتفتح كالزهرة ، بينما تستحيل الأقاليم الخصبة صحارى • وفى الأيام الخوالى كان الفلاحون يعيشون مثلما عاش آباؤهم وأجدادهم ، وكانوا يعتقدون مثلما اعتقد آباؤهم وأجدادهم ، وليست قوة الكنيسة بأسرها بمستطيعة أن تمحو الطقوس الوثنية ، التى اكتست برداء مسيحى عند ارتباطها بالقديسين المحليين • والآن تستطيع السلطات أن تقضى بما يتعلمه أبناء الفلاحين فى المدرسة ، ويمكنها أن تحول عقلية المزارعين فى جيل ، ونحن نعلم أن هذا قد أنجز فى روسيا •

ومن ثم نشأ بين أولئك الذين يديرون الأمور أو يحتكون بمن يديرونها ، اعتقاد جديد فى القوة : أولا قوة الانسان فى صراعاته مع الطبيعة ، ثم قوة الحكام ضد الكائنات البشرية التى يسعون الى التحكم فى معتقداتها ومطامحها بالدعاية العلمية وبخاصة التربية • والنتيجة نقص فى الاستقرار ، فلا يبدو أن ثمة تغيرا بمستحيل • فالطبيعة مادة خام ، وكذلك ذلك الجزء من السلالة البشرية الذى لا يسهم بفعالية فى الحكومة • فثمة تصورات قديمة معينة تمثل اعتقاد الناس فى حدود القوة البشرية ، من هذه التصورات الله والحقيقة • (ولست أقصد أن هذين التصورين مرتبطان ارتباطا منطقيا) • مثل هذه التصورات تنحو نحو التبدد ، حتى ولو لم تنكر صراحة ، تفقد أهميتها ، ويحتفظ بها فقط احتفاظا سطحيا • هذه النظرة بأسرها نظرة جديدة ، ويستحيل

القول كيف أن الجنس البشرى سيكيف ذاته بها • فقد أنتجت من قبل تغيرات عنيفة ، وليس من شك فى أنها ستنتج فى المستقبل تغيرات عنيفة أخرى • ان صياغة فلسفة قادرة على أن تتغلب على أناس قد تسمموا بمشهد قوة يكاد ألا يكون لها حد ، وكذلك بلامبالاة العاجزين ، لهو أشد المهام الحاحا فى زماننا •

ومع أن كثيرين ما فتئوا يعتقدون فى المساواة الانسانية وفى الديمقراطية النظرية ، فان خيال الشعوب الحديثة متأثر تأثرا عميقا بنمط التنظيم الاجتماعى الذى يوحى به تنظيم الصناعة فى القرن التاسع عشر ، الذى هو فى جوهره غير ديمقراطى • فمن جانب هنالك أقطاب الصناعة ، ومن جانب آخر هناك جماهير العمال • هذا التمزق للديمقراطية من داخلها لم يقر به بعد المواطنون العاديون فى البلدان الديمقراطية ، ولكنه كان يشغل معظم الفلاسفة ابتداء من « هيجل » ومن بعده ، والمواجهة الحادة التى اكتشفوها بين مصالح الكثرة ومصالح القلة وجدت التعبير العملى فى الفاشية • ومن الفلاسفة ، كان « نيتشه » بدون خجل فى صف القلة ، وكان «ماركس » بكل قلبه فى جانب الكثرة • وربما كان «بنتام» هو الوحيد من الذين لهم أهمية ، الذى حاول أن يوفق بين المصالح المتصارعة ، ومن ثم جلب على نفسه عداء الجانبين •

ولكى نصوغ أى أخلاق حديثة مقنعة للعلاقات الانسانية من الجوهرى أن نقر بالحدود الضرورية لسلطة الناس على البيئة غير البشرية ، والحدود المرغوبة لسلطتهم بعضهم على البعض الآخر •

هيجل

كان «هيجل Hegel (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) ذروة الحركة التى بدأت بكانط فى الفلسفة الألمانية ، وبالرغم من أنه كثيرا ما ينتقد « كانط » فان مذهبه لم يكن من الممكن أن تقوم له قائمة لو لم يوجد «كانط» . ولقد كان نفوذه ، وان يكن الآن فى تناقص ، نفوذا عظيما للغـاية، ليس فقط أو بصفة رئيسية فى ألمانيا وحدها . فبنهاية القرن التاسع عشر ، كان قادة الفلاسفة الأكاديميين فى أمريكا وفى بريطانيا العظمى معا ، هيجليين على نطاق واسع . وخارج الفلسفة الخالصة كان عـدد كبير من رجال الدين البروتستانت يعتنقون نظرياته ، وأثرت فلسفته فى التاريخ تأثيرا عميقا فى النظرية السياسية . وكان «ماركس»، كما

بعلم كل انسان ، تلميذا لهيجل فى شبابه ، واحتفظ مذهبه المكتمل ببعض القسمات الهيجلية الهامة • وحتى لو كانت جميع النظريات الهيجلية (كما أعتقد أنا نفسى) باطلة ، فما برح هيجل يحتفظ بأهمية، ليست قاصرة على أن تكون تاريخية فقط ، ألا وهى أنه ممثل نوع معين من الفلسفة ، هو عند غيره أقل اتساقا وأقل شمولا •

وتشمل حياته قلة من الأحداث ذات الأهمية • ففى شبابه انجذب بدرجة كبيرة الى النزعة الصوفية ، ويمكن اعتبار آرائه المتأخرة ، الى حد ما ، تعقيلا لما بدا له أول الأمر بصيرة صوفية • وقد علم الفلسفة أولا كمعلم خاص Privatdozent فى « يينا » ــ وقد ذكر أنه أتم كتابه « ظاهريات الفكر » هناك فى اليوم السابق على معركة «يينا» ــ ثم فى « نورمبرج » ، وكأستاذ فى « هايدلبرج » (١٨١٦ ــ ١٨١٨)، وأخيرا فى « برلين » من سنة ١٨١٨ حتى مماته • وكان فى أخريات حياته بروسيا وطنيا ، وخادما مخلصا للدولة ، ينعم فى راحة بما أثر له من مكانة بارزة فى المضمار الفلسفى ، ولكنه فى شبابه كان يزدرى بروسيا ويعجب « بنابليون » الى حد الابتهاج بالنصر الفرنسى فى « يينـا » •

وفلسفة «هيجل» بالغة الصعوبة ــ فهو ، كما يمكننى أن أقول ، أشد جميع الفلاسفة الكبار عسرا على الفهم • وقبل أن نطرق أيـة تفصيلية ، فان وصفا عاما لخصائص فلسفته قد يكون مفيدا •

فمنذ اهتمامه الباكر بالنزعة الصوفية احتفظ باعتقاد فى عـــدم واقعية الانفصال ، فالعالم ، فى نظره ، ليس مجموعة من الوحدات الصلبة ، سواء أكانت ذرات أم نفوسا ، كل منها يستمر فى الوجود مستقلا تماما بذاته • فالاستمرار الذاتى الظاهرى للأشياء المتناهية يبدو له خداعا ، فليس ثمة شىء ، كما يرى ، حقيقيا تماما وبصفة نهـائية اللهم الا الكل • ولكنه يختلف عن «بارمنيدس» و « سبينوزا» فى

تصور الكل ، لا كجوهر بسيط بل كنسق مركب من النمط الذى يمكننا أن ندعوه كائنا عضويا • والأشياء المنفصلة فى الظاهر التى يبدو العالم مؤلفا منها ليست محض خداع ، فكل منها له درجة أكبر أو أصغر من الواقعية ، وحقيقته تتألف من جانب من جوانب الكل الذى يكون ما نراه عليه حين ننظر اليه نظرة سليمة • ومع هذه النظرة يمضى بالطبع عدم اعتقاد فى واقعية الزمان والمكان من حيث هما كذلك ، اذ أن هذين اذا أخذا على أنهما حقيقيان تماما ينطويان على الانفصال والتعدد • كل هذا لا بد أن يكون قد آتاه أولا «كبصيرة» صوفية ، وأما سبكه سبكا فكريا ، فلابد أنه جاء متأخرا •

ويؤكد « هيجل » أن الواقعى عقلى ، والعقلى واقعى • ولكنه عندما يقول هذا فانه لا يقصد « بالواقعى » ما يقصده به التجريبى • وهو يسلم ، بل ويلح ، على أن ما يبدو للتجريبى وقائع ، هو لا عقلى ويجب أن يكون كذلك• وهذه الوقائع تروى كوقائع عقلية فقط ، عندما يتحول طابعها الظاهر بالنظر اليها على أنها وجوه للكل • ورغم ذلك ، فان توحيد الواقعى والعقلى يفضى لا محالة الى الرضى الذاتى غير المنفك عن الاعتقاد بأنه « أيا كا ما هو موجود ، فهو حق » •

والكل فى كل تعقيده ، يدعوه « هيجل » « المطلق » • والمطلق روحى ، وهو بذلك ينبذ رأى « سبينوزا » القائل بأن له صفة الامتداد مثلما له صفة الفكر •

وثمة أمران يميزان « هيجل » من مفكرين آخرين كانت لهم نظرة ميتافيزيقية مشابهة بدرجات متفاوتة • أحد هذين الأمرين التأكيد على المنطق ، فقد ظن « هيجل » أن طبيعة الواقع يمكن أن تستنبط من الاعتبار الوحيد القائل بأنه يجب ألا يتناقض مع ذاته • والسمة الأخرى المميزة (والتى ترتبط ارتباطا وثيقا بالأولى) هى الحركة الثلاثية المسماة « الجدل » • فأهم كتبه كتاباه فى المنطق،

ولا بد أن يفهم هذان ، لو شـئنا أن نحيط بمســوغات آرائه فى الموضوعات الأخرى احاطة صحيحة •

فالمنطق ، كما يفهم «هيجل» الكلمة ، يستوى ، كما أعلن ذلك، مع الميتافيزيقا، فهو شيء مختلف اختلافا تاما عما يسمى عامة بالمنطق• ورأيه أن أى محمول عادى ، اذا أخذ على أنه يصف كل الحقيقة ، يتحول الى محمول متناقض فى ذاته • وفى وسع المرء أن يأخذ كمثل بسيط نظرية «بارمنيدس»• أن الواحد، وهو وحده الحقيقى، كروى• ولا شيء يمكن أن يكون كرويا الا اذا كانت له حدود ، ولا يمكن أن تكون له حدود الا اذا كان شيئا ما (مكان خاو على الأقل) خارجه • ومن ثم فافتراض العالم ككل كرويا هو افتراض متناقض فى ذاته • (ويمكن الاعتراض على هذه الحجة بالهندسة الأقليدية ، بيـد أنهـا تعيننا كمثل) • أو فلنأخذ مثلا آخر ، أشد بساطة — بل أبسط من أن يستخدمه « هيجل » ، فيمكنه القول ، دون تناقض ظاهر ، أن السيد « أ » عم ، ولكن اذا كان عليك القول بأن العالم عم لزججت بنفسك فى المصاعب • فالعم هو الرجل الذى لديه ابن أخ ، وابن الأخ شخص منفصل عن العم ، ومن ثم فالعم لا يمكن أن يكون كل الحقيقة •

هذا المثل يمكن أيضا أن يستخدم للدلالة على الجدل ، الذى يتألف من قضية ونقيضها والمركب منهما • فنحن نقول أولا «الحقيقة هى عم » هذه هى القضية ، بيد أن وجود عم ينطوى على وجود ابن أخ • وما دام لا شيء يوجد فى الحقيقة اللهم الا المطلق ، وما دام علينا الآن أن نسلم بوجود ابن أخ ، فيلزم أن نستنتج : « المطلق هو ابن الأخ » ، هذه هى نقيض القضية • بيد أن هناك اعتراضا على هذا مماثل للاعتراض على الرأى القائل بأن المطلق هو الكل المؤلف من العم وابن الأخ • هذا هو المركب من القضيتين • الا أن هذا المركب ما برح غير مقنع ، حيث يمكن للرجل أن يكون عما فقط اذا كان له أخ أو أخت

أنجب أو أنجبت ولدا • ومن هنا نساق الى توسيع عالمنا ليشمل الأخ أو الأخت ومعه زوجه ومعها زوجها • بهذه الطريقة ، وان تكن موضع جدال ، يمكن أن نمضي بقوة المنطق البحت ، من أى محمول مفترض للمطلق ، الى النتيجة النهائية للجدل ، التى تدعى «الفكرة المطلقة » • وعبر العملية كلها ثمة افتراض كامن مفاده أن لا شيء يمكن أن يكون حقيقيا بالفعل ما لم يكن عن الحقيقة ككل •

لهذا الافتراض الكامن ثمة أساس فى المنطق التقليدى يفترض أن لكل قضية موضوعا ومحمولا • وتبعا لهذه النظرة ، فكل واقعة تتألف من شيء له صفة ما • ويترتب على هذا أن العلاقات لا يمكن أن تكون حقيقية ، ما دامت تنطوى على شيئين لا على شيء واحد • « فعم » علاقة ، وقد يصبح رجل عما دون أن يعلم ذلك ، فليست لديه كيفية لم تكن له من قبل ، اذا كنا « بالكيفية » نفهم شيئا ضروريا لوصفه كما هو فى ذاته ، بصرف النظر عن علاقاته بالأناس الآخرين والأشياء الأخرى • والطريقة الوحيدة التى يمكن لمنطق الموضوع ــ المحمول أن يتفادى بها هذه الصعوبة هى القول بأن الحقيقة ليست صفة للعم وحده ، أو لابن الأخ وحده ، وانما هى صفة للكل المؤلف من العم وابن الأخ • ولما كان لكل شيء ، باستثناء الكل ، علاقات بالأشياء الخارجية ، فيترتب على ذلك أن لا شيء حقيقى تماما يمكن أن يقال عن الأشياء المنفصلة وأن الكل فقط هو الحقيقى بالفعل • وينجم هذا بطريقة مباشرة بدرجة أكبر من الحقيقة القائلة بأن « أ و ب هما اثنان » ليست قضية موضوع ومحمول ، ومن ثم ، وعلى أساس المنطق التقليدى ، لا يمكن أن تكون هنالك قضية من هذا القبيل • وعلى ذلك فليس هناك شيئان فى العالم ، ومن ثم فالكل معتبر كوحدة ، هو وحده الحقيقى •

والحجة آنفة الذكر ليست صريحة عند هيجل ، بل هى مضمرة

فى مذهبه ، كما فى مذاهب الكثيرين من الميتافيزيقيين الآخرين .

وأمثلة قليلة من منهج « هيجل » الجدلى قد تعين على أن تجعله أكثر معقولية . فهو يبدأ حجة منطقه بافتراض أن المطلق هو «موجود خالص» ، ونحن نفترض أنه كذلك على ما هو عليه ، دون أن نحدد أية كيفيات له . بيد أن الوجود الخالص دون كيفيات هو لاشىء ، ومن ثم نساق الى نقيض القضية : « المطلق لا شىء » . ومن هذه القضية ونقيض القضية نمضى قدما الى القضية المركبة : والاتحاد بين الوجود واللاوجود هو الصيرورة ، بناء على ذلك نقول : « المطلق هـو الصيرورة » . وهذا أيضا ، لا يصلح بالطبع ، اذ لابد أن يكون ثمة شىء يصير . وبهذه الطريقة فان آراءنا عن الحقيقة تنمو بالتصحيح المستمر للأخطاء السابقة ، وكلها نشأت من تجريد غير سليم ، بأخذ شىء متناه أو محدود على أنه يمكن أن يكون الكل . « ان تحديدات المتناهى لا تأتى من خارجه فقط ، فان طبيعته هى علة الغائه ، وبفعله الخاص يمضى الى عكسه » .

والعملية ، تبعا لهيجل ، جوهرية لفهم النتيجة . فكل مرحلة تالية فى الجدل تحوى كل جميع المراحل السابقة ، كما لو كانت فى محلول ، لا أحد منها مستبعد تماما ، وانما يعطى مكانه الخاص به كلحظة فى الكل . فمن المستحيل ثمتئذ الوصول الى الحقيقة اللهم الا بالمضى عبر خطوات الجـدل .

وللمعرفة ككل حركتها الثلاثية . فهى تبدأ بالادراك الحسى ، حيث لا يكون فيه الا الوعى بالموضوع . ثم من خلال نقد شـكى للحواس تغدو ذاتية خالصة . وأخيرا تصل الى مرحلة المعرفة بالذات ، وعندها تكف الذات والموضوع عن أن يتميز أحدهما من الآخر . ومن ثم فالوعى بالذات هو أعلى صورة من صور المعرفة . هذا ، بالطبع ، ما لابد أن يكون عليه الأمر فى مذهب « هيجل » ، ذلكم لأن أعلى

نوع للمعرفة يلزم أن يكون هو ذلك النوع الذى يسلكه المطلق ، ولما كان المطلق هو الكل ، فليس ثمة ما هو خارجه ليعرفه •

وعند « هيجل » أن الخواطر تغدو فى أفضل تفكير ، متدفقة ، وملتحمة• فالحق والباطل لايعرفان تعريفا قاطعا كمتقابلين، كما يفترض عادة ، فليس ثمة من شىء باطل على اطلاقه ، وليس ثمة شىء يمكننا أن نعرفه حقا على اطلاقه • « ويمكننا أن نعرف بطريقة ما باطلة » ، ويحدث هذا حين ننسب الحقيقة المطلقة الى قطعة منفصلة من المعرفة • فلسؤال من قبيل « أين ولد قيصر ؟ » اجابة مباشرة ، هى صواب بمعنى ، ولكن عند الفلسفة الحقيقية هى الكل ، وليس ثمة شىء جزئى حقيقيا تماما •

يقول « هيجل » : « ان العقل هو اليقين الواعى بكونه الحقيقة كلها » • وليس يعنى هذا أن شخصا منفصلا هو الحقيقة كلها ، فهو فى انفصاله ليس حقيقيا تماما ، وانما ما هو حقيقى فيه هو اسهامه فى الحقيقة ككل • وبقدر ما نغدو أكثر عقلانية ، يزداد هذا الاسهام •

والفكرة المطلقة ، التى ينتهى بها المنطق ، هى شىء شبيه باله أرسطو • وقد ظن أنه يفكر فى ذاته • وواضح أن المطلق لا يسعه أن يفكر فى شىء الا ذاته ، ما دام ليس ثمة شىء آخر اللهم الا لطرائقنا الجزئية والخاطئة فى الاحاطة بالحقيقة • قيل لنا ان الروح هى الحقيقة الوحيدة ، وأن فكرها منعكس على ذاتها بالوعى بالذات والكلمات الواقعية التى تعرف بها الفكرة المطلقة غامضة للغاية • ويترجمها «والاس» كما يلى :

« الفكرة المطلقة • الفكرة كتوحيد للفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية ،هى تصور الفكرة ، ــ وهو تصور موضوعه الفكرة من حيث هى كذلك ، ومن أجله يكون الموضوعى هو الفكرة ــ موضوع يشمل كل الخصائص المميزة فى وحدته » •

والأصل الألمانى أصعب من ذلك أيضا (١) • ومع ذلك فان ماهية الأمر ، أقل الى حد ما تعقيدا مما يجعله « هيجل » باديا • فالفكرة المطلقة هى فكر بحت يفكر فى فكر بحت • هذا هو كل ما يفعله الله عبر كل العصور — فهو بحق اله أستاذ • ويستطرد « هيجل » ليقول : « هذه الوحدة هى بالتالى المطلق والحقيقة كلها ، هى الفكرة التى تفكر ذاتها » •

وآتى الآن الى قسمة فريدة فى فلسفة « هيجل » ، وهى تميزها من فلسفة أفلاطون أو أفلوطين أو سبينوزا • فبالرغم من أن الحقيقة النهائية هى حقيقة لازمانية ، وبالرغم من أن الزمان لا يعدو أن يكون وهما ينجم عن قصورنا عن رؤية الكل ، فان لعملية الزمان علاقة وثيقة بعملية الجدل المنطقية الخالصة • فالتاريخ الانسانى فى الواقع قد تقدم خلال مقولات ، من الوجود الخالص فى الصين (الذى لم يعلم عنه « هيجل » شيئا اللهم الا أنه كان) الى الفكرة المطلقة التى يلوح أنها أوشكت أن تتحقق ، ان لم تكن تحققت تماما فى الدولة البروسية • ولا يسعنى أن أجد أى تبرير على أساس ميتافيزيقاه الخاصة ، للرأى القائل بأن تاريخ العالم يكرر انتقالات الجدل ، ومع ذلك فهذه هى القضية التى ينميها فى كتابه « فلسفة التاريخ » • لقد كانت قضية مثيرة للشغف ، ألا وهى اعطاء الوحدة والمعنى لدورات الشئون الانسانية • وشأنها شأن النظريات التاريخية الأخرى ، اقتضت ، لكى تغدو مقبولة، بعض تشويه للوقائع ، وقدرا ملحوظا من الجهل • و « هيجل » شأن « ماركس » و « اشبنجلر » بعده ، كان يملك هاتين الصفتين معا • فمن الغريب أن عملية عرضت علينا كعملية كونية ، كان ينبغى أن تحدث فى كوكبنا ، ومعظمها بالقرب من منطقة البحر المتوسط • كما أنه ليس

(١) التعريف بالألمانية هو :
« Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand dem das Objekt sie ist ». يستثنى من ذلك أن الموضوع Gegenstand والموضوعى Objekt مترادفان

ثمة سبب ، اذا كانت الحقيقة لازمانية ، لكون الأجزاء الأخيرة من العملية تحتوى على مقولات أعلى من الأجزاء الأولى ـــ الا اذا كان على المرء أن يختار الافتراض المجدف القائل بأن العالم كان يتعلم بالتدريج فلسفة « هيجل » .

وعند « هيجل » أن عملية الزمان عملية كاملة فى المستوى الأدنى وفى المستوى الأعلى ، بالمعنى الأخلاقى وبالمعنى المنطقى معا . وهذان المعنيان ليسا بالفعل عنده متميزين على الحقيقة ، ذلك لأن الكمال المنطقى يشتمل على كل متماسك تماسكا وثيقا ، دون حواف مبعثرة ودون أجزاء مستقلة ، ولكنها متحدة ، مثل الجسم البشرى أو بالأحرى مثل الذهن العاقل ، فى كائن عضوى أجزاؤه يعتمد بعضها على البعض الآخر وتعمل كلها نحو غاية واحدة ، وهذه أيضا تشكل كمالا أخلاقيا . وان بعض الشواهد لتوضح نظرية « هيجل » :

« ان الفكرة هى فى الحقيقة مثلها مثل الروح المرشد لعطارد ، قائدة الشعوب والعالم . والروح، وهو الارادة العاقلة والضرورية لذلك المرشد ، كان ولا يزال قائدا لأحداث تاريخ العالم . ولكى نكون على معرفة بالروح فى هذا، فان دوره فى الارشاد هو موضوع مشروعنا» .

« ان الاهتمام الوحيد الذى تأتى به الفلسفة معها فى تأمل التاريخ، هو التصور البسيط للعقل ، ان العقل هو حاكم العالم ، وبالتالى ، فتاريخ العالم يقدم لنا عملية عقلية . هذا الاقتناع والحدس هو فرض فى مجال التاريخ من حيث هو كذلك . أما فى مجال الفلسفة فهو ليس بفرض . فهنالك يثبت بالمعرفة التأملية أن العقل ـــ وهذه الكلمة يمكن هنا أن تكفينا دون البحث فى علاقته بالموجـود الالهى التى يساندها العالم ـــ جوهر ، كما هو كذلك قوة لامتناهية ، والمادة اللامتناهية الخاصة به كامنة ضمنا فى كل الحياة الطبيعية والروحية التى

ينشئها . كما أن الصورة اللامتناهية ، هى التى تحرك المادة . ان العقل هو جوهر العالم » .

« وأن تكون هذه « الفكرة » أو « العقل » هى الماهية الحقيقية السرمدية ، وذات القوة المطلقة ، وأن تكشف عن نفسها فى العالم ، وأن لا شىء فى هذا العالم ينكشف ما عداها وما عدا فخرها ومجدها — تلكم هى القضية التى ثبتت ، كما ذكرنا فى الفلسفة وتعتبر هنا مبرهنا عليها » .

« ان عالم الذكاء والارادة الواعية لا يطرح للصدفة ، وانما يجب أن يظهر ذاته فى ضوء الفكرة العالمة بذاتها » .

« هذه نتيجة اتفق لى أن أعرفها ، لأننى اجتزت المجال كله » .

كل هذه الشواهد من مقدمة « فلسفة التاريخ » .

فالروح ومجرى تطوره ، هو الموضوع الجوهرى فى فلسفة التاريخ . ويمكن فهم طبيعة الروح بمواجهته بنقيضه وهو المادة . فماهية المادة الجاذبية ، وماهية الروح الحرية . والمادة خارج ذاتها ، بينما مركز الروح فى ذاته . « الروح وجود محتو على ذاته » . فاذا لم يكن هذا واضحا ، فقد نجد التعريف التالى أشد وضوحا :

« ولكن ما هو الروح ؟ انه اللامتناهى الواحد المتجانس تجانسا ثابتا — هوية خالصة — الذى يفصل فى مرحلته الثانية ذاته عن ذاته ، ويجعل هذا الجانب الثانى هو قطبه المقابل ، أعنى وجودا للذات وفى الذات مباينا لوجود العالم » .

وفى التطور التاريخى للروح كان ثمة ثلاثة أطوار : الشرقيون ، واليونان والرومان ، والألمان . « وتاريخ العالم هو تنظيم الارادة الطبيعية غير المنضبطة ، بربطها بطاعة مبدأ كلى ، وبمنحها حرية ذاتية . فقد عرف الشرق ، وما برح يعرف الى يومنا هذا أن واحدا فقط هو

الحر ، وعرف عالم اليونان والرومان أن البعض أحرار ، ويعرف عالم الألمان أن الكل أحرار » • وربما ظن البعض أن الديمقراطية قد تكون الصورة الملائمة لحكومة يكون الكل فيها أحرارا ، وليس الأمر كذلك• فالديمقراطية والأرستقراطية كلتاهما تنتميان الى المرحلة التى يكون فيها البعض أحرارا ، والاستبداد للمرحلة التى يكون فيها واحد حرا ، والملكية للمرحلة التى يكون فيها الكل أحرارا • ويتصل هذا بالمعنى الشاذ الذى يستخدم فيه « هيجل » كلمة « حرية » • فعنده (وقد نتفق معه فى هذا على نحو ما) أن لا حرية بدون قانون ، ولكنه يميل الى أن يعكس هذا، وليدلل على أنه حيثما كان القانون كانت الحرية• ومن ثم فالحرية عنده تعنى ما يزيد قليلا على حق طاعة القانون •

وكما ينبغى أن نتوقع نراه ينسب أعلى دور الى الألمان فى التطور الأرضى للروح • « فالروح الألمانى هو روح العالم الجديد • هدفه هو تحقق الحقيقة المطلقة من حيث كونها حرية الارادة اللامحدودة للحرية ـــ تلك الحرية التى لها مطلقها الخاص بها من ذاتها كفحوى » •

هذه سمة رائعة للغاية للحرية • وهى لا تعنى أنه سيكون فى وسعك أن تفلت من معسكر اعتقال • وهى لا تنطوى على ديمقراطية ، أو على حرية الصحافة (١) ، وأى شعار من الشعارات الليبرالية المألوفة التى ينحيها «هيجل» بازدراء • فالروح حين يمنح ذاته القوانين يفعل ذلك بغاية الحرية • وفى رؤيتنا الأرضية قد يبدو أن الروح الذى يمنح القوانين يتجسد فى الملك ، والروح الذى تمنح له القوانين متجسد فى الرعية • ولكن من وجهة نظر المطلق ، التمييز بين الملك والرعية، شأنه شأن جميع التمييزات الأخرى ، تمييز وهمى ، فعندما يسجن الملك أحد أفراد الرعية متحرر الذهن ، فما برح الروح يحدد ذاته بحرية • ويمتدح

---

(١) يقول هيجل ، ان حرية **الصحافة** لاتتألف فى السماح لكل أن يكتب ما يعن له ، فهذه النظرة فجة وسطحية • فمثلا لا ينبغى أن يباح للصحافة أن تضع الحكومة أو الشرطة موضع الازدراء •

« هيجل » « روسو » لتمييزه الارادة العامة عن ارادة الكل • فالملك يجسد الارادة العامة ، بينما أغلبية برلمانية وحدها تجسد ارادة الكل • هذه نظرية مناسبة للغاية •

ويقسم « هيجل » التاريخ الألمانى الى ثلاث حقب • الحقبة الأولى حتى « شارلمان » ، والثانية من « شارلمان » الى الاصلاح ، والثالثة من الاصلاح الى ما بعده • وتتميز هذه الحقب بأن واحدة منها مملكة الأب والثانية مملكة الابن ، والثالثة الروح المقدس ، على التوالى• ويبدو غريبا ، شيئا ما ، أن تبدأ حقبة الروح المقدس بالشناعات الدموية البغيضة التى ارتكبت فى قمع حرب الفلاحين ، بيد أن « هيجل » لا يشير بالطبع الى مثل هذه الحادثة التافهة • وعوضا عن ذلك يمضى ، كما هو متوقع ، فى اطراءاته على « ماكيافللى » •

وتفسير « هيجل » للتاريخ منذ سقوط الامبراطورية الرومانية ، هو من جانب نتيجة تعليم تاريخ العالم فى المدارس الألمانية ، ومن جانب آخر سبب لهذا التعليم• وبينما كان فى ايطاليا وفرنسا اعجاب رومانسى بالألمان من جانب عدد عليل من الرجال أمثال «تاسيتوس» Tacitus و «ماكيافللى»، فقد اعتبروا، بوجه عام، دعاة الغزو «البربرى» ، وأعداء الكنيسة ، فى ظل الأباطرة العظام أولا ، وفيما بعد كقادة للاصلاح• وحتى القرن التاسع عشر كانت الأمم اللاتينية تنظر الى الألمان كشعب أحط منها فى الحضارة• واتخذ البروتستانت فى ألمانيا، بالطبع، وجهة نظر مختلفة، فقد نظروا الى الرومان المتأخرين نظرتهم الى العجزة ، واعتبروا الغزو الألمانى للامبراطورية الغربية خطوة جوهرية نحو الاحياء• وبالنسبة للصراع بين الامبراطورية والبابوية فى العصور الوسطى ، يتخذون وجهة نظر جيبلينية : فحتى ذلك اليوم كان التلاميذ الألمان يلقنون اعجابا لا حد له بشارلمان وبارباروسا • وفى العصور التى تلت الاصلاح ، كان الضعف السياسى لألمانيا وتفككها موضع أسى ، وكان ثمة ترحيب بالنهضة التدريجية لبروسيا من حيث انهـا تجعل ألمانيا

قوية تحت الزعامة البروتستانتية ، لا تحت زعامة النمسا الكاثوليكية الضعيفة شيئا ما • ان « هيجل » وهو يتفلسف حول التاريخ ، كان فى ذهنه رجال أمثال تيودور وشارلمان وباربار وسا ، ولوثر ، وفردريك الأكبر • وينبغى تفسيره فى ضوء مفاخرهم ، وفى ضوء مذلة ألمانيا فى أعقاب ذلك أمام « نابليون » •

لقد بلغ تمجيد ألمانيا حدا يجعلنا نتوقع أن نجدها التجسيد النهائى للفكرة المطلقة ، التى لا يمكن بعدها أن يحدث تطور أبعد • ولكن ليست هذه نظرة « هيجل » • على العكس ، نراه يقول ان أمريكا هى أرض المستقبل ، « حيث ، فى العصور القادمة ، قد يكشف عبء تاريخ العالم عن ذاته فى النزاع بين شمال أمريكا وجنوبها » • ويبدو أنه يظن أن كل شىء هام يتخذ شكل الحرب • فلو أوحى اليه بأن اسهام أمريكا فى تاريخ العالم قد يكون فى تطور مجتمع خال من الفقر المدقع، لما أعار ذلك اهتماما • على العكس من ذلك نراه يقول ، حتى ذلك الحين ، أن ليس ثمة دولة فعليـــــة فى أمريكا ، لأن الدولة الحقيقية تستلزم تقسيم الطبقات الى غنية وفقيرة •

والأمم ، عند « هيجل » تلعب الدور الذى تلعبه الطبقات عنـــد «ماركس»، وهو يقول ان مبدأ التطور الاجتماعى هو العبقرية القومية• ففى كل عصر ثمة أمة واحدة تأخذ على عاتقها مهمة المضى بالعالم عبر مرحلة الجدل التى يبلغها • وهذه الأمة هى بالطبع فى عصرنا، الأمة الألمانية• ولكن بالاضافة الى الأمم، ينبغى أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار الأفراد التاريخيين فى العالم، هؤلاء هم الرجال الذين تتجسد فى أهدافهم الانتقالات الجدلية القمينة أن تأخذ مكانها فى زمانهم • هؤلاء الرجال أبطال ويمكن أن يبرر لهم خرق القواعد الأخلاقية المألوفة • ومن أمثلة هؤلاء الاسكندر وقيصر ، ونابليون • وأشك فيما اذا كان من الممكن لانسان ، فى رأى « هيجل » أن يكون «بطلا» دون أن يكون فاتحا عسكريا •

ان تأكيد « هيجل » على الأمم ، جنبا الى جنب مع تصـــوره الغريب « للحرية » ، يفسر تمجيده للدولة ــ وهو جانب هام للغــاية من جوانب فلسفته السياسية ، ينبغي أن ندير اليه الآن انتباهنا • لقد نمت فلسفته عن الدولة في فلسفته عن التاريخ وفي فلسفته عن القانون • وهي في لبها متسقة مع ميتافيزيقاه العامة ، ولكنها ليست لازمة عنها • ففي بعض النقط ــ مثل تلك الخاصة بالعلاقات بين الدول ــ يبلغ اعجابه بالدولة القومية حدا يغدو معه غير متسق مع ايثاره للكليات عــلى الجــزئيات •

ويبدأ تمجيد الدولة ، بقدر ما يتصل ذلك بالأزمنة الحديثة ، مع الاصلاح • ففي الامبراطورية الرومانية ، كان الامبراطور مؤلها ، ومن ثم اكتسبت الدولة طابعا مقدسا ، بيد أن فلاسفة العصور الوسطى ، باستثناءات قليلة ، كانوا كنسيين ؛ ومن ثم وضعوا الكنيســة فوق الدولة • وقد بدأ «لوثر» ، وقد وجد السند في الأمراء البروتستانت ، الممارسة المقابلة ، وكانت الكنيسة اللوثرية ، على الجملة ، أرسطوسية • وقد نمى «هوبز» الذي كان بروتستانتيا من الناحية السياسية ، نظرية أولوية الدولة ، واتفق معه ، على الجملة ، « سبينوزا » • وقد ظن « روسو » ، كما رأينا ، أن الدولة ينبغي ألا تحتمل منظمات سياسية أخرى • ولقد كان «هيجل » بروتستانتيا عنيفا ، من الفريق اللوثري ، وكانت الدولة البروسية ملكية مطلقة أرسطوسية • وهذه الأسباب قد تجعل المرء يتوقع أن يجد الدولة مرتفعة القيمة عند « هيجل » ، ولكنه حتى مع ذلك ، يمضي الى أبعاد محيرة •

لقد قيل لنا في فلسفة التاريخ ان « الدولة حياة أخلاقية محققة موجودة بالفعل» ، وأن الحقيقة الروحية التي يملكها الكائن البشري انما يملكها فقط من خلال الدولة • «ذلكم لأن حقيقته الروحية تتألف من كون ماهيته ــ العقل ــ تتمثل له تمثلا موضوعيا ، وتملك وجودا

مباشرا موضوعيا بالنسبة له .. ذلك لأن الحقيقة هى وحدة الارادة الكلية والارادة الذاتية ، فالارادة الكلية نجـــدها فى الدولة ، فى قوانينها ، فى تنظيماتها الكلية والعقلية . ان الدولة هى الفكرة الالهية كما توجد على الأرض » . ومرة أخـرى : « الدولة هى تجســد الحرية العقلية ، محققة لذاتها ومقررة بذاتها فى صورة موضوعية .. ان الدولة هى فكرة الروح فى الافصاح الخارجى للارادة الانسانية والحرية الانســانية » .

وكتاب فلسفة القانون ، فى الباب الخاص بالدولة ينمى النظرية نفسها بدرجة أكمل على نحو ما : « الدولة هى واقع الفكرة الأخلاقية ــ هى الروح الأخلاقى ، من حيث هو الارادة الجوهرية المرئية ، الواضحة لذاتها ، التى تفكر وتعرف ذاتها ، وتحقق ما تعرفه بقدر ما تعرفه » . ان الدولة هى العقلى فى ذاتها ولذاتها . فاذا وجدت الدولة فقط لمصالح الأفراد (كما يؤكد الليبراليون) ، فللفرد أن يكون وألا يكون عضوا فى الدولة . ولها مع ذلك ، علاقة مختلفة تماما بالفرد : فما دامت هى روحا موضوعيا ، فللفرد فقط موضـــوعية ، وحقيقة ، وأخلاقية ، ما دام عضوا فى الدولة التى مقنعها الحقيقى وهدفها الاتحاد من حيث هو كذلك . ومن المسلم به أنه قد تكون هنالك دول سيئة ، بيد أن هذه توجد فقط ، وليس لها واقع حقيقى ، بينما الدولة العاقلة دولة لامتناهية فى ذاتها .

وسنرى أن « هيجل » يطالب للدولة بنفس المكانة التى يطالب بها القديس أوغسطين وخلفاؤه الكاثوليكيون للكنيســة . ومع ذلك فهنالك جانبان ، يكون فيهمــا المطلب الكاثوليكى أشــد تعقــلا من مطلب « هيجل » . فأولا الكنيسة ليست فرصة ارتباط جغرافى ، انما هى مجموعة اتحدت بعقيدة مشتركة ، يؤمن أعضاؤها أن لهــا الأهمية العليا ، فهى من ثم فى صميم ماهيتها تجسد لما يدعوه «هيجل» الفكرة . وثانيا، ثمة كنيسة كاثوليكية واحدة ، بينما هنالك دول كثيرة،

فاذا جعلت كل دولة بالنسبة الى مواطنيها ، مطلقة على نحو ما يجعلها « هيجل » ، فثمة صعوبة فى أن نجد أى مبدأ فلسفى تنظم به العلاقات بين الدول المختلفة . والواقع ، أن « هيجل » عند هذه النقطة يتخلى عن حديثه الفلسفى ، ويعود القهقرى الى حالة الطبيعة والى حرب الكل ضد الكل عند « هوبز » .

وعادة الحديث عن «الدولة»، كما لوكان هنالك دولة واحدة فقط هى عادة مضللة ما دام ليس هنالك دولة عالمية. فالواجب عند «هيجل»، من حيث هو مجرد علاقة بين الفرد والدولة لا يجعل ثمة مبدأ لصبغ العلاقات بين الدول بالصبغة الأخلاقية . هذا ما يقرر به هيجل » ، ويقول ان الدولة فى العلاقات الخارجية فرد ، وكل دولة مستقلة بالنسبة للدول الأخرى . « وما دام وجود الروح لذاته مرهون بهذا الاستقلال ، فهو الحرية الأولى والشرف الأعلى للشعب » . ويستطرد «هيجل» ليضع الحجة ضد أى نوع من أنواع عصبة الأمم قد يقيد به استقلال الدولة المنفصلة . وواجب المواطن يقتصر تماما (بقدر ما يتصل الأمر بالعلاقات الخارجية بين الدول) على تدعيم الفردية الجوهرية والاستقلال والسيادة لدولته . ويترتب على هذا أن الحرب ليست شرا كاملا ، أو شيئا نسعى للقضاء عليه . وليس هدف الدولة قاصرا على تدعيم حياة المواطنين وملكيتهم ، وهذه الحقيقة تزودنا بالتبرير الأخلاقى للحرب ، التى لا ينبغى اعتبارها شرا مطلقا أو أمرا عارضا ، أو أن سببها كامن فى شىء لا ينبغى أن يكون .

ولا يقصد « هيجل » فقط أنه ، فى بعض المواقف ، لا يمكن لأمة أن تكون على صواب فى تجنبها الذهاب الى الحرب. فهو يقصد مايفوق هذا بكثير . وهو يعارض خلق مؤسسات — من قبيل حكومة للعالم — تمنع مثل هذه المواقف من النشوء ، لأنه يظن أن من الخير أن تكون

هنالك حروب من وقت لآخر • فالحرب ، كما يقول ، هي الشرط الذي نأخذ في كنفه في جد التفاخر بالخيرات الزمانية • (هذا الرأي يباين النظرية المقابلة ، وهي أن لجميع الحروب أسبابا اقتصادية) • وللحرب قيمة أخلاقية ايجابية : « للحرب مغزى أعلى ، ففي خــلالها تحتفظ الشعوب بصحتها الأخلاقية في لامبالاة تجاه تثبيت القرارات المتناهية» • والسلام تحجر ، فالحلف المقدس ، وحلف كانط للسلام، مخطئان ، لأن أسرة من الدول تحتاج الى عدو • والصراعات بين الدول يمكن أن تحسم بالحرب فقط ، فالدول تجاه بعضها البعض في حالة الطبيعة ، وعلاقاتها ليست علاقات مشروعة وليست أخلاقية • وواقع حقوقها في ارادتها الخاصة ومصلحة كل دولة هي قانونها الأعلى• وليس ثمة تباير بين الأخلاق والسياسة ، لأن الدول لا تخضع للقوانين الأخلاقية المألوفة•

تلكم هي نظرية « هيجل » عن الدولة ــ نظرية لو تقبلناها ، لبررت كل استبداد داخلي ، وكل اعتداء خارجي يمكن تخيله • وقوة انحيازه تظهر في كون هذه النظرية متنافرة على نطـــاق واسع مع ميتافيزيقاه ، تنافرا على نحو يميل به الى تبرير الوحشية واللصوصية الدولية• ويمكن أن يعذر الانسان اذا اضطره المنطق ، مع الأسف، الى أن يصل الى نتائج يأسى لها لا حين ينبو عن المنطق لكي يكون حــرا في الدفاع عن الجرائم • ان منطق «هيجل » قاده الى الاعتقاد بأن ثمة حقيقة واقعية أو امتيازا (واللفظان عنده مترادفان) أعظم في الكل منه في أجزائه ، وأن الكل ينمي الحقيقة الواقعية والامتياز عنــدما يكون منظما بدرجة أكبر • وقد سوغ له هذا أن يؤثر دولة على مجموعة فوضوية من الأفراد ، ولكن كان ينبغي بالمثل أن يقوده هذا الى ايثار دولة للعالم على مجموعة فوضوية من الدول • كما كان ينبغي لفلسفته العامة أن تقوده داخل الدولة الى أن يشعر باحترام للفرد بقدر أكبــر مما شعر ، اذ أن الكليات التي يتنــاولها منطقه ليست مثــل واحد « بارمنيدس » أو حتى مثل اله « سبينوزا » : انها كلات لا يختفي

فيها الفرد ، ولكنه يكتسب قدرا أكبر من الحقيقة الواقعية من خلال علاقته المتناغمة مع كائن عضوى أكبر • فالدولة التى يغفل فيها الفرد ليست نموذجا مصغرا للمطلق الهيجلى •

وليس ثمة سبب مقنع فى ميتافيزيقا «هيجل» ، لتأكيده الوحيد على الدولة ، كمقابلة للمنظمات الاجتماعية الأخرى • فأنا لا أرى فى ايثاره للدولة على الكنيسة الا انحيازا بروتستانتيا فقط • زد على ذلك أنه اذا كان من الخير للمجتمع أن يكون عضويا قدر المستطاع ، كما يعتقد «هيجل» ، لكانت منظمات اجتماعية كثيرة ضرورية، بالاضافة الى الدولة والكنيسة • ويترتب على مبادىء « هيجل » أن كل مصلحة ليست ضارة بالجماعة ، ويمكن تعزيزها بالتعاون ، سيكون لها منظمتها الملائمة ، وأن كل منظمة من هذا القبيل ينبغى أن يكون لها نصيبها من الاستقلال المحدود • وقد يعترض على هذا بأن السلطة النهائية يجب أن تقيم فى مكان ما ، ولا يمكن أن تقيم فى مكان آخر سوى فى الدولة • ولكن حتى اذا كان الأمر كذلك ، فقد يكون من المرغوب فيه أن السلطة النهائية ينبغى ألا تكون بحيث لا تقاوم اذا حاولت أن تجور متجاوزة الحد •

ويمضى بنا هذا الى مسألة أساسية فى الحكم على فلسفة «هيجل» بأسرها • أهنالك حقيقة أكثر ، وقيمة أكبر فى الكل منها فى الأجزاء؟ يجيب « هيجل » على السؤالين بالايجاب • وسؤال الحقيقة ميتافيزيقى؛ وسؤال القيمة أخلاقى • وهما يعالجان عامة كما لو كان يندر التمييز بينهما ، ولكن ، فى رأيى ، من المهم أن نجعل كلا منهما مستقلا عن الآخر • فلنبدأ بالسؤال الميتافيزيقى •

فرأى « هيجل » ، ورأى كثيرين غيره من الفلاسفة ، هو أن طابع أى جزء من أجزاء العالم يتأثر تأثيرا عميقا للغاية بعلاقاته بالأجزاء الأخرى وبالكل ، بحيث انه ليس ثمة حكم يمكن أن يجرى على أى

جزء اللهم الا ليدل على مكانه في الكل. ومادام مكانه في الكل مرهونا بجميع الأجزاء الأخرى ، فان حكما صادقا عن مكانه فى الكل يدل فى عين الوقت على مكان كل جزء آخر فى الكل . وعلى ذلك فيمكن أن يكون هنالك فقط حكم واحد صادق : ليس هنالك حقيقة اللهم الا الحقيقة الكلية . وبالمثل ليس ثمة شيء حقيقى بالفعل اللهم الا الكل حيث ان أى جزء حين يعزل يتغير في طابعه من حيث كونه معزولا، ومن ثم لم يعد يظهر بالفعل مايكونه على الحقيقة. ومن جانب آخر ، حين ينظر الى جزء من حيث علاقته بالكل ، كما ينبغى أن يكون الأمر، يعتبر غير مكتف بذاته ، وغير قادر على الوجود اللهم الا كجزء من كل هو وحده الحقيقى بالفعل . هذه هى النظرية الميتافيزيقية .

والنظرية الأخلاقية التى تأخذ بأن القيمة تقيم فى الكل أكثر مما تقيم فى الأجزاء ، يجب أن تصح اذا صحت النظرية الميتافيزيقية ، ولكنها لا تبطل اذا بطلت النظرية الميتافيزيقية . زد على ذلك ، أنها قد تصح بالنسبة لبعض الكليات ولا تصح بالنسبة للبعض الآخر . ومن الجلى أنها تصح ، بمعنى ما ، بالنسبة للجسم الحى . فالعين لا قيمة لها اذا انفصلت عن الجسم ، فان مجموعة من الأعضـــاء المبتـــورة disjecta membra ، حتى ولو كانت كاملة ، ليست لها القيمـــة التى كانت تنتمى للجسم الذى أخذت منه . ويتصور « هيجل » العلاقة الأخلاقية بين المواطنين والدولة مماثلة لتلك العلاقة بين العين والجسم: فالمواطن فى مكانه جزء من كل له قيمته . ولكنه اذا انعزل كان معدوم الفائدة انعدام فائدة العـين المنعـزلة . والتمثيل ، مع ذلك ، موضع تساؤل ، فالأهمية الأخلاقية لبعض الكليـــات ، لا يتبعها الأهمية الأخلاقية لكل الكليـــات .

والحكم آنف الذكر الخص بالمشكلة الأخلاقية حكم ناقص فى جانب هام. أعنى أنه لايدخل فى الاعتبار التمييز بين الغايات والوسائل.

فالعين فى جسم حى مفيدة ، أعنى أن لها قيمة كوسيلة ، ولكنها ليست لها قيمة باطنية ملازمة عندما تفصل عن الجسم . فللشىء قيمة باطنية ملازمة عندما يقدر لذاته ، لا كوسيلة لشىء آخر . فنحن نقدر العين كوسيلة للنظر . والنظر قد يكون وسيلة أو غاية ، فهو وسيلة حين يبين لنا الطعام أو الأعداء ، وهو غاية حينما يبين لنا شيئا نجده جميلا . ومن الجلى أن الدولة ذات قيمة كوسيلة : فهى تحمينا ضد اللصوص والقتلة ، وهى تزودنا بالطرق والمدارس وهكذا . وقد تكون ، بالطبع، أيضا ، سيئة كوسيلة ، بشنها حربا غير عادلة . والسؤال الحقيقى الذى علينا أن نسأله مرتبط بهيجل ، ليس هو هذا السؤال ، ولكن ما اذا كانت الدولة جيدة من حيث هى كذلك ، كغاية : هل يوجد المواطنون من أجل الدولة ، أو الدولة من أجل المواطنين ؟ يأخذ « هيجل » بالرأى الأول ، والفلسفة الليبرالية المنحدرة من « لوك » تأخذ بالرأى الأخير . فمن الواضح أننا ننسب القيمة الباطنية الملازمة للدولة فقط ، اذا ارتأينا فيها أنها لها حياتها الخاصة بها ، وأنها بمعنى ما شخص . عند هذه النقطة تغدو ميتافيزيقا « هيجل » متسقة مع مسألة القيمة . فالشخص كل مركب ، له حياة واحدة ، فهل يمكن أن يكون هنالك شخص أعلى ، يتألف من أشخاص كما يتألف الجسم من أعضاء ، وله حياة واحدة ليست هى خلاصة حيوات الأشخاص المؤلفين له ؟ اذا كان ممكنا أن يكون هنالك شخص من هذا القبيل ، كما يظن « هيجل » ، لكانت الدولة اذن موجودا من هذا القبيل ، ولكانت أعلى بالنسبة الينا كما يكون الجسم أعلى بالنسبة للعين . ولكننا اذا ظننا أن هذا الشخص الأعلى مجرد مارد ميتافيزيقى ، لقلنا ان القيمة الباطنية الملازمة للجماعة مستمدة من قيمة أعضائها ، وأن الدولة وسيلة وليست غاية . وبذلك نرتد من السؤال الأخلاقى الى السؤال الميتافيزيقى . وسنجد السؤال الميتافيزيقى نفسه ، سؤالا فى المنطق .

ان المسألة هنا أوسع بكثير من أن تكون مسألة صدق فلسفة

« هيجل » أو كذبها ، انها المسألة التى تفرق بين أصدقاء التحليل وأعدائه . فلنأخذ على ذلك مثلا : « جون أب لجيمس » فان «هيجل» وكل من يعتقدون فيما يدعوه « مارشال سمطس » التمامية wholism سيقول : « قبل أن تستطيع فهم هذا الحكم ، يجب أن تعرف من هو جون ومن هو جيمس . والآن ان تعرف من هو « جون » ، هو أن تعرف كل خصائصه المميزة ، اذ بدون هذه الخصائص ، لن يكون متميزا عن أى شخص آخر . بيد أن كل خصائصه المميزة تتضمن أناسا آخرين أو أشياء أخرى . فهو يتميز بعلاقاته بوالديه ، بزوجته ، وأبنائه بكونه مواطنا صالحا أو مواطنا طالحا ، وبالقطر الذى ينتمى اليه . كل هذه الأشياء يجب أن تعرفها قبل أن يكون في الوسع أن يقال عنك انك تعرف من تشير اليه كلمة « جون » . خطوة خطوة فى محاولتك القول ماذا تعنيه بكلمة « جون » ، ستقاد الى أن تدخل فى اعتبارك العالم بأسره ، وسيتحول حكمك الأصلى الى أن يذكر لك شيئا عن العالم ، لا عن شخصين منفصلين ، «جون» و «جيمس» » .

والآن هذا كله حسن جدا ، ولكنه يتعرض لاعتراض أولى . اذا كانت الحجة آنفة الذكر صحيحة فكيف يتأتى للمعرفة أن تبدأبالمرة؟ فأنا أعرف أعدادا من القضايافى شكل «أ هو أبو ب» ولكننى لا أعرف العالم بأسره . فاذا كانت كل معرفة فهى معرفة بالعالم ككل، فلن تكون هنالك معرفة . هذا يكفى ليجعلنا نرتاب فى أن ثمة خطأ فى مكان ما .

والحقيقة هى أننى لكى أستخدم كلمة « جون » استخداما صحيحا وذكيا ، فلست فى حاجة لأن أعرف كل شىء عن « جون » ، ولكن يكفى فقط أن أتعرف عليه . لا شك أن لديه علاقات قريبة أو بعيدة بكل شىء فى العالم . ولكن يمكن الحديث عنه بصدق دون ادخالها فى الاعتبار ، اللهم الا من حيث كونهـا الموضـوع المباشر لما نقول . فقـد يكون أبا لـ « جميما » كمـا يكون أبا لـ « جيمس » . فلو كـان « هيجـل » على حـق ، لما كـان فى وسـعنا أن نبسـط

بسطا كاملا المقصود بـ « جون أبو جيمس » دون الاشـــارة الى « جميما » : فينبغى لنا أن نقول ، «جون أبو جميما هو أبو جيمس» . ويظل هذا غير ملائم ، فينبغى لنا أن نمضى قدما بأن نشير الى والديه وأجداده ، وكل من ينتمى اليه . ولكن هذا يضعنا فى سخافات . فالموقف الهيجلى يجب أن يبسط على النحو التالى : « كلمة « جون » تعنى كل ما يصدق عن «جون» » . ولكن هذا كتعريف ، دائرى ، مادامت كلمة «جون» تقع فى العبارة المعرفة . والواقع ، أن « هيجل » لو كان على حق ، لما أمكن لأية كلمة أن تبدأ بأن يكون لها معنى ، ما دمنا فى حاجة الى أن نعرف مسبقا معانى كل الكلمات الأخرى لكى نبسط كل الصفات التى تدل عليها الكلمة ، وهى ، طبقا للنظرية ، ما تعنيه الكلمة .

ولكى نضع الأمر موضع التجريد : يجب أن نميز صفات من أنواع مختلفة . فقد يكون لشىء صفة لا تشمل أى شىء آخر ، هذا النوع يسمى كيفية quality ، أو قد يكون له صفة تشمل شيئا واحدا آخر ، هذه الصفة هى كونه متزوجا . أو قد تكون له صفة تشمل شيئين اثنين آخرين ، مثل كونه شقيق زوجة . فاذا كان لشىء معين مجموعة من الكيفيات ، وليس لشىء آخر مثـــل هذه المجموعة من الكيفيات ، لأمكن أن يعرف بكونه « الشىء الذى له كيفيات من هذا القبيل وذاك » . ومن حيث كونه له هذه الكيفيات ، فلا شىء يمكن أن يستنبط بالمنطق البحت من صفاته ذات العلاقة به . وقد ظن « هيجل » أننا اذا كنا نعرف عن شىء معرفة تكفى لكى نميزه عن كل ما عداه من الأشياء ، لأمكن الاستدلال الى كل كيفياته بالمنطق . كانت هذه غلطة ، ومن هذه الغلطة نشأ صرح مذهبه الذى فرضه علينا بتمامه . وهذا يصور حقيقة هامة ، أعنى بها ، أنه بقدر سوء منطقك بقدر ما تكون النتائج الناجمة عنه مثيرة للشغف .

بـايرون

ولو قورن القرن التاسع عشر بالعصر الحالى، لبدا عقلانيا، تقدميا، راضيا ، الا أن الكيفيات المقابلة لزماننا كان يملكها الكثيرون من ألمع الرجال إبان حقبة نزعة التفاؤل الليبرالية • ولو نظرنا الى الناس ، لا كفنانين أو كمكتشفين، لا كمتعاطفين مع أذواقنا أو كنافرين منها، بل كقوى وكعلل للتغير فى البناء الاجتماعى ، فى أحكام القيمة أو فى النظرة الفكرية ، لوجدنا أن مجرى الأحداث فى الأزمنة الحديثة ، قد فرض علينا الى حد كبير أن نعيد ضبط تقديراتنا ، جاعلين بعض الرجال أقل فى الأهمية مما بدوا ، وآخرين أعلى • وبين هؤلاء الذين تبلغ أهميتهم مبلغا أعظم مما بدت عليه، يستحق «بايرون» Byron مكانا عاليا • وفى

القارة لا يبدو مثل هذا الرأى مثيرا للدهشة، ولكنه قد يظن غريبا فى العالم الناطق بالانجليزية • ولقد كان « بايرون » ذا نفوذ فى القارة ، فليس فى انجلترا يكون البحث عن نتاجه الروحى • فعند معظمنا ، يبدو شعره فى كثير من الأحيان فقيرا ، واحساسه مبهرجا ، ولكن فى الخارج نقلت طريقة شعوره ونظرته الى الحياة وطورت وحولت الى أن غدت واسعة الانتشار بحيث أصبحت عوامل فى الأحداث الكبرى •

والثائر الأرستقراطى ، الذى كان « بايرون » فى زمانه نموذجا له ، هو نمط مختلف اختلافا شديدا عن قائد ثورة ريفيين أو كادحين • فأولئك الجائعون لا حاجة بهم الى فلسفة متقنة لاثارة السخط أو التماس الأعذار له ، وأى شىء من هذا النوع يظهر لهم مجرد تسلية لغنى عاطل • فهم يريدون ما يملكه الغير لا بعضا من الخير الميتافيزيقى غير الملموس • ومع ذلك فقد بشرون بالحب المسيحى ، كما فعل الثوار الشيوعيون فى العصر الوسيط ، وأسبابهم الحقيقية لفعل ما فعلوا غاية فى البساطة : أن الافتقار اليه فى الغنى والقوى يسبب آلام الفقير، وأن وجوده بين زملاء الثورة يظن كونه جوهريا لنجاحها • بيد أن تجربة النضال تفضى الى اليأس من قوة الحب ، تاركة الكره عاريا كقوة قائدة • ان ثائرا من هذا النمط ، لو ابتكر فلسفة ، شأنه فى ذلك شأن « ماركس » ، فهو يبتكر فلسفة واحدة فقط تستهدف تحقيق النصر النهائى لحزبه ، لا فلسفة تعنى بالقيم • وتظل قيمه بدائية : فالخير أن يكون لدينا ما يكفى لنأكل ، وما عدا ذلك فهو هذر • وليس ثمة انسان جائع يفكر على الأرجح تفكيرا مختلفا عن ذلك •

وما دام لدى الثائر الأرستقراطى ما يكفى ليأكل ، فيلزم أن تكون لديه أسباب أخرى للسخط • ولست أخرط بين الثائرين قادة الأحزاب الذين يكونون الى حين خارج السلطة ، وانما أخرط فقط الرجال الذين تطالب فلسفتهم بتغيير أكبر نوعا ما من نجاحهم الشخصى • وقد يكون

حب السلطة هو المصدر السرى لسخطهم • ولكن فى فكرهم الواعى ثمة نقد لحكومة العالم ، التى حين تعمق عمقا كافيا تتخذ شكل هيمنة جبارة على الكون ، أو عند أولئك الذين يحتفظون بشىء من الخرافة، شكل عبادة الشـيطان • والنزعتان معا نجدهما عند « بايرون » • والنزعتان معا نجدهما على نطاق واسع عند رجال أثر فيهم ، وأصبحتا شائعتين فى قطاعات واسعة من المجتمع ، يصعب اعتبارها أرستقراطية • والفلسفة الارستقراطية للثورة ، بنموها ، وتطورها ، وتغيرها ، حالما اقتربت من النضج ، ألهمت سلسلة طويلة من الحركات الثورية ، منذ « كاربونارى » بعد سقوط « نابليون » الى انقلاب « هتلر » فى سنة ١٩٣٣ ، وفى كل مرحلة ألهمت طريقة للفكر وشعورا مطابقين لها بين المفكرين والفنانين •

ومن الجلى أن أرسـتقراطيا لا يغدو ثائرا ما لم يكن مزاجه وملابساته غريبة بطريقة ما • ولقد كانت ملابسات « بايرون » بالغة الغرابة • كانت ذكرياته الأولى عن الشجار بين والديه ، فقد كانت أمه امرأة يخشاها لقسوتها ويزدريها لفظاظتها ، وكانت مربيته تجمع بين الايذاء وبين اللاهوت الكالفينى المتزمت ، وكان عرجه يملؤه بالخجل ، ويمنعه من أن يأتلف مع الجماعة فى المدرسة • وفى سن العاشرة بعد أن عاش فى فقر، وجد نفسه فجأة لوردا ومالكا «لنيوستد» Newstead فعمه الأكبر «اللورد الشرير» الذى ورث عنه، قتل رجلا فى مبارزة لثلاث وثلاثين سنة خلت، ومنذ ذلك الحين نبذه جيرانه• لقد كان كل من يحمل لقب «بايرون» منتميا الى أسرة مهدرة للقانون، وكل من يحمل لقب « جوردون » أجداد أمه أشـد من ذلك وأنكى • وبعد قذارة الشارع الخلفى فى «أبردين» Aberdeen تمتع الصبى بالطبع بلقبه وكنيسته، وكان الصبى مستعدا أن يواصل خلق أجداده وفاء لأراضيهم• ولئن كان ولعهم بالقتال قد قادهم الى المتاعب، فى السنوات الأخيرة،

فقد تعلم أنه قد جلب لهم الشهرة في القرون الخوالي ، واحدى قصائده الأولى، «عندالرحيل من كنيسةنيوستد « On leaving Newstead Abbey » تروى أحاسيسه في تلك الفترة ، وهى الاعجاب بأجداده الذين قاتلوا في الحروب الصليبية ، في « كريسى » Crecy وفي «مارستون مور» Marston Moor وهو يختتمها بقراره الورع :

مثلك سيعيش ، ومثلك سيهلك :
وحين يذوى ، قد يمتزج رماده برمادك .

ليس هذا مزاج ثائر ، ولكنه يوحى بـ « تشايلد » Childe هارولد ، النبيل الحديث الذى يحاكى بارونات العصور الوسطى . وكطالب لم يتخرج بعد يجد له دخلا خاصا به ، كتب أنه أحس بأنه مستقل « كأمير ألمانى يسك عملته ، أو كالزعيم الشيروكى Cherokee الذى لا يسك عملة بالمرة ولكنه ينعم بما هو أثمن ، أى الحرية . وأنا أتحدث في نشوة تلك الآلهة ، لأن أمى الحبيبة كانت مستبدة للغاية » . وفي فترة متأخرة من حياته كتب شعرا ممتازا للغاية ثناء على الحرية ، ولكن ينبغى أن يفهم أن الحرية التى يثنى عليها كانت حرية أمير ألمانى أو زعيم شيروكى ، لا ذلك النوع الأدنى الذى يقع في التصور أن الفانين العاديين ينعمون به .

وبالرغم من نسبه ومن لقبه ، فان أقرباءه كانوا يتجنبونه وجعلوه يشعر أنه ليس من مجتمعهم . وكانت أمه مكروهة كرها شديدا ، وكان ينظر اليها بارتياب . وكان يعلم أنها فظة ، وكان يخشى أن يكون فيه نقص مماثل . ومن هنا نشأ ذلك المزيج الغريب من الوصولية والثورية الذى كان طابعا مميزا له . فاذا لم يكن في وسعه أن يكون سيدا بالأسلوب الحديث ، ففي وسعه أن يكون بارونا جسورا بأسلوب أجداده الصليبيين ، أو ربما بالأسلوب الأكثر شراسة ولكنه كذلك أكثر رومانسية عند الزعماء الجيبللين Ghibelline chiefs الملعونين من

الله ومن الانسان اد وطأوا طريقهم نحو سقوط مفاجىء رائع. ولقد كانت رومانسيات العصور الوسطى وقصصها قواعد كتبه . لقد أثم مثلما أثم أسرة هوهنشتاوفن Hohenstaufen ، ومثل الصليبيين مات وهو يقاتل المسلمين .

وقد جعله خجله واحساسه بفقدان الأصدقاء يبحث عن الراحة فى الغراميات ، بيد أنه لما كان يبحث عن أم أكثر من كونه باحثا عن عشيقة ، فقد خيبن جميعا ظنه فيما عدا « أوجستا » . وقد جعلته النزعة الكالفينية ، التى لم يتزعزع انتماؤه اليها ألبتة ـ فلقد نعت نفسه لـ « شيلى » سنة ١٨١٦ ، كـ « منهجى ، كالفينى ، أوجستينى » ـ يشعر بأن طريقته فى الحياة كانت شريرة ، ولكنه كان يذكر لنفسه ان النزعة الشريرة ، كانت لعنة موروثة فى دمه ، كانت قضاء محتوما كتبته عليه القدرة الالهية . فاذا كانت الحالة كذلك حقا ، وما دام لابد له أن يكون مبرزا ، فيمكن أن يكون مبرزا كآثم ، ويجرؤ على خطايا تتعدى شجاعة الفاسقين المتأنقين الذين كان ميالا الى ازدرائهم. وقد أحب « أوجستا » حبا حقيقيا لأنها كانت من دمه ـ من سلالة الاسماعيلية التى ينتمى اليها آل « بايرون » ـ وأيضا وعلى نحو أبسط لأنه كان لها أخت تكبرها سنا تعنى عناية طيبة برفاهته اليومية . ولكن لم يكن هذا كل ما عليها أن توفره له . فمن خلال بساطتها وطبيعتها الطيبة الآسرة ، غدت الوسيلة لتزويده بأعذب ندم هنأ نفسه به . كان فى وسعه أن يشعر بنفسه قرينا لأعظم الآثمين ـ صنوا لـ « مانفرد »، وقابيل ، بل ويكاد أن يكون صنوا للشيطان نفسه . لقد تحقق الرضا على التساوى للكالفينى ، والأرستقراطى ، والثائر ، وكذلك كان المحب الرومانسى ، الذى حطم قلبه فقدان الكائن الأرضى الوحيد القادر على أن يثير فيه أرق عواطف الشفقة والحب .

ورغم أن « بايرون » أحس بنفسه قرينا للشيطان ، فلم يخاطر

ألبتة بأن يضع نفسه فى مكان « الله » • هذه الخطوة التالية فى نمو الكبر والخيلاء خطاها « نيتشه » ، الذى يقول : « لو كان هنالك آلهة ، فكيف يسعنى أن أطيق ألا أكون الها •• بالتالى ليس ثمة آلهة » • لاحظ المقدمة المطموسة فى هذا الاستدلال : « أيا كان المتواضعون فقد حكم على كبريائى بأنها كاذبة » • لقد كانت نشأة « نيتشة » مثل نشأة «بايرون» بل وأيضا بدرجة أكبر ، نشأة ورعة ، ولكنه اذ كان له فكر أفضل ، فقد وجد مهربا أفضل من النزوع الى الشيطان • وقد ظل ، مع ذلك ، متعاطفا جدا مع « بايرون » • وهو يقول :

« المأساة أننا لا نستطيع أن نعتقد فى عقائد الدين والميتافيزيقا اذا كانت لدينا المناهج الدقيقة للحقيقة فى القلب والرأس ، ولكن من جانب آخر لقد أصبحنا من ثنايا تطور البشرية نعانى معاناة رقيقة حساسة بحيث اننا نفتقر الى أعلى نوع من وسائل الخلاص والمواساة : وعن هذا ينجم الخطر فى أن ينزف الانسان دمه حتى الموت من خلال الحقيقة التى يتعرف عليها » • ويعبر « بايرون » عن هذا فى أبيات خالدة :

الأسف معرفة : فأولئك الذين يعرفون الاكثر
يتفجعون أعمق تفجع على الحقيقة المحتومة ،
ان شجرة المعرفة ليست هى شجرة الحياة .

وأحيانا ، وان يكن نادرا ، يقترب «بايرون» حثيثا من وجهة نظر « نيتشه » بيد أن نظرية « بايرون » الأخلاقية ، كمعارضة لسلوكه العملى ، تظل تقليدية على الدقة •

فالرجل العظيم عند « نيتشه » شبيه بالله ، وعند «بايرون» عادة، تيتان Titan فى حرب مع نفسه• ومع ذلك فهو أحيانا، يصور

حكيما ، ليس مختلفا عن « زرادشت » ــ القرصان فى معاملاته مع أتبــاعه •

فهو ما يبرح يتسلط على نفوسهم بذلك الفن القيادى
الذى يبهر ، ويقود ، ولكنه يشبط القلب الفظ •

وهذا البطل نفسه « الرجل المكروه الى الحد الذى لا يشعر معه بندم » • وثمة حاشية تؤكد لنا أن القرصان يصدق على الطبيعــة البشرية ، مادام أن قســمات مماثلة أبداها « جنسريك Genderic ملك الفاندال Vandals و « ايزيللينو » Ezzelino الطاغية الجبلليني ، وكذلك قرصــان من « لويزيانا » •

ولم يكن « بايرون » مجبرا أن يحصر نفسه فى المشرق وفى العصور الوسطى فى بحثه عن أبطال ، ما دام لم يكن صعبا أن يخلع على «نابليون» عباءة رومانسية • ولقد كان نفوذ «نابليون» على خيال أوروبا فى القرن التاسع عشر نفوذا بالغ العمــق ، فلقــد ألهم « جلاوسويتز » Glausewitz ، و « ستندال » ، و « هاينه » ، وفــكر » فشته « و « نيتشه » وأفعال الوطنيين الايطاليين • وشبحه يطارد العصر ، وهو القوة الوحيدة التى لها القدرة الكافية لتقف ضد النزعة الصناعية والتجارة ، وتنهال بالسخرية على النزعة الى السلام والاتجار• ورواية « تولستوى » « الحرب والسلام » هى محاولة للتخلص من الشبح ولكن دون جــدوى ، اذ أن الطيف لم يكن من القوة بقدر ما كان فى تلك الأيام •

وابان المائة يوم ، كان « بايرون » يعلن رغبته فى انتصــار « نابليون » ، وعندما سمع عن « ووترلو » قال « اننى لآسف أقصى مايكون الأسف لذلك» • ومرة واحدة فقط، وللحظة، انقلب على بطله سنة ١٨١٤ ، عندما خطر له أن الانتحار كان أجدى من التنازل عن العرش • وفى هذه اللحظة بحث عن السلوى فى فضيلة «واشنطون»،

بيد أنه مع العودة من «البا» لم يعد هذا الجهد ضروريا • وفي فرنسا حين مات «بايرون» ، «لوحظ في كثير من الصحف أن أعظم رجلين في القـرن ، « نابليـون » و « بايرون » ، قد اختفيـا في نفس الوقت تقريبا » (١) • و « كارليل » الذي اعتبر « بايرون » ، في ذلك الحين « أنبل روح في أوروبا » وأحس كأنه « فقد أخا » جاء بعد هذا ليؤثر « جوته » ، ولكنـــه ما برح يقرن «بايرون» بـ «نابليون» :

« ان نشر عمل فني من هذا القبيل ، في هذه اللهجة أو تلك ، يكاد يغدو ضرورة بالنسبة لأذهانكم الأسمى ، اذ ماذا يكون هـذا بالفعل ، اللهم الا مشاحنة مع الشيطان ، قبل أن تبدءوا بأمانة الهجوم عليه ؟ ان «بايرون» المنتمي اليكم ينشر آلام اللورد جورج ، شعرا ونثرا ، وبطريقة أخرى وبغزارة : يبسـط «بونابارت» أوبرا آلام نابليون ، في أسلوب مذهل تماما ، بموسيقى وابل من قذائف المدفع ، وصرخات قتلى العالم ، وأضواء المسرح عنده هي نيران حريق هائل ، وايقاع لحنه الأوبرالي وقع أقدام جيوشه وهي تعد للمعركة ، وصوت سـقوط المدن •» (٢) •

والحق أنه بعد فصول ثلاثة ، يؤكد على القرار التالي : « اطووا صفحة «بايرون» وافتحوا صفحة «جوته» » • بيد أن «بايرون» كان في دمه ، بينما «جوته» يظل مطمحا •

وعند «كارليل» كان «بايرون» و « جوته » على طرفي نقيض ، وعند « ألفريد دي موسيه » كانا شريكين في العمل الشرير وهـو دس سم الاكتئاب في نفس الرجال المرحة • فمعظم شباب الفرنسيين

---

(١) Maurois, Life of Byron.

(٢) Sartor Resartus, Book II. Ch. VI.

لهذا العصر عرفوا « جوته » ، فيما يبدو ، من خلال « آلام فرتر » فقط ، ولم يعرفوه قط كأوليمبى . وقد لام «موسيه» « بايرون» لأنه لم يجد سلواه عند سكان الادرياتيك وعند الكونتيسة جويكشيولى . وكان هذا خطأ ، حيث ان «بايرون» بعد أن عرفها كف عن كتابة المانفرد Manfreds . بيد أن « الدون جوان » كانت تقرأ قليلا فى فرنسا شأنها شأن شعر «جوته» الأكثر مرحا . وبالرغم من « موسيه » فان معظم الشعراء الفرنسيين ، منذ ذلك الحين ، وجدوا فى شقاء «بايرون» أفضل مادة لأشعارهم .

وعند «موسيه» أن «بايرون» و «جوته» لم يصبحا أعظم عبقريتين فى القرن الا بعد «نابليون» فقط . و « موسيه » الذى ولد فى ١٨١٠ ، كان واحدا من الجيل الذى يصفه بأنه جيل « صيغ بين معركتين » فى وصف حماسى لأمجاد الامبراطورية وكوارثها . وفى ألمانيا كان الشعور عن «نابليون» أكثر انقساما . كان هنالك أولئك الذين رأوا فيه ، ومنهم «هاينه» ، رسول الليبرالية العظيم ، وهادم العبودية ، وعدو الشرعية ، الرجل الذى جعل الأمراء الصغار بالوراثة يرتعدون . وهنالك آخرون رأوا فيه عدوا للمسيح ، وهادم الأمة الألمانية النبيلة ، واللاأخلاقى الذى أثبت على نحو حاسم أن الفضيلةالتويتونية(١) يمكن فقط الاحتفاظ بها بكراهية لاتقهر لفرنسا . وقد حقق «بسمارك» نظرة تركيبية : فنابليون ظل عدوا للمسيح ولكنه عدو للمسيح يقلد ولا يمقت فقط . و «نيتشه» الذى تقبل الحل الوسط لاحظ بابتهاج الغول ghoulish أن العصر الكلاسيكى للحرب آت ، وأننا ندين بهذه الهبة لا للثورة الفرنسية ، بل لنابليون . وبهذه الطريقة فقد غدت النزعة القومية ، والنزعة الى الشيطان ، وعبادة البطل جزءا من النفس المركبة لألمانيا .

---

(١) Teutonic نسبة الى الشعب الجرمانى القديم . « المترجم »

وليس «بايرون» رقيقا ، وانما هو عنيف كالرعد • وان ما يقوله عن « روسو » يمكن أن ينطبق عليه • فهو يقول ان «روسو» كان،

هو الذى ألقى
السحر على العاطفة ، ومن الويل
اعتصر البلاغة الغامرة ••
وفوق ذلك كان يعرف
كيف يجعل الجنون جميلا ، ويخلع على
الأفعال والخواطر الآثمة ، لونا سماويا

بيد أن ثمة اختلافا عميقـــا بين الرجلين • فروسو مشبج ، و « بايرون» رهيب ، وجبن «روسو» واضح ، وجبن «بايرون» خفى، و « روسو » يعجب بالفضيلة على أن تكون بسيطة ، بينما «بايرون» يعجب بالاثم على أن يكون أساسيا • والاختلاف ، مع كونه اختلافا فقط بين مرحلتين فى ثورة الغرائز غير الاجتماعية ، الا أنه هام ، ويظهر الاتجاه الذى تتطور فيه الحركة •

ويجب أن نعترف بأن النزعة الرومانسية عند «بايرون» كانت فقط نصف مخلصة • ففى بعض الأحيان قد يقول ان شعر « بوب » أفضل من شعره ، ولكن هذا الحكم أيضا ، ربما كان فقط ما يظنه فى نوبات معينة لمزاجه • وقد أصر العالم على تبسيطه ، وعلى محـو عنصر التكلف فى يأسه الكونى ، وازدرائه المعلن للجنس البشرى • ولقد كان ، مثل الكثير من الرجال البارزين الآخرين ، أكثر أهميـة كأسطورة منه ما كانه بالفعل • وأهميته ، كأسطورة ، وبخاصـة فى القارة ، كانت أهمية ضخمة •

شوبنهاور

ان « شوبنهاور » Schopenhauer (١٧٨٨ — ١٦٨٠) غريب فى أنحاء عديدة بين الفلاسفة . فهو متشائم ، بينما يكاد الفلاسفة الآخرون كلهم أن يكونو بمعنى ما ، متفائلين . وهو ليس أكاديميا تماما ، مثل «كانط» و «هيجل»، كما أنه ليس أيضا خارج العرف الأكاديمى بالمرة، وهو يكره المسيحية ، مؤثرا أديان الهند الهندوكية والبوذية معا . وهو ذو ثقافة واسعة ، كما أنه يهتم اهتماما كبيرا بالفن اهتمـامه بالأخلاق . وهو متحرر تحررا غير مألوف من النزعة القومية ، فهـو يحس بأنه فى وطنه مع الكتاب الانجليز والفرنسيين احساسه مـع كتاب بلده . وقد كان احتكامه دائما الى الفلاسفة المحترفين أقـل

منه الى أهل الفن والأدب الذين يبحثون عن فلسفة يمكن لهم أن يؤمنوا بها . وقد بدأ بالتأكيد على الارادة التى كانت الطابع المميز للكثير من فلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين، بيد أن الارادة عنده وان تكن أساسية ميتافيزيقيا فهى شر أخلاقيا — وهو تعارض ممكن فقط بالنسبة لمتشائم . وهو يقر بثلاثة منـــابع لفلسفته ، «كانط» و «أفلاطون» و «الاوبانيشاد» ، ولكنى لا أظن أنه يدين لأفلاطون بالقدر الذى يظنه هو ، ولوجهة نظره شبه معين مع وجهة نظر العصر الهللينى ، فهى سئمة سقيمة ، للسلام عندها قيمة أرفع من النصر ، والطمأنينة مكانة أسمى من محاولات الاصلاح ، الذى يراه غـير ذى جدوى .

وينتمى والداه معا الى أسرة تجارية بارزة فى «دانتزيج» حيث ولد . وكان أبوه «فولتيريا» ، اعتبر انجلترا أرض الحرية والذكاء . وعلى غرار المواطنين ذوى الصدارة فى «دانتزيج» كان يسقت انتهاكات « بروسيا » لاستقلال المدينة الحرة ، وكان ناقما حين ضمت الى « بروسيا » فى سنة ١٧٩٣ — وناقما الى الحد الذى نزح معـه الى هامبورج ؛ وقد لحقت به من جراء ذلك خسارة مالية لها وزنها . وقد عاش « شوبنهاور » هنالك مع أبيه من سنة ١٧٩٣ الى سنة ١٧٩٧ ، ثم أنفق عامين فى باريس ، فى نهايتهما كان والده سعيدا ليجد أن ابنه كاد ينسى اللغة الألمانية . وفى سنة ١٨٠٣ الحق بمدرسة داخلية فى انجلترا حيث كره الرياء والنفاق . وبعد عامين ، لكى يرضى أباه، عمل كاتبا ببيت تجارى فى « هامبورج » ، بيد أنه نفر من محيـط مهنة التجارة ، وتاق الى الحياة الأدبية والأكاديمية . وكان هـذا ممكنا ، بموت أبيه ، الذى يحتمل أن يكون قد انتحر ، وكانت أمه تريد له أن يهجر التجارة الى المدرسة والجامعة . وقد يذهب بنـا الافتراض كنتيجة لذلك ، أنه كان يؤثر أمه على أبيه ، ولكن العكس

تماما هو ما حدث : فلقد كان يكره أمه ويحتفظ لأبيه بذكرى حنونة •

وكانت أم «شوبنهاور» سيدة ذات مطامح أدبية ، استقر بها المقام فى « فايمر » لأسبوعين قبل معركة « يينا » • وهنالك عقدت صالونا أدبيا ، وألفت الكتب ، ونعمت بصداقات رجال الثقافة • وكانت عاطفتها نحو ابنها فاترة ، وكانت تنظر الى أخطائه بعين حادة• وقد حذرته من الكلام المنمق الطنان والشفقة الفارغة ، وكان يضيق ذرعا بمغازلاتها • وحين بلغ سن الرشد ورث دخلا متواضعا ، وبعد ذلك ، وجد هو وأمه ، وشيئا فشيئا أن كلا منهما لايطيق الآخر • ويرجع رأيه السيء عن النساء ، دون شك ، وعلى الأقل الى حد ما ، الى شجاراته مع أمه •

وفى «هامبورج» كان تأثره بالرومانسيين ، وبخاصة « تيك » Tieck « نوفاليس » Novalis و « هوفمان » Hoffmann ، ومنهم تعلم أن يعجب باليونان وأن يسيء الظن بالعناصر العبرية فى المسيحية • وثمة رومانسى آخر هو « فردريك شليجل » أيده فى اعجابه بالفلسفة الهندية • ففى السنة التى بلغ فيها سن الرشد (١٨٠٩) ذهب الى جامعة « جوتنجن » حيث تعلم الاعجاب بكانط • وبعد ذلك بعامين ذهب الى « برلين » حيث درس العلم بصفة رئيسية ، واستمع الى « فشته » وهو يحاضر ، ولكنه ازدراه • وقد ظل لا مباليا ابان الحماس لحرب التحرير • وفى سنة ١٨١٩ أصبح محاضرا خاصا Privatdozent فى «برلين» ووقع فى وهمه أن يلقى محاضراته فى نفس الساعات التى يلقى فيها «هيجل» محاضراته، واذ فشل فى اغراء مستمعى « هيجل » عنه لم يلبث أن كف عن الالقاء• وفى النهاية استكان الى حياة أعزب عجوز فى « درسدن » • وكان يحتفظ بكلب « بودل » يدعى « آتما » (روح العالم) ، ويمشى

ساعتين كل يوم ، يدخن فى غليون طويل ، ويقرأ جـريدة التايمز ويستخدم مراسلين يتصيدون له الشواهد على شهرته • وكان ضـد الديمقراطية ، ويكره ثورة ١٨٤٨ ، وكان يؤمن بالنزعة الروحيـة وبالسحر • وكان لديه فى مكتبه تمثال نصفى لكانط وتمثال برونزى لبوذا • وفى سلوكه فى الحياة كان يحاكى « كانط » فيما عدا ما يختص بالاستيقاظ المبـكر •

وكتابه الرئيسى «العالم كارادة وفكرة» ، نشر فى نهاية سنة ١٨١٨ • وكان يؤمن بأن لهذا الكتاب أهمية عظيمة ، وذهب الى حد القول بأن بعض فقراته أملاها « الروح المقدس » Holy Ghost وكان خزيا كبيرا له ، أن أصابه الكساد برمته • وفى سنة ١٨٤٤ حث الناشر على اصدار طبعة ثانية ، ولكنه لم يلق شيئا من العرفان الذى كان يتوق اليه الا بعد انصراع بضع سنوات على هذا التاريخ •

ومذهب « شوبنهاور » هو اقتباس من مذهب «كانط » ، ولكنه يؤكد على جوانب من «النقد» تختلف تماما عن تلك الجـوانب التى يؤكد عليها « فشته » أو «هيجل» • فقد تخلصا من الشىء بالذات وبذلك جعلا المعرفة أساسية من النـــاحية الميتافيزيقية • واحتفظ « شوبنهاور » بالشىء بالذات ولكنه وحد بينه وبين الارادة • وأخذ بأن ما يظهر للادراك الحسى كجسمى هو فى الواقع ارادتى • وكان هنالك المزيد الذى يقال عن هذه النظرية كتطور لكانط ، وهو مالم يكن معظم الكانطيين راغبين فى الاقرار به • فكانط يأخذ بأن دراســـة القانون الأخلاقى يمكن أن تمضى بنا الى ما وراء الظواهر ، وتعطينا معرفة لا يسع الادراك الحسى أن يزودنا بها ، وهو يأخذ أيضا بأن القانون الأخلاقى يعنى بصفة جوهرية بالارادة • والاختلاف بين رجل صالح ورجل طالح ، هو فى نظر كانط ، اختلاف فى عـالم الأشياء بالذات ، وهو أيضا اختلاف بصدد أفعال الارادة • ويترتب على هذا

أن أفعال الارادة يجب أن تنتمي في نظر « كانط » الى عالم الحقيقة، لا الى عالم الظواهر . فالظاهرة المطابقة لفعل ارادة هي حركة بدن ، وهذا هو السبب في أنه تبعا لشوبنهاور « البدن هو الظـاهر الذي تكون الارادة حقيقته » .

بيد أن الارادة التي تكون وراء الظواهر لا يمكن أن تتألف من عدد من أفعال الارادة المختلفة . فالزمان والمكان كلاهما ، وتبعـا لكانط ــ ويتفق معه « شوبنهاور » في هذا ــ ينتميان فقط للظواهر، فالشيء بالذات ليس في مكان أو زمان . وارادتي على ذلك ، بالمعنى الذي تكون فيه حقيقية ، لا يمكن تأريخها ، كما لا يمكن أن تـكون مؤلفة من أفعال منفصلة للارادة ، ذلك لأن الزمان والمكان همـا مصدر الكثرة ــ هي « مبدأ التفرد » ، اذا استخدمنا الاصـطلاح المدرسي الذي يؤثره «شوبنهاور» . ان ارادتي من ثم واحدة ولا زمان لها . بل انها فضـلا عن ذلك تتحد مع ارادة العالم بأسره . ففصلي لها وهم ، ينجم عن جهازي الذاتي الخاص بالادراك الحسي المكاني الزماني . وما هو حقيقي هو ارادة واحدة ضخمة تظهر في مجرى الطبيعة بأسره ، الحي منه وغير الحي على حد سواء .

وبقدر ما ، يمكننا أن نتوقع من « شوبنهاور » أن يوحد ارادته الكونية بالله ، ويعلم نظرية لوحدة الوجود ليست مختلفة عن نظرية « سبينوزا » ، وفيها تتألف الفضيلة وفقا للارادة الالهية . ولكن عند هذه النقطة يفضي تشاؤمه الى تطور مختلف . فالارادة الكونية شريرة ، والارادة ، على الجملة ، شريرة ، أو على أي حال هي مصدر لكل ألمنا الذي لا نهاية له . والألم جوهري لكل حياة ، ويزداد مع كل ازدياد للمعرفة . وليس للارادة غاية محددة ، اذا تحققت جلبت الرضـا . ومع أن الموت لابد أن ينتصر في النهاية ، فنحن نتـابع أغراضنا التي لا جدوى منها . « كما تنفخ في فقاعة صابون لكي تمتد

طولا وعرضا قدر المستطاع ، مع أننا نعلم تماما أنها ستنفجر » •
وليس ثمة شيء من قبيل السعادة ، ذلك أن الرغبة غير المشبعة تسبب الألم ، وتحققها يجر فقط التخمة • والغريزة تحفز الرجال الى الانجاب ويفضى هذا الى مناسبة جديدة للالم والموت ، ذلك هو السبب فى أن الخجل يقترن بالفعل الجنسى • فالانتحار معدوم الفائدة ، ونظرية التقمص ، حتى ولو لم تكن صادقة صدقا حرفيا ، تنقل الحقيقة فى شكل أسطورة •

كل هذا كئيب جدا ، ولكن هنالك مخرج ، وقد اكتشف فى الهند •

وأفضل الأساطير هى أسطورة النيرفانا والتى يفسرها «شوبنهاور» بالانطفاء • وهو يوافق على أن هذا على عكس النظرية المسيحية « ولكن الحكمة القديمة للجنس البشرى لن يحل محلها ما حدث لجاليليو » • وسبب الألم هو وحدة الارادة ، وكلما قلت ممارسة الارادة قل تألمنا • وتتحول المعرفة هنا لكى تكون مفيدة فى النهاية شريطة أن تكون معرفة من نوع معين ، والتمييز بين رجل وآخر هو جزء من عالم الظواهر ، ويختفى حين يرى العالم رؤية صادقة • وعند الرجل الصالح يغدو حجاب « مايا » (الوهم) شفافا ، فهو يرى أن كل الأشياء هى شيء واحد وأن التمييز بينه وبين آخر هو تمييز من الظاهر فقط • ويصل الى هذه البصيرة النافذة بالحب، الذى هو دائما التعاطف ويرتبط بألم الآخرين • وحين يرفع حجاب « مايا » يتحمل الانسان عذاب العالم كله • وفى الرجل الصالح، تهدىء معرفة الكل كل فعل للارادة ، وتبتعد ارادته عن الحياة وتنكر طبيعته ذاتها « وهناك يثور فيه فزع من الطبيعة يكون وجوده الظاهرى تعبيرا عنه ، عن جوهر ذلك العالم وطبيعته الباطنية ، ذلك العالم الذى نقر بأنه ملىء بالشقاء » •

ومن هنا ينقاد «شوبنهاور» الى الاتفاق التام ، على الأقل فيما يختص بالممارسة ، مع النزعة الصـــوفية الزاهدة • « فاركهارد » و « انجيلوس سيليسيوس » Angelus Silosius أفضل من العهد الجديد وهنالك بعض الأشياء الصالحة فى المسيحية الأرثوذكسية ، وعـلى التخصيص نظرية الخطيئة الأصلية كما يدعو اليها، ضد «البلاجيانية(١) الفظة » the Vulgar Pelagianism ، القديس أوغسطين ، ولوثر ، بيـد أن الأناجيل ضعيفة ضعفا محزنا فى الميتافيزيقا • ويقول ان البوذية هى أعلى الأديان ، ونظرياته الأخلاقية نظريات تقليدية فى آسيا •

والرجـل الصالح يمـارس العفـة الكاملة ، والفقر الارادى ، والصوم ، وتعذيب الذات • ويستهدف فى جميع الأشياء سحق ارادته الفردية ، ولكنه لا يفعل ذلك كما يفعل المتصوفة الغربيون ، ليحقق الانسجام مع الله ، فليس ثمة سعى الى خير ايجابى من هذا القبيل • فالخير الذى يسعى اليه خير سلبى كلية وبالتمام :

« يتحتم علينا أن نتخلص من الانطباع المظلم للاشيئية الذى نتبينه وراء كل فضيلة وقداسة كهدف نهائى لهما ، والذى نخشاه كما يخشى الأطفال الظلام ، وينبغى لنا حتى أن نتجنبه كما يفعل الهنود ، من خلال الأساطير والكلمات التى لا معنى لها ، مثل الاستغراق فى البراهمـا والفناء عند البوذيين • أحرى بنا أن نقر بحرية أن ما يتبقى بعـــد الابطال التام للارادة هو على اليقين لا شىء عند جميع أولئك الذين تملؤهم الارادة ، ولكن على العكس ، عند أولئك الذين تتحـول عندهم الارادة وتنكر ذاتها ، يكون عالمنا هذا ، وهو عالم حقيقى للغاية ، بكل شموسه وخيراته ــ لا شىء » •

وثمة ايحاء غامض هنا بأن القديس يرى شيئا ما ايجابيا لا يراه

(١) نســبة الى « بيلاجيوس » حـوالى ٣٦٠ ـ ٤٢٠ م الراهب البريطانى الذى أنكر الخطيئة الأصلية وقال بحرية الارادة التامة •

الرجال الآخرون ولكن ليس في أي مكان بادرة تدل على هذا ، وأظن أن الايحاء ايحاء بلاغي فقط . فالعالم كما ظهر لنا على حد قـــول شوبنهاور ، هو تجســـيد للارادة فقط . وباستســـلام الارادة . « .. تمحى كل هـــذه الظواهر أيضـــا ، ذلك التـــوتر المتصـــل والجهد الذى يبذل بدون نهـــاية وبدون راحة في جميع درجـــات الموضوعية ، الذى يتألف فيه ومن خلاله العالم ، والأشكال المتنوعة التى يعقب الواحد منها الآخر في التدرج ، والافصـــاح الكلى عن الارادة ، وأخـــيرا أيضا ، الاشكال العالمية لهـــذا الافصاح ، الزمان والمكان ، وكذلك شكله الأساسى الأخير الذات والموضوع ، كـــل هذا يمحى . لا ارادة : لا فكرة ، ولا عالم . أمامنا يقينا اللاشيئية فقط » .

وليس يسعنا أن نفسر هذا الا على أنه يعنى أن غرض القديس أن يصل الى أقرب مدى ممكن من اللاوجود ، الذى لا يستطيع ، لسبب ما لم يشرح بوضوح قط ، أن يحققه بالانتحار . وليس يسيرا أن ندرك لم أن القديس يفضل على رجل دائم السكر ، ربما لأن « شوبنهاور » كان يظن أن اللحظات المتزنة مألوفة الفا كئيبا .

ان تعاليم « شوبنهاور » في الاستسلام ليست متماسكة وليست مخلصة اخلاصا بالغا . فالمتصوفة الذين يناشدهم كانوا يعتقدون في التأمل ، وأن أعمق نوع من المعـــرفة يتحقـــق في الرؤية الجميلة Beatific Vision ، وأن هذا النوع من المعرفة كان الخير الأسمى . فبعد « بارمنيدس » كانت معرفة الظاهر الخادعة تباين نوعا آخـــر من المعرفة ، لا شيئا من نوع مختلف عنها بالمرة . فالمسيحية تعلمنا أن حياتنا الأزلية قائمة في معرفتنا بالله . وهو يوافق على أن ما يجرى عامة على أنه معرفة ينتمى الى نطاق « المايا » ، ولكننا حين نخترق الحجاب ، فاننا نشاهد لا الله ، بل الشيطان ، الارادة الشريرة ذات

السلطة المطلقة ، المنشغلة على الدوام بغزل نسيج من الآلام لتعذيب مخلوقاتها • واذ يروع الحكيم الرؤية الشيطانية يصيح : « اغربى عنى » ويلتمس ملاذا فى اللاوجود • وانها لاهانة للمتصوفة الزعم بأنهم يؤمنون بهذه الأساطير • والاقتراح القائل بأن الحكيم ، بدون تحقيق اللاوجود التام يمكنه رغم ذلك أن يعيش حياة لها بعض القيمة ، لا يمكن التوفيق بينه وبين نزعة « شوبنهاور » التشاؤمية، وبقدر ما يوجدالحكيم فهو يوجد لأنه يحتفظ بالارادة ، وهى الشر • وقد يخفف من كمية الشر باضعاف ارادته ، ولكنه لا يستطيع ألبتة أن يكتسب أى خير ايجابى •

وكذلك ليست النظرية مخلصة ، اذا كان علينا أن نحكم بحياة « شوبنهاور » • فهو عادة يتناول طعاما طيبا فى مطعم جيد ، وكانت له علاقات غرام كثيرة ومبتذلة ، كانت علاقات حسية ولم تكن عاطفية وكان ميالا الى الشجار ميلا مفرطا ، وبخيلا بخلا غير مألوف • وفى مناسبة من المناسبات أزعجته خياطة مسنة كانت تحادث صديقة خارج باب شقتها ، فدفعها على درج السلم مسببا لها عاهة دائمة • وقد حصلت على حكم قضائى يجبره بأن يدفع لها مبلغا معينا كل ثلاثة أشهر (١٥ تاليرا) طيلة حياتها • وأخيرا وبعد عشرين سنة ، ماتت، فسجل فى دفتر حساباته « ماتت العجوز ، وانزاح العبء ». Obit anus, abit onus • ويصعب أن نجد فى حياته شواهد على أية فضيلة اللهم الا الرفق بالحيوانات الذى سار فيه الى حد الاحتجاج على تشريح الأحياء لصالح العلم • وفى جميع المواطن الأخرى كان أنانيا تماما • ويصعب أن نعتقد بأن انسانا كان مقتنعا اقتناعا عميقا بفضيلة الزهد والاستسلام لم يقم ألبتة بأية محاولة لوضع اقتناعه موضع الفعل •

ومن الناحية التاريخية ثمة شيئان هامان عن « شوبنهاور »:

تشاؤمه ، ونظريته فى أن الارادة أعلى مقاما من المعرفة : فقد جعل تشاؤمه من الممكن للناس أن يقبلوا على الفلسفة دون أن يقنعوا أنفسهم بأن كل شر يمكن تفسيره بعيدا عنها ، وبهذه الطريقة ، وكترياق ، كانت مفيدة . ومن وجهة النظر العلمية تتساوى نزعة التفاؤل ونزعة التشاؤم فى كونهما قابلتين للاعتراض : فنزعة التفاؤل تزعم ، أو تحاول أن تثبت أن العالم يوجد لامتناعنا ، بينما نزعة التشاؤم تزعم أنه يوجد ليعكر صفونا . ومن الناحية العلمية ، ليس ثمة بينه على أننا تشغل بهذه الطريقة أو تلك . فالاعتقاد فى التفاؤل أو التشاؤم يخص المزاج ولا يخص العقل ، بيد أن المزاج التفاؤلى كان أكثر شيوعا بين الفلاسفة الغربيين . ومن ثم فممثل للجانب المعارض يكون على الأرجح مفيدا فى أن يبسط لنا آراء قد نتغاضى عنها لو لم يفعل ذلك .

وأهم من التشاؤم كانت نظرية أولية الارادة . فمن الجلى أن هذه النظرية ليس لها ارتباط منطقى ضرورى بالتشاؤم ، وأولئك الذين أخذوا بها بعد شوبنهاور قد وجدوا فيها قاعدة للتفاؤل . ففى شكل أو آخر أخذ كثير من الفلاسفة المحدثين وبالأخص نيتشه وبرجسون وجيمس وديوى بأن الارادة أعلى . وقد اكتسبت ، فضلا عن ذلك ، انتشارا خارج دوائر الفلاسفة المحترفين . وبقدر ما ارتفع قدر الارادة هبط قدر العقل . وهذا ، فى ظنى ، أهم تغير ملحوظ طرأ على مزاج الفلسفة فى عصرنا ، هيأ له روسو وكانط ، ولكن أعلنه لأول مرة فى نقائه شوبنهاور . ولهذا السبب ، فان لفلسفته ، رغم ما فيها من تضارب وضحولة ، بقدر ما ، أهمية ملحوظة كمرحلة فى التطور التاريخى .

نيتشه

نيتشه Nietzsche (١٩٠٠ ــ ١٨٤٤) ، اعتبر نفسه بحق، خليفة لشوبنهاور وهو مع ذلك، يبزه في نواح كثيرة، وبخاصة بالتناغم والترابط في مذهبه • فأخلاق شوبنهاور الشرقية في نكران الذات تلوح بعيدة عن التناغم مع ميتافيزيقاه في القدرة الكلية للارادة ، وللارادة عند نيتشة أولية أخلاقية كما لها أولية ميتافيزيقية • ونيتشه ، وان كان أستاذا ، كان فيلسوفا أدبيا أكثر من كونه فيلسوفا أكاديميا • فهو لم يبتكر أية نظريات فنية في الوجود أو في المعرفة ، فأهميته بالدرجة الأولى في الأخلاق وبالدرجة الثانية كناقد تاريخي قاس • وأكاد

أقتصر هنا على مذهبه الأخلاقى وعلى نقده للدين ، حيث كان هـذا الجانب من كتاباته هو الذى جعله ذا نفوذ ٠

كانت حياته بسيطة ٠ كان أبوه قسا ، فجاءت نشأته ورعة للغاية ٠ وكان لامعا فى الدراسة الكلاسيكية وفى فقه اللغة ، حتى أنه عرض عليه ، فى سنة ١٨٦٩ ، وقبل حصوله على درجته الجامعية ، أستاذية فقه اللغة فى بازل ، وقد قبلها ٠ لم تكن صحته على ما يرام اطلاقا ، وبعد فترات من الاجازات المرضية اضطر أن يعتزل فى النهاية سنة ١٨٧٩ ٠ وبعد هذا ، عاش فى منتجعات الصحة بسويسرة ، وفى سنة ١٨٨٨ أصبح مجنونا ، وظل كذلك حتى وفاته ٠ كان لديه اعجاب عاطفى بفاجنر ، ولكنه تشاجر معـه ، وبالتخصيص حول قطعته «بارسيفال» Parcifal التى كان يظن أنها مغالية فى نزعتها المسيحية ومغرقة فى انكار الذات ٠ وبعد النزاع نقد فاجنر نقدا فظا : بل ومضى الى أبعد من ذلك فاتهمه بأنه يهودى ٠ وقد ظلت نظرته العامة ، مع ذلك ، شبيهة جدا بنظرة فاجنر فى قطعته « رينج » Ring ، فانسان نيتشه الأعلى يشبه الى حد كبير سيجفريد باستثناء كونه يعرف اليونانية ٠ وقد يبدو هذا شاذا ، ولكن ليست هذه غلطتى ٠

لم يكن نيتشه رومانسيا واعيا برومانسيته ، فطالما نقد الرومانسيين بصرامة ٠ وقد كانت نظرته الواعية هللينية ، مع حذف العنصر الأورفى٠ وكان يعجب بالفلاسفة السابقين على سقراط ، باستثناء فيثاغورس ٠ وكان له انجذاب نحو هرقليطس ٠ والانسان الشهم عند أرسطو هو ما يدعوه نيتشه الانسان النبيل ٠ ولكنه كان بصفة رئيسية يعتبر الفلاسفة اليونان من سقراط ومن تلاه أدنى من أسلافهم ٠ وهو لايستطيع أن يغفر لسقراط أصله الوضيع،فهو يدعوه عاميا « roturier » ويتهمه بافساد شباب أثينا النبيل بالانحراف نحو أخلاق ديمقراطية ٠ ويدين أفلاطون بوجه خاص بسبب ذوقه فى التهذيب ٠ ومع ذلك

فواضح أن نيتشه لم يكن يرغب فى ادانته ، فهو يوحى الينا ، ملتمسا له العذر ، أنه ربما لم يكن مخلصا ، بل كان يبشر بالفضيلة كوسيلة فقط لحفظ النظام بين الطبقات الدنيا • وقد تحدث عنه ذات مـرة ككاجليوسترو عظيم « a Great Cagliostro » وهو يميل الى ديمقريطس وأبيقورس ، بيد أن حبه للأخير يبدو لامنطقيا نوعا ما ، ما لم يفسر على أنه فى الواقع اعجاب بلوقريطس Lucretus •

وكما ينبغى أن نتوقع ، كان رأيه فى كانط سيئا ، فكان يدعوه « متعصبا للأخلاق على نمط روسو » •

وبالرغم من نقد نيتشه للرومانسيين ، فانه يدين لهم بالكثير فى وجهة نظره، وهى وجهة نظر تنتمى الى النزعة الفوضوية الأرستقراطية، مثله فى ذلك مثل بايرون ، لذلك لاندهش اذ نجده يعجب ببايرون • وهو يحاول أن يوحد بين مجموعتين من القيم لا يسهل التوفيق بينهما: فهو من جهة يحب القسوة ، والحرب ، والكبرياء الأرستقراطية ، وهو من جهة أخرى يحب الفلسفة والأدب والفنون ، وبخاصة الموسيقى • وقد تعايشة هذه القيم ، من الناحية التاريخية ، فى عصر النهضة • فيمكننا أن نأخذ البابا يوليوس الثانى الذى كان يقاتل بولونيا ويوظف مايكلانجلو Michelangelo نمط الرجل الذى يروم نيتشه أن يجده على رأس الحكومات • ومن الطبيعى أن نشبه نيتشه بماكيافللى ، رغم الفوارق الهامة بين الرجلين • فاما عن الفوارق : فقد كان ماكيـافللى رجل أعمال تشكلت آراؤه من الاحتكاك الوثيق بالشئون العامة ، وكان فى تجانس مع عصره ، فلم يكن متحذلقا أو منهجيا ونادرا ما تشكل فلسفته فى السياسة كلا مترابطا • لقد كان نيتشه ، على العكس ، أستاذا ، رجل كتب فى الصميم ، وفيلسوفا يعارض معارضة واعية التيارات السياسية والأخلاقية التى بدت سائدة فى زمانه • ومع ذلك فوجوه التشابه بينهما أعمق • ففلسفة نيتشه السياسية تماثل فلسفة

الأمير (لا المقالات) ، مع أنها تحققت وطبقت فى ميدان أوسع • ولينتشه وماكيافللى كليهما فلسفة أخلاقية تهدف الى القوة ، وتناهض المسيحية عن عمد ، وان كان نيتشه أكثر صراحة فى هذا الجانب • وما كانه القيصر بورجيا لماكيافللى كانه نابليون بالنسبة لنيتشه : رجلا عظيما هزمه خصوم توافه •

ونقد نيتشه للأديان والفلسفات تسوده تماما دوافع أخلاقية • فهو يعجب ببعض الصفات ، يعتقد (وقد يكون الحق معه) أنها الصفات الوحيدة الممكنة لأقلية أرستقراطية • وفى رأيه ، ينبغى أن تكون الأقلية مجرد وسيلة لامتياز الفئة القليلة ، ولا ينبغى أن ينظر اليها على أن لها مطلبا مستقلا للسعادة أو الرفاهية • وهو يلمح عادة الى الناس العاديين بأنهم كائنات غير متقنة ومرقعة ، ولا يجد اعتراضا على معاناتهم اذا كان ذلك ضروريا لانتاج رجل عظيم • ومن هنا فالأهمية الكلية للفترة من ١٧٨٩ الى ١٨١٥ تتلخص فى نابليون : «لقد جعلت الثورة نابليون ممكنا : هذا هو تبريرها • فينبغى لنا أن نتوق الى الانهيار الفوضوى لحضارتنا بأسرها اذا كانت مثل هذه المكافأة هى نتيجة ذلك• لقد جعل نابليون النزعة القومية ممكنة : ذلكم هو مبررها » • ويقول نيتشه ان الآمال العالية فى هذا القرن تكاد كلها تعزى الى نابليون •

وكان مولعا بالتعبير عن نفسه تعبيرا متناقضا قاصدا أن يصدم القراء المتمسكين بالعرف • وهو يفعل ذلك باستخدام الكلمتين «الخير» و «الشر» بدلالتيهما العادية ثم يقول بعد ذلك انه يؤثر «الشر» على «الخير» • وكتابه « ما بعد الخير والشر » يهدف فى الواقع الى تغيير رأى القارىء بصدد ما هو خير وما هو شر ، بل ويقر ، باستثناء بضع مواطن ، بأنه يثنى على ما هو «شر» ويشجب ما هو «خير» • فهو يقول مثلا انه لخطأ أن يكون الواجب أن نهدف الى انتصار الخير ومحو الشر ، هذا رأى انجليزى ، وهو خاص بذلك ، « الأحمق ، جـون ستيوارت مل» • وقد كان يكن له بخاصة احتقارا خبيثا • وعنه يقول:

« اننى لأشئز من فظاعة الرجل وهو يقول « ماهو حق لواحد فهو حق للآخر » ، « لاتفعل للأخر ما لا ترغب أن يفعلوه نحوك»(١) فمثل هذه المبادىء يسرها أن تقيم النشـــاط الانســـانى على خدمات متبادلة ، بحيث يظهر كل فعل وكأنه ثمن فورى لشىء أدى لنا . فالفرض هنا فرض وضيع الى الدرجة الأخيرة ، فقد أصبح مسلما به أن ثمة ضربا من التعادل فى القيمة بين أفعالى وأفعال الآخرين » .

فالفضيلة الصادقة ، من حيث انها معارضة للنوع المتواتر ، ليست للجميع، بل ينبغى أن تظل الصفة المميزة لأقلية أرستقراطية . فهى ليست مربحة وليست حكيمة ، وانما تعزل صاحبها عن غيره من الناس ، وهى معادية للنظام وتؤذى من هم أدنى . فمن الضرورى لمن هم أعلى أن يشنوا الحرب على الجماهير ، ويقاوموا الميول الديمقراطية للعصر ، ذلك لأن المتوسطين من الناس فى كل مكان يضمون الأيدى ليجعلوا من أنفسهم سادة . « فكل شىء يدلل ويلين ويأتى بالناس أو المرأة الى الصدارة ، يعمل فى صالح الاقتراع العام ـــ أعنى فى صالح سيادة من هم أدنى » . لقد كان صاحب الاغراء هو روسو ، الذى جعل للمرأة أهمية ، ثم جاء بعد ذلك «هارييت بيتشر ستو Harriet Beecher Stowe والأرقاء ، ثم بعد ذلك الاشتراكيون بأبطالهم من العمال والفقراء . كل هذا يجب أن يقاتل .

ان أخلاق نيتشه ليست أخلاق التسامح الذاتى بالمعنى العادى ، فهو يؤمن بنظام اسبرطة ، وبالقدرة على الاحتمال ومعاناة الألم من أجل غايات هامة . وهو يعجب بقوة الارادة فوق جميع الأشياء . وهو يقول : « أنا أختبر قوة ارادة ، تبعا لمقدار المقاومة الذى يمكنها أن تقدمه ولكمية الألم والعذاب التى يمكنها احتمالها ، ومعرفتها كيف تدير كل ذلك الى صالحها ، وأنا لا أشير الى شر الوجود وألمه باصبع اللوم،

(١) يحمل بنا او نذكر ان احدهم سبق « مل » الى هذا القول المأثور .

بل أعلل نفسي بالأمل في أن تغدو الحياة يوما ما أكثر شرا وأكثر امتلاء بالمعاناة مما كانت عليه في أي يوم » • وهو يرى التعاطف ضعفا يجب مغالبته •

« والهدف أن نبلغ الطاقة الضخمة للعظمة التي يسعها أن تشكل انسان المستقبل بواسطة النظام وأيضا بواسطة القضاء على الملايين من غير المكتملين والمرقعين ، والتي يمكنها أيضا أن تتجنب الوقوع في الدمار عند رؤية المعاناة التي تنجم عن ذلك ، والتي لم تشهد لها مثيلا من قبل » • وهو يتنبأ في شيء من المرح بحقبة من الحروب الكبيرة ، والمرء ليتساءل عما اذا كان سيسعد لو عاش ليرى تحقق نبوءته •

ومع ذلك ، فهو لم يكن مقدسا للدولة ، بل هو بعيد عن ذلك • فهو فردي متحمس ، ومؤمن بالبطل • وهو يقول ان شقاء أمة بأسرها لأقل في الأهمية من معاناة فرد عظيم : « وان بلايا كل هذه الأقوام الصغيرة لا تشكل معا مجموعا اجماليا ، اللهم الا في مشاعر الرجال الجبابرة » •

لم يكن نيتشه وطنيا ، ولم يبد اعجابا مسرفا بألمانيا • وانما كان يبغي عنصرا عالميا حاكما ، يكون منه أسياد الأرض : « أرستقراطية جديدة ضخمة مؤسسة على نظام ذاتي أصرم ما يكون ، تحمل لآلاف السنين طابع رجال السلطة الفلاسفة والطغاة الفنانين » •

وهو لم يكن أيضا معاديا للسامية عداء لا لبس فيه ، وان كان يظن أن ألمانيا تضم من اليهود أكثر مما تستطيع أن تستوعب ، وينبغي لها ألا تسمح بمزيد من تدفق اليهود • وهو يكره العهد الجديد ، لا القديم ، الذي يتحدث عنه في عبارات تنم عن أعلى اعجاب • ومن الانصاف لنيتشه يجب أن تؤكد أن كثيرا من التطورات الحديثة التي لها ارتباط معين بنظرته الأخلاقية العامة جاءت على عكس آرائه المعبر عنها بوضوح •

وثمة تطبيقان لأخلاقه يستأهلان التنويه : أولا ، احتقاره للنساء، وثانيا ، نقده المر للمسيحية .

لم يسأم ألبتة التنديد بالنساء . ففى كتابه الشبيه بالنبوئى ، هكذا قال زرادشت ، يقول ان النساء غير قادرات من حيث هن كذلك على الصداقة ، فهن ما برحن قططا ، أو طيورا ، أو على أفضل الأحوال أبقارا ، « فالرجل سيدرب للحرب والنساء للتسرية عن المقاتل . وكل ما عدا ذلك فهو حماقة » . واستجمام المقاتل سيكون استجماما من نوع غريب اذا وثقنا بأكثر أقواله المأثورة تأكيدا فى هذا الموضـــوع : « أنت تذهب الى المرأة ؟ اذن لا تنس سوطك » .

ولم يكن دائما بهذا الحد البالغ من الضراوة ، وان كان دائما على نفس القدر من الازدراء . وفى كتابه ارادة القوة ، يقول : « نحن تلتمس اللذة عند المرأة ، كما قد نلتمسها عند مخلوق أوسم وأرق ومن نوع أشد أثيرية . فأى وفاق يتم حين نلقى مخلوقات ليس فى أذهانها الا الرقص واللغو والبهرجة ! لقد كن دائما بهجة لنفس الرجل العميقة المتوترة » . ومع ذلك ، فكل هذه النعم نجدها فى النساء بقدر ما يمكن فقط فى حمى الرجال ، وما يكدن يحققن أى استقلال حتى يصبحن غير محتملات . « فالمرأة لديها الكثير مما يدعوها للخجل ، ففى المرأة الكثير من الحذلقة، والسطحية، والوقاحة التافهة، والجموح، والطيش ، وكلها محجوبة ... وأفضل شىء أن يكبح جماحها ويسيطر عليها حتى اليوم ، الخوف من الرجل » . هكذا يقول فى كتابه ما بعد الخير والشر ، حيث يضيف أننا ينبغى أن نفكر فى النساء كمتاع ، كما يفعل الشرقيون . ان كل اساءته للمرأة يعطيناه كحقيقة واضحة بذاتها، فهو ليس مؤيدا بشهادة التاريخ أو من تجربته الخاصة ، التى تكاد تكون ، بقدر ما يتصل الأمر بالنساء ، قاصرة على أخته .

واعتراض نيتشه على المسيحية هى أنها السبب فى قبول ما يدعوه

« أخلاق الرقيق » • ومن الغريب أن نلاحظ تعارضا بين حججه وحجج الفلاسفة الفرنسيين الذين سبقوا الثورة الفرنسية • فقد احتجوا بأن العقائد المسيحية غير صادقة ، وأن المسيحية تعلم الخضوع لما يحسب أنه ارادة الله ، بينما البشر الذين يحترمون أنفسهم لا ينبغى أن يحنوا هاماتهم أمام أية قوة أعلى ، وأن الكنائس المسيحية قد غدت حليفا للطغاة ، وأنها تساعد أعداء الديمقراطية على انكار الحرية وعلى الاستمرار فى طحن جباه الفقراء • ولم يكن نيتشه معنيا بالحقيقة الميتافيزيقية للمسيحية أو أى دين آخر ، لكونه معتقدا بأنه لا دين صادق فى الواقع ، وهو يحكم على جميع الأديان بآثارها الاجتماعية • وهو يتفق مع الفلاسفة فى اعتراضهم على الخضوع لارادة الله المزعومة، ولكنه يستبدل بها ارادة « الطغاة الفنانين » الذين يعيشون فى الأرض• فالخضوع أمر سليم ، باستثناء الرجال الأعلى ، ولكنه ليس خضوعا لاله المسيحية • وأما بصدد كون الكنائس المسيحية أحلافا للطغاة ولأعداء الديمقراطية ، فان هذا ، على حد قوله ، هو عكس الحقيقة تماما • فالثورة الفرنسية ، والنزعة الاشتراكية هما ، طبقا لقوله ، متحدان فى الجوهر مع روح المسيحية ، ومن هذه جميعا وعلى حد سواء ، يقف موقف المعارضة ، ولنفس السبب : وهو أنه لا يعامل الناس جميعا على قدم المساواة فى أى جانب من الجوانب •

ويقول ان البوذية والمسيحية كلتيهما من الأديان العدمية ، بمعنى أنهما تنكران أى فارق نهائى فى القيمة بين انسان وآخر ، بيد أن البوذية أقلهما تعرضا للاعتراض • فالمسيحية منحلة ، ومفعمة بالعناصر المفسدة العفنة ، وقوتها القائدة هى ثورة المعوجين الرقعاء • بدأت هذه الثورة باليهود ، وسرت الى المسيحية بواسطة « الشخصيات المقدسة المصابة بالصرع » مثل القديس بولص ، الذى لم تكن لديه أمانة • « فالعهد الجديد هو انجيل انسان من نوع وضيع » • ان المسيحية هى أكبر أكذوبة مهلكة ومغرية • وليس ثمة رجل ذو شأن

تشبه بالمثل الأعلى المسيحى : تأمل مثلا فى أبطال كتاب « بلوطارخ » الحيوات ان علينا أن ندين المسيحية لانكارها قيمة «الكبرياء، والتباين المثير للشفقة ، والمسئولية العظمى ، والشخصيات المليئة بالحيوية ، والنزعة الحيوانية الرائعة ، وغرائز حرب الغزو ، وتأليه العاطفة ، والثأر والغضب ، والشهوانية ، والمغامرة ، والمعرفة » • كل هذه الأشياء خير ، وكلها قالت عنها المسيحية انها شر ـ هذا ما يؤكده نيتشه •

ويحاج قائلا ان المسيحية تستهدف ترويض القلب فى الانسان ، وهذه غلطة • فللحيوان المفترس فخامة معينة يفقدها حين يروض • والمجرمون الذين عاشرهم دستويفسكى كانوا أفضل منه لأنهم كانوا أكثر احتراما لأنفسهم • وكان نيتشه يشمئز من الندم والوفاء ، اللذين يدعوهما جنونا دائريا • ويصعب علينا أن نحرر أنفسنا من هذه الطريقة فى التفكير فى السلوك البشرى « فنحن ورثة تشريح الأحياء للتعرف على مكنون ضمائرهم وتعذيب الذات لألفى سنة خلت » • وثمة فقرة بليغة عن « باسكال » ، تستحق أن نستشهد بها ، لأنها تبين اعتراضات نيتشه على المسيحية ، فى أفضل صورة لها :

«ما الذى نهاجمه فى المسيحية؟ انها تستهدف هدم الأقوياء وتقويض روحهم ، واستغلال لحظات الملل والضعف عندهم ، وتحويل اعتزازهم بأنفسهم واحساسهم بالأمن الى قلق والى انزعاج الضمير ، بحيث انها تعرف كيف تفسد أنبل الغرائز وتصيبها بعدوى المرض ، حتى ترتد قوتها وارادتها القوية على ذاتها ـ الى أن يهلك الأقوياء من خلال احتقارهم لذواتهم وتضحيتهم بها •هذه الطريقة الرهيبة فى الهلاك، يعد بسكال أشهر مثل لها » •

ويرغب نيتشه أن يرى فى مكان القديس المسيحى ما يسميه الرجل « النبيل » ، لا كنموذج عالمى بأى حال من الأحوال ، بل كأرستقراطى مسيطر • وسيكون الرجل «النبيل» قادرا على القسوة ، وعند الاقتضاء

على ما يعتبر فيما هو شائع جريمة ، وهو لا يقر بالواجبات الا لنظرائه. وهو يحمي الفنانين والشعراء وكل من يتصادف أن يملك مهارة ما ، ولكنه يفعل ذلك من حيث هو نفسه عضوا في طبقة أعلى من أولئك الذين يعرفون فقط كيف يعملون شيئا ما . ومن قدوة المحاربين سيتعلم أن يربط الموت بالمصالح التي يقاتل من أجلها ، وأن يضحي بالأعداد من الناس ويتمسك بقضيته بجد كاف بحيث لا يعنيه أن ينقذ حيـاة الرجال ، وأن يطبق نظاما متصلبا ، وأن يسمح لنفسه بالعنف والخبث في الحرب . وسيقر بالدور الذي تلعبه القسوة في التفوق الارستقراطي: « يكاد يكون كل شيء ندعوه « ثقافة أعلى » مؤسسا على تشديد القسوة وتحويلها الى قسوة روحية » . فالانسان « النبيل » هو في جوهره تجسيد لارادة القوة .

فماذا علينا أن نظن بنظريات نيتشه ؟ الى أي حد هي صادقة ؟ وهل هي في درجة ما نافعة ؟ وهل فيها أي شيء موضوعي ، أم أنها أوهام القوة عند شخص عاجز ؟

ولا يسعنا أن ننكر أن نيتشه كان له نفوذ عظيم ، لا بين الفلاسفة المتخصصين فقط بل وبين أهل الثقافة الأدبية والفنية أيضا . كما ينبغي كذلك أن نسلم بأن نبوءاته فيما يختص بالمستقبل ، قد ثبت الى حد كبير أنها أقرب كثيرا من الصواب من نبوءات الليبراليين والاشتراكيين. فاذا كان هو محض عرض من أعراض المرض ، فلا بد أن المرض واسع الانتشار في العالم الحديث .

وأيا ما كان فثمة جانب كبير فيه يجب أن نصرف النظر عنه من حيث هو صادر عن مجرد شخص مصاب بجنون العظمة . ففي حديثه عن سبينوزا يقول : « لكم يفشي تنكره في ثياب ناسك ضعيف جبنا شخصيا يسهل النيل منه ! » ونفس الشيء بالضبط يمكن أن نقوله عنه بنفور أقل ، ما دام هو نفسه لم يتردد في أن يقول عن سبينوزا . ومن الجلي أنه كان محاربا في أحلام يقظته ، ولم يكن أستاذا ، فكل الرجال

الذين أعجب بهم كانوا عسكريين • ورأيه في النساء مثل رأى أى رجل هو نشيؤ لعاطفته نحوهن ، وهي كما هو واضح عاطفة الخوف • لا تنس سوطك » — بيد أن تسع نساء من عشر انتزعن السوط منه ، وقد عرف هذا ، ولذلك نآى بعيدا عن النساء ، وقد خفف من كبريائه المجروح بملاحظات فظة •

وهو يدين الحب المسيحى لأنه يظن أنه ثمرة الخوف : فأنا أخشى أن جارى قد يؤذينى ، ولذلك أؤكد له أننى أحبه • فلو كنت أقوى وأجرأ ، لكنت أبديت له صراحة احتقارى له الذى أشعر به بالطبع • ولم يخطر لنيتشه أن من الممكن لانسان أن يشعر شعورا حقيقيا بحب كلى، ومن الواضح أن سبب ذلك راجع الى أنه يكاد يشعر بكراهية كليـة وخوف كلى ، قد يتظاهر باخفائهما فى قناع اللامبالاة المتعالية • وانسانه النبيل — الذى هو نيتشه نفسه فى أحلام اليقظة — هو كائن متجرد تماما من التعاطف ، متحجر القلب ، خبيث ، قاس ، لا يعبأ الا بقـوته هو فقط • يقول الملك « لير » ، وهو على شفا الجنون :

سأفعل أشياء من هذا القبيل —
ولست أدرى للآن ما تكون — ولكنها ستكون
ارهابا فى الأرض •

هذه هى فلسفة نيتشه بغاية الايجاز •

ولم يخطر لنيتشه ألبتة أن الشهوة للقوة التى يهبها لانسانه الأعلى، هى نفسها ثمرة الخوف • فأولئك الذين لا يخافون جيرانهم لا يرون ضرورة للاستبداد بهم • والرجال الذين قهروا الخوف ليس لديهم ذلك السعار الذى لدى نيرونات نيتشه الطغاة الفنانين الذين يتوخون أن ينعموا بالموسيقى والمذبحة بينما قلوبهم مفعمة بالفزع من ثورة القصر التى لا مفر منها • ولست أنكر أن العالم ، كنتيجة لتعاليمه الى حد ما، قد غدا شبيها جدا بكابوسه ، بيد أن ذلك لا يجعله أقل رهبة •

وينبغى أن نسلم بأن ثمة نموذجا للأخلاق المسيحية يمكن أن ينطبق عليها بحق نقد نيتشه القاسى . فلباسكال ودوستويفسكى كليهما ــ وهما المثلان اللذان استشهد بهما شىء ما دنىء فى فضيلتهما . فباسكال يضحى بذكائه الرياضى الرائع من أجل ربه ، ومن ثم ينسب له وحشية هى اتساع كونى لعذابات باسكال العقلية المروعة . ولم تكن لدوستويفسكى صلة بالكبرياء الخالصة ، فهو قد يرتكب الخطيئة لكى يندم ويستمتع بترف الاعتراف . وسوف لا أتناول بالتحليل الجدلى مبلغ صحة ما يمكن أن تتهم به المسيحية بانحرافات من هذا القبيل ، ولكننى سأسلم بأننى أوافق نيتشه على ما ذهب اليه من أن ابتهال دوستويفسكى ابتهال يدعو للازدراء . فأنا أوافق على أن شيئا من الاستقامة والكبرياء بل وفرض الذات هى عناصر الخلق الممتاز ، وليس ثمة فضيلة تنبع من الخوف جديرة بأن تنال الاعجاب .

وثمة نوعان من القديسين : القديس بالطبيعة ، والقديس عن خوف . فالقديس بالطبيعة حب تلقائى للجنس البشرى ، فهو يفعل الخير لأن فعله هذا يجلب له السعادة . أما القديس عن خوف فهو يشبه الرجل الذى يمتنع عن السرقة بسبب الشرطة فقط ، ويمكن أن يكون شريرا ما لم يكبح جماحه خاطر الجحيم أو انتقام جيرانه . ونيتشه بمكنه فقط أن يتخيل النوع الثانى للقديس ، فهو مفعم بالخوف والكراهية الى الحد الذى يبدو له معه الحب التلقائى للجنس البشرى مستحيلا . فهو لم يتصور اطلاقا الرجل الذى ، رغم تحرره التام من الخوف ورغم كبرياء الانسان الأعلى العنيد ، لا ينزل الألم بأحد لأنه ليس لديه رغبة فى أن يفعل ذلك . فهل يفترض أحد أن لينكولن فعل ما فعل خوفا من النار ؟ ومع ذلك فعند نيتشه لينكولن وضيع ونابليون رائع .

ويبقى أن ننظر فى المشكلة الأخلاقية الرئيسية التى يثيرها نيتشه وأعنى بها : هل ينبغى أن تكون أخلاقنا أرستقراطية ، أو ينبغى ،

بمعنى ما ، أن تعامل كل الناس على حد سواء ؟ هذا سؤال كما بسطته ليس له معنى واضح تماما ، والخطوة الأولى بالطبع هى أن نحاول جعل المسألة أكثر تحديدا .

فيجب فى المقام الأول أن نحاول التمييز بين أخلاق أرستقراطية وبين نظرية سياسية أرستقراطية . فللمؤمن بمبدأ بنتام عن أعظم سعادة لأكبر عدد أخلاق ديموقراطية ، ولكنه قد يظن أن السعادة العامة تعزز على الوجه الأكمل بواسطة شكل أرستقراطى للحكومة . ليس هذا موقف نيتشه . فهو يأخذ بأن سعادة عامة الناس ليست جزءا من الخير بالذات Per se . فكل ما هو خير أو شر فى ذاته يوجد فقط فى القلة الأعلى وما يحدث للباقى لا يدخل فى الاعتبار .

والسؤال التالى هو : كيف نعرف القلة الأعلى ؟ لقد كانوا عادة ، من الناحية العملية ، جنسا منتصرا أو أرستقراطية وراثية ــ وقد كانت الأرستقراطيات عادة ، على الأقل من الناحية النظرية ، منحدرة من سلالات منتصرة . وأظن أن نيتشه يتقبل هذا التعريف . فهو يذكر لنا: « لا أخلاق ممكنة بدون محتد كريم » . وهو يقول ان الطبقة النبيلة كانت دائما طبقة همجية فى بداية الأمر ، ولكن كل ارتفاع للانسان يعزى الى المجتمع الأرستقراطى .

وليس واضحا ما اذا كان نيتشه يرى علو الأرستقراطى كعلو فطرى أم أنه يعزى الى التربية والبيئة . فاذا كان الأخير فيصعب الدفاع عن استبعاد الآخرين من مزايا يستحقونها بالمثل ، من الناحية الفرضية ex hypothesi . سأفترض من ثم أنه يعتبر الأرستقراطيات المنتصرة وسلالاتها أعلى بيولوجيا من رعاياها ، كما يعلو البشر على الحيوانات الأليفة ، وان يكن بدرجة أقل .

فما الذى نعنيه بالتفوق البيولوجى ؟ سنعنى به حين نفسر نيتشه، أن الأفراد من الجنس الأعلى وسلالاتهم أقرب أن يكونوا نبلاء بالمعنى

الذي يقصده نيتشه : سيكون لهم قوة أكبر فى الارادة ، وشجاعة أعظم ، واندفاع أشد نحو القوة ، وتعاطف أقل ، وخوف أقل ودماثة أقل .

وفى وسعنا الآن أن نبسط أخلاق نيتشه . وأظن أن ما أورده فيما يلى هو تحليل منصف لها :

ان المنتصرين فى الحرب وسلالاتهم ، يتفوقون عادة تفوقا بيولوجيا على المنهزمين . فمن المرغوب فيه ثمتئذ أن يملكوا زمام السلطة وأن يديروا الأمور فى اتجاه مصالحهم فقط .

وما برح علينا أن ننظر فى كلمة « مرغوب فيه » . فما هو المرغوب فيه فى فلسفة نيتشه ؟ فمن وجهة نظر الملاحظ الخارجى ما يدعوه نيتشه « مرغوبا فيه » هو ما يرغبه نيتشه . بهذا التفسير يمكن بسط نظرية نيتشه على نحو أبسط وأكثر أمانة فى جملة واحدة : « اننى أرغب لو عشت فى أثينا بريكليس أو فى فلورنسا المديتشى » . ولكن ليست هذه فلسفة ، انها واقعة تتصل بسيرة فرد معين . فكلمة « مرغوب فيه » ليست مرادفة لكلمة « مرغوب منى » ، فان لها بعض الادعاء فى الشمولية التشريعية . فالمؤمن قد يقول ان ما هو مرغوب فيه هو ما يرغبه الله ، بيد أن نيتشه لا يمكنه أن يقول ذلك . قد يقول انه يعرف ما هو خير بواسطة حدس أخلاقى ، ولكنه لن يقول هذا لأنه يبدو كانطيا للغاية . ان ما يستطيع أن يقوله ، كتعبير عن الكلمة « مرغوب فيه » هو هذا : « اذا قرأ الناس أعمالى فان نسبة مئوية منهم سيشتركون معى فى رغباتى بصدد تنظيم المجتمع ، هؤلاء الناس الذين تلهمهم ما تزودهم به فلسفتى من طاقة وعزم يمكنهم أن يصونوا الأرستقراطية ويجددوها معهم كأرستقراطيين أو (مثلى) كمتملقين للأرستقراطية . وبهذه الطريقة سيكتسبون حياة أعلى مما يستطيعون كخدام للشعب » .

وثمة عنصر آخر فى نيتشه مماثل مماثلة وثيقة للاعتراض الذى دفع به « المبزقون » بقوة ضد اتحادات التجارة . ففى قتال الكل

ضد الكل ، يملك المنتصر على الأرجح بعض الصفات التي يعجب بها نيتشه ، كالشجاعة ، والدهاء ، وقوة الارادة . ولكن اذا جمع الناس الذين لا يملكون هذه الصفات (وهم الأغلبية الساحقة) أنفسهم معا في كل موحد ، فقد يظفرون رغم انحطاط شأنهم كأفراد . في هذا القتال الذي يشنه الغوغاء المتجمعون ضد الارستقراطيين ، تكون المسيحية هي الجبهة الايديولوجية ، كما كانت الثورة الفرنسية جبهة القتال . فعلينا من ثم أن نعارض كل نوع من الاتحاد بين ضعاف الأفراد خشية أن تفوق قوتهم الموحدة قوة الأقوياء كأفراد ، ومن جهة أخرى ينبغي أن نشجع الاتحاد بين عناصر الشعب من الرجال المكتملين أقوياء الشكيمة . والخطوة الأولى نحو خلق اتحاد من هذا القبيل هي الدعوة الى فلسفة نيتشه . وسنرى أنه ليس من السهل المحافظة على التمييز بين الأخلاق والسياسة .

فلنفرض أننا نرغب — كما أفعل أنا على اليقين — في أن نجد حججا ضد أخلاق نيتشه وسياسته ، فأية حجج يمكننا أن نجدها ؟

ثمة حجج لها وزنها عمليا ، تظهر أن محاولة صون غاياته ستصون في الواقع شيئا مختلفا بالمرة . فأرستقراطيات المحتد يرفض في أيامنا هذه تصديقها ، والشكل الوحيد الممكن عمليا للأرستقراطية هو تنظيم الحـــزب الفاشي أو النازي . وأن تنظيما من هـــذا القبيل ليثير المعارضة ، ويوشك أن ينهزم في الحرب ، ولكنه اذا لم ينهزم فانه لابد ، قبل وقت طويل ، أن يغدو مجرد دولة بوليسية ، حيث يعيش الحكام في رعب من الاغتيال ويزج بأبطاله في معسكرات الاعتقال . ففي مجتمع من هذا القبيل تقوض الوشاية الاخلاص والأمانة ، وتنحط أرستقراطية الرجال الأعلى الى عصابة من الرعاديد الذين يرتعدون فرقا .

هذه مع ذلك ، حجج لزماننا ، ولا تعتبر حججا سليمة في العصور الخوالي ، حيث كانت الارستقراطية لا تثير التساؤل . لقد سارت الحكومة المصرية على مبادىء نيتشه لآلاف عديدة من السنين . وكانت

حكومات الدول الكبرى تكاد أن تكون كلها أرستقراطية حتى قيام الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية • علينا اذن أن نسأل أنفسنا عما اذا كان ثمة سبب قوى لايثار الديمقراطية على شكل للحكومة كان له مثل ذلك التاريخ الطويل الناجح ــ أو بالأحرى ، ما دمنا نهتم بالفلسفة ، لا بالسياسة ، ما اذا كانت هنالك أسباب موضوعية لنبذ الأخلاق التى يدعم بها نيتشه الأرستقراطية •

فالتعارض بين الأخلاق والسياسة هى مسألة تنتمى للتعاطف • فالتعاطف ، بالمعنى الذى يشقى به المرء لشقاء الآخرين ، أمر طبيعى الى حد ما فى الكائنات البشرية ، فالأطفال الصغار يضطربون حين يسمعون أطفالا آخرين يصرخون • بيد أن تطور هذا الشعور مختلف للغاية باختلاف النـــاس • فالبعض يجد اللذة فى تعذيب الآخرين ، والبعض الآخر مثل « بوذا » ، يشعرون بأنهم لا يمكنهم أن يكونوا سعداء تمام السعادة طالما أن أى شىء حى يعانى • ومعظم الناس يقسمون الجنس البشرى من الناحية الانفعالية الى أصدقاء وأعداء ، يستشعرون التعاطف نحو أولئك لا نحو هؤلاء • فأخلاق من قبيل أخلاق المسيحية أو البوذية لها قاعدتها الانفعالية فى التعاطف الكلى ، أما أخلاق نيتشه فيختفى فيها التعاطف اختفاء تاما • (هو يدعو فى كثير من الأحيان ضد التعاطف ، وفى هذا الشأن يشعر الانسان أن ليس لديه صعوبة فى اطاعة تعاليمه) • فالسؤال هو : اذا واجه بوذا نيتشه ، فهل يستطيع أى منهما أن يسوق حجة تجذب نحوها المستمع النزيه ؟ وأنا لا أفكر فى الحجج السياسية • فيمكننا أن نتخيلها تظهر قبل الله ، كما فى الفصل الأول من كتاب جوب Job (١) ، وتقدم النصيحة بشأن نوع العالم الذى يخلقه • فماذا يستطيع كل منهما أن يقول ؟

---

(١) شخصية انجيلية ، يعرف بالكتاب المسمى باسمه والذى كتب فى القرن الخامس ق.م. كان غنيا قويا ، امتحنه الله بالبؤس والشـــقاء فاستسلم لقضاء ربه استسلاما نموذجيا « المترجم »

سيبدأ « بوذا » الحجة بالحديث عن المجذومين ، والمنبوذين ، والبؤساء ، والفقراء الذين يكدحون بأطراف تتوجع من الألم ويحفظون حياتهم بشــق النفس بغذاء هزيل ، والجرحى فى المعركة ، يموتون باحتضار بطيء ، واليتامى الذين يسيء أوصياؤهم الأفظاظ معاملتهم ، وحتى أنجح الناس ينتابهم خاطر الفشل والموت • ومن كل هذا العبء من الأسى يجب أن نجد طريقا للخلاص ، والخلاص لا يمكن أن يأتى الا من خلال الحب •

ونيتشه ،الذى يمكن لقدرته الكلية فقط أن تمنعه من المقاطعة، سيتكلم فجأة وبعنف حين يأتى دوره : أيتها السماوات ، أيها الرجل يجب أن تتعلم كيف تكون من طبيعة أشد صرامة • لم تجول متباكيا لأن التوافه من الناس يعانون؟ أو لأن أعاظم الرجال يعانون؟ ان التوافه يعانون معاناة تافهة ، وأعاظم الرجال يعانون معاناة شديدة ، والمعاناة الشديدة لا يؤسف لها ، لأنها نبيلة • ان مثلك الأعلى مثل سلبى تماما، يتمثل فى غياب المعاناة، وهو ما لا يضمن ضمانا كاملا الا بعدم الوجود• وأنا، من ناحية أخرى، لدى مثل عليا ايجابية: فأنا أعجب بالالقيبياديين، وبالامبراطور فردريك الثانى ، وبنابليون • فمن أجل رجال من هذا القبيل نستحق الشقاء أى شقاء • اننى لأناشدك ، أيها الاله ، من حيث كونك أعظم الفنــانين المبدعين ، لا تدع دوافعك الفنية يكبحها هذا الهذيان المنحط الذى يستبدبه الخوف لهذا المريض النفسانى البائس»،

وبوذا ، الذى تعلم فى بلاط السماوات كل التاريخ منذ موته ، والذى ســيطر على العلم ببهجة المعرفة وبالأســف للاستخدام الذى استخدمه فيه الناس ، يرد بكياسة هادئة : « انك لعلى خطأ ، أيها الأستاذ نيتشه ، فى ظنك بأن مثلى الأعلى مثل سلبى خالص • الحق ، انه لينطوى على عنصر سلبى ، هو غياب المعاناة ، بيد أن له فضلا عن ذلك مثل ما فى نظريتك من ايجابية • فمع أننى لا أكن اعجابا خاصا

للالقيبياديين ولنابليون ، فان لدى ، أيضا ، أبطالى : خليقتى يسوع ، لأنه ذكر للناس أن يحبوا أعداءهم ، الناس الذين اكتشفوا كيف يسيطرون على قوى الطبيعة ويضمنون الطعام بعمل أقل ، ورجال الطب الذين بينوا كيفية التخفيف من وطأة المرض ، والشعراء والفنانون والموسيقيون الذين قبسوا لمحات من السعادة الالهية • فالحب والمعرفة والبهجة فى الجمال ليست سلبيات ، وانما هى تكفى لكى تملأ حياة أعاظم الرجال الذين كتب لهم الخلود » •

ويجيب نيتشه : « الأمر سواء ، فقد يخلو عالمك من الطعم والنكهة • ينبغى لك أن تدرس « هرقليطس » ، فان أعماله تعيش كاملة فى المكتبة السماوية • ان حبك لهو شفقة يثيرها الألم ، وحقيقتك، لو كنت أمينا ، لا تسر، وتعرف فقط من خلال المعاناة ، وبصدد الجمال، ما هو أجمل من النمر الذى يدين بعظمته الى شراسته ؟ لا ، اذا كان على الله أن يصدر حكمه على عالمك ، فأخشى أن نموت جميعا من السأم » •

ويجيب «بوذا» : « ينبغى لك أن تموت ، لأنك تحب الألم ، للحياة حب زائف • ولكن أولئك الذين يحبون الحياة بحق فسيكونون سعداء بما لا يمكن لأحد أن يكون سعيدا فى الدنيا كما هى » •

واننى ، من جهتى ، لاتفق مع «بوذا» ، كما أتخيله • ولكننى لا أعلم كيف أثبت أنه على صواب بأية حجج من قبيل الحجج التى يمكن أن تستخدم فى مسألة رياضية أو علمية • واننى لأكره نيتشه لأنه يحب التأمل فى الألم ، ولأنه يشيد الغرور واجبا ، ولان الرجال الذين يعجب بهم أعظم اعجاب ، يقوم مجدهم على براعتهم فى سوق الناس الى حتفهم • بيد أننى أظن أن الحجة الأخيرة ضد فلسفته ، وهى الحجة التى تكون ضد أية أخلاق غير سارة ولكنها متسقة مع

ذاتها ، لا تكمن فى الاحتكام الى الوقائع بل فى مناشدة العواطف •
ان نيتشه يزدرى الحب الكلى ، وأنا أشعر أنه القوة الدافعة لكل ما أرغب فيه فى الدنيا • ولقد كان لأتباعه جولاتهم ، ولكننا نأمل أن ينتهى هذا سراعا •

أصحاب مذهب المنفعة العامة[1]

لقد ظل الفلاسفة المتخصصون فى بريطانيا العظمى غير متأثرين خلال الفترة من كانط الى نيتشه ، بدرجة تكاد تكون كاملة ، بمعاصريهم الألمان ، باستثناء واحد هو السير « وليام هاميلتون » ، الذى كان له نفوذ ضئيل . والحق ، ان « كوليريدج » و « كارليل » تأثرا تأثرا عميقا بكانط وفيشته ، والرومانسيين الألمان ، ولكنهما لم يكونا فيلسوفين بالمعنى الفنى للكلمة . ويبدو أن أحدهم ذكر ذات مرة « كانط » لجيمس مل ، الذى لاحظ بعد فحص خاطف : « اننى لأرى

(١) من أجل احاطة أوسع بهذا الموضوع وكذلك بموضوع « ماركس » ، انظر القسم الثانى من كتابى - الحرية والتنظيم « ١٨١٤ - ١٩١٤ »
Freedom and Organization 1814-1914.

جيدا بدرجة كافية ما يكونه كانط المسكين » • ولكن هذه الدرجة من الاعتراف استثنائية ، فقد كان هناك بوجه عام صمت مطبق بصدد الألمان • وقد استمد « بنتام » ومدرسته فلسفتهم ، في جميع خطوطها الرئيسية ، من « لوك » و « هارتلى » Hartley و « هلفثيوس » ، وليست أهميتهم فلسفية بقدر ما هي سياسية ، من حيث كونهم قادة الراديكالية البريطانية، وكرجال مهدوا الطريق عن غير قصد للاشتراكية•

وجيريمى بنتام Jeremy Bentham الذى كان الرئيس المعترف به « للفلاسفة الراديكاليين » ، لم يكن ذلك النوع من الرجال الذى نتوقع منه أن يكون على رأس حركة من هذا النوع • ولد فى ١٨٧٨، ولكنه لم يصبح راديكاليا حتى سنة ١٨٠٨ • وكان حييا لدرجة مؤلمة، ولم يكن يسعه أن يطيق صحبة الغرباء دون ذعر كبير • وقد كتب بغزارة ولكنه لم يجرؤ قط على النشر، وما نشر باسمه اختلسه أصدقاؤه بقصد الخير • ولقد كان اهتمامه الرئيسى بالقانون ، الذى أقر فيه بأن « هلفثيوس » و « بكاريا » Beccaria كانا أهم أسلافه• ومن خلال القانون أصبح مهتما بالأخلاق والسياسة •

وقد أرسى فلسفته بأسرها على مبدأين ، « مبدأ التداعى » ، و « مبدأ أعظم سعادة » • وقد أكد « هارتلى » « مبدأ التداعى » سنة ١٧٤٩ ، ومع ذلك فقد أقر قبله بوجود مبدأ التداعى ، حيث اعتبر لوك، مثلا، مجرد مصدر للخطأ ، الا أن «بنتام»، متابعا «هارتلى» جعل منه المبدأ الأساسى لعلم النفس • وقد أقر بالتداعى بين الأفكار واللغة ، وكذلك التداعى بين الأفكار والأفكار • وهو يهدف بهذا المبدأ الى تفسير حتمى للأحداث العقلية • والنظرية فى جوهرها مثيلة للنظرية الأحدث عن «الفعل المنعكس الشرطى» المؤسسة على تجارب «بافلوف»• والفارق الهام الوحيد هو أن الفعل المنعكس الشرطى البافلوفى فعل فسيولوجى بينما تداعى الأفكار كان تداعيا عقليا خالصا • ومن ثم فعمل

بافلوف عمل قمين بأن يفسر تفسيرا ماديا ، مثل ذلك التفسير الذى أعطاه له السلوكيون، بينما تداعى الأفكار أفضى بالأحرى الى علم نفس مستقل تقريبا عن الفسيولوجيا • ولا يمكن أن يكون هنالك شك فى أن مبدأ الفعل المنعكس الشرطى متقدم علميا على المبدأ الأقدم • ومبدأ بافلوف هو : اذا كان لدينا فعل منعكس بمقتضاه يفضى المثير (ب) الى رد الفعل (جـ) ، واذا حدث أن حيوانا معينا خبر مرارا المثير (أ) فى نفس الوقت الذى خبر فيه المثير (ب) لحدث فى معظم الأحيان أن يفضى المثير (أ) الى رد الفعل (جـ) حتى عندما يغيب (ب) • وتحديد الملابسات التى يحدث هذا فى كنفها مرهون بالتجربة • وواضح أننا لو استبدلنا أفكارا بالمثيرين (أ ، ب) ورد الفعل (جـ) ، لأصبح مبدأ بافلوف هو مبدأ تداعى الأفكار •

والمبدآن ، كلاهما ، صحيحان فى مجال معين ، والمسألة الوحيدة المثيرة للخلاف هى مدى هذا المجال • فبنتام وأتباعه بالغوا فى مدى المجال فى حالة مبدأ « هارتلى » ، كما فعل ذلك بعض السلوكيين بخصوص مبدأ بافلوف •

وعند بنتام ، كانت الحتمية هامة فى علم النفس ، لأنه كان يرغب فى اقامة مجموعة قوانين ، ــ وعلى نحو أعم ، نسق اجتماعى ــ يجعل الناس بطريقة آلية فضلاء • وعند هذه النقطة صار مبدأه الثانى ، مبدأ السعادة العظمى ، ضروريا من أجل تعريف « الفضيلة » •

ويأخذ بنتام بأن اللذة أو السعادة خير ــ وهو يستخدم هذه الكلمات كمترادفات ــ وأن الألم شر • ومن ثم فحالة من الحالات تكون أفضل اذا انطوت على قدر من اللذة أعظم من الألم ، أو قدر من الألم أقل من اللذة • وبين جميع الحالات الممكنة الحالة الأفضل هى التى تتضمن الرصيد الأعظم من اللذة بالنسبة للألم •

ولا شىء جديد فى هذه النظرية التى جرت تسميتها « بمذهب المنفعة العامة » • فلقد أيدها « هتشسون » منذ سنة ١٧٢٥ • وينسبها

بنتام الى « بريستلى » ، الذى ليس له مع ذلك فضل خاص فيها . وهى متضمنة بالفعل فى فلسفة لوك . وفضل بنتام لا يتمثل فى النظرية، بل فى تطبيقه لها تطبيقا نشيطا على مشكلات عملية متنوعة .

وبنتام لا يأخذ فقط بأن الخير هو السعادة بوجه عام ، ولكنه يأخذ أيضا بأن كل فرد يتابع دائما مايعتقد أنه سعادته الخاصة به، ومن ثم فعمل المشرع هو أن ينتج التناغم بين المصالح العامة والمصالح الخاصة. فمن أجل مصلحة الجمهور ينبغى أن أمتنع عن السرقة ، ولكن من أجل مصلحتى فقط أن يكون هنالك قانون جنائى فعال . وعلى ذلك فالقانون الجنائى هو منهج لجعل مصالح الفرد تلتقى مع مصالح الجماعة ، وهذا هو مبرره .

ويجب أن يعاقب الناس بالقانون الجنائى لمنع الجريمة ، لا لأننا نكره المجرم . فمن الأهم أن يكون العقاب أكيدا من أن يكون صارما . وفى زمان بنتام كانت كثير من الجرائم الثانوية تخضع لعقوبة الموت ، ونتج عن ذلك أن المحلفين كانوا فى الكثير من الأحيان يرفضون أن يدينوا ، لأنهم ارتأوا أن العقوبة مفرطة . وكان بنتام يدعو الى الغاء عقوبة الموت لجميع الجرائم ما عدا الأسوأ ، وقبل وفاته خفف القانون الجنائى فى هذه الناحية .

ويقول بنتام ، ان القانون المدنى ينبغى أن تكون له أربعة أهداف: البقاء ، الرخاء ، الأمن ، والمساواة . وينبغى أن نلاحظ أنه لم يشر الى الحرية . والواقع أنه عنى عناية ضئيلة بالحرية . وقد أعجب بالحكام المستبدين الصالحين الذين سبقوا الثورة الفرنسية — كاترين العظمى، والامبراطور فرانسيس. وكان يكن ازدراءا كبيرا لنظرية حقوق الانسان. فقد قال ان حقوق الانسان لغو صرف ، وحقوق الانسان الأساسية لغو يمشى على ساقين طويلتين. وعندما أذاع الثوريون الفرنسيون «اعلانهم لحقوق الانسان» ، دعاه بنتام «عملا ميتافيزيقيا — بل غاية التطرف فى

الميتافيزيقا » ، وقال ان من الممكن تقسيم مواده الى ثلاث فئات : (١) المواد التى لا تعقل (٢) المـواد البـاطلة (٣) المواد التى لا تعقل والباطلة معا .

لقد كان مثل بنتام الأعلى ، كمثل أبيقورس ، الأمن ، لا الحرية، « فالحروب والعواصف الأفضل أن نقرأ عنهما ، ولكن السلام والهدوء من الأحسن أن نعيش فى كنفهما » .

ولتطوره التدريجى نحو الراديكالية مصـدران : فمن جانب ، اعتقاد فى المساواة ، مستنبط من حساب اللذات والآلام ، ومن جانب آخر ، تصميم لا يلين لاخضاع كل شىء للحكم الفاصل للعقل كما فهمه . وحبه للمساواة قاده مبكرا الى الدفاع عن القسمة المتساوية لملكية الرجل بين أبنائه ، وأن يعارض حرية الوصية . وقاده مؤخرا الى معارضة الملكية والأستقراطية الوراثية ، وأن يدافع عن الديموقراطية الكاملة ، بما فى ذلك تصويت النساء . ورفضه أن يؤمن على غير أسس عقلية أفضى به الى نبذ الدين ، بما فى ذلك الايمان بالله ، وجعله ناقدا لاذعا للأشياء السخيفة والمنافية للعقل فى القانون ، أيا كان التبجيل لأصلها التاريخى . ولم يكن يغفر لأى شىء على عذر أنه ينتمى للعرف . ومنذ مستهل شبابه كان معاديا للامبريالية ، سواء أكان الاستعمار البريطانى فى أمريكا ، أم فى أوطان أخرى ، وهو يعتبر المستعمرات جنونا .

وعبر نفوذ « جيمس مل » James Mill مضى «بنتام» الى اتخاذ مواقف فى السياسة العملية. لقد كان «جيمس مل» يصغر بنتام بخمس وعشرين سنة، وكان مريدا تتحمسا لنظرياته، ولكنه كان أيضا راديكاليا نشيطا. وقد أعطى بنتام لمل بيتا (كان من قبل ملكا لميلتن). وكان يمد اليه يد المساعدة المالية حينما كتب تاريخ انجلترا . وعندما انتهى هذا التاريخ خصته شركة الشرق للهند بوظيفة ، كما فعلت فيما بعد مع

ابنه الى أن ألغيت كنتيجة للتمرد • وقد كان جيمس مل يعجب اعجابا عظيما بكوندرسيه وهلفشيوس • ومثل جميع الراديكاليين فى تلك الحقبة كان يعتقد فى القدرة الكلية للتربية • وقد طبق نظرياته على ابنه جون ستيوارت مل • وكانت النتيجة حسنة فى جانب وسيئة فى جانب آخر • وأهم نتيجة سيئة هى أن جون ستيوارت مل لم يكن يستطيع أن يتخلص من نفوذه ، حتى عندما كان يدرك أن وجهة نظر أبيه كانت ضيقة الأفق •

وكان جيمس مل ، شأن بنتام ، يعتبر اللذة هى الخير الوحيد والألم الشر الوحيد • ولكنه شأن أبيقورس خص اللذة المعتدلة بالقيمة العليا • وقد ارتأى أن المتاعات الفكرية هى الأفضل وضبط النفس الفضيلة الرئيسية • « وكانت كلمة انفعالى intens عنده كلمة متفرعة عن الاستنكار الهازىء » على حد قول ابنه ، الذى يضيف أنه كان يعترض على التأكيد الحديث على الشعور • وشأنه شأن مدرسة المنفعة العامة بأسرها كان معارضا لكل شكل من أشكال الرومانسية • وقد ارتأى أن السياسة يمكن أن يحكمها العقل ، وتوقع تحديد آراء الناس بما يزنه الدليل• فاذا بسط جانبان متعارضان فى خلاف ببراعة متساوية فثمة يقين أخلاقى فى أن العدد الأكبر سيحكم حكما صحيحا • وكانت وجهة نظره محدودة بحدود ما فى طبيعته الانفعالية من فقر ، ولكنه فى حدوده كانت له خصال الكد والنزاهة ، والعقلانية •

وواصل ابنه « جون ستيوارت مل » الذى ولد سنة ١٨٠٨ ، شكلا أخف نوعا ما من النظرية البنتامية حتى وفاته سنة ١٨٧٣ •

وخلال الجزء الأول من القرن التاسع عشر ، كان نفوذ البنتاميين على التشريع والسياسة فى بريطانيا نفوذا عظيما بدرجة مدهشة ، اذا أدخلنا فى الاعتبار ابتعادهم التام عن الاحتكام الى العاطفة •

ويسوق بنتام حججا متنوعة تأييدا للنظرة القائلة بأن السعادة

العامة هى الخير الأسمى Summum bonum وبعض هذه الحجج كانت نقدا لاذعا لنظريات أخلاقية أخرى • وفى رسالته عن السفسطات السياسية، يقول فى لغة تبدو منبئة بماركس ، ان الأخلاق الشعورية وأخلاق الزهد تخدم مصالح الطبقة الحاكمة ، وهى نتاج نظام أرستوقراطى • فأولئك الذين يعلمون أخلاقيات التضحية ، ليسوا ضحايا غلطة : وانما يريدون أن يضحى الآخرون من أجلهم • وهـو يقول أن النظـام الأخلاقى ينتج عن توازن المصـالح • فالنقابات المتحكمة تزعم أن ثمة اتحاد فى المصالح قائم مسبقا بين الحكام والمحكومين ، بيد أن المصلحين يجعلون واضحا أن هذا الاتحاد لم يوجد بعد ، ويحاولون أن يوضحوه • وهو يؤكد أن مبدأ المنفعة وحده يمكن أن يزودنا بالمعيار فى الأخلاق وفى التشريع ، ويرسى أساس علم اجتماعى • وحجته الايجابية الرئيسـية فى تأييد هذا المبدأ أنه متضمن ، فى الواقع ، فى المذاهب الأخلاقية المختلفة فى الظاهر • ومع ذلك ، فان هذا يصبح معقولا بحصر صارم لخططـه •

وثمة ثغرة واضحة فى مذهب بنتام • اذا كان كل انسان يتبع دائما لذته الخاصة فكيف نضمن أن يتبع التشريع لذة الجنس البشرى عامة؟ ان حب بنتام الغريزى للخير (الذى منعته نظرياته السيكولوجية من الاشارة اليه) حجبت المشكلة عنه • فلو كان قد عهد اليه أن يضع مجموعة من القوانين فى قطر من الأقطار ، لصاغ اقتراحاته التى يتصور فى كنفها المصلحة العامة ، لا بحيث تؤيد مصالحه الخاصة أو (بطريقة شعورية) مصالح طبقتة • ولكنه لو أدرك هذه الحقيقة ، لكان عليـه أن يعدل نظرياته السيكولوجية • ويبدو أنه ظن أنه بواسطة ديمقراطية مقترنة باشراف ملائم ، يمكن مراقبة المشرعين مراقبة من شأنها أن يكون فى وسعهم فقط أن يؤكدوا مصالحهم الخاصة التى تنفع الناس عامة• ولم تكن قد تهيأت على أيامه مادة تكفى لصياغة حكم عن مدى فعالية المنظمات الديموقراطية ، ولذلك قد يلتمس العذر له فى نزعته التفاؤلية، ولكنها تبدو فى عصرنا المحرر من الوهم ساذجة الى حد ما •

ويسوق « جون ستيوارت مل » فى كتابه «مذهب المنفعة العامة» حجة مغالطة الى الحد الذى يصعب علينا معه أن نفهم كيف أنه ظن أنها سليمة . يقول : اللذة هى الشىء الوحيد المرغوب ، ومن ثم فاللذة هى الشىء الوحيد الذى يمكن أن يرغب فيه . وهو يبنى الحجة على أساس أن الأشياء الوحيدة التى يمكن رؤيتها هى الأشياء المرئية ، والأشياء الوحيدة التى يمكن أن نسمعها هى الاشياء المسموعة ، وبالمثل الأشياء الوحيدة التى يمكن أن نرغبها هى الأشياء المرغوبة . وهو لا يبين أن شيئا « يمكن رؤيته » اذا أمكن أن يكون مرئيا ، ولكن يمكن أن يرغب اذا كان ينبغى أن يكون مرغوبا . وعلى ذلك «يمكن أن يرغب» هى كلمة تفترض مسبقا نظرية أخلاقية ، فنحن لا نستطيع أن نستدل على ما يمكن أن يرغب مما هو مرغوب .

وفوق ذلك : اذا كان كل انسان يتبع بالفعل وحتما لذته الخاصة، فليس ثمة ميزة فى القول بأنه ينبغى أن يفعل شيئا آخر . وكانط يلح فى القول بأن « ينبغى لك أن » تتضمن « أنت تستطيع » ، وبالعكس، اذا لم تكن تستطيع فلا جدوى من القول ينبغى لك أن تفعل . فاذا كان كل انسان يلزم دائما أن يتبع لذته الخاصة ، لتحولت الأخلاق الى حذر : يجمل بك أن تؤيد مصالح الآخرين على أمل أن يؤيدوا بدورهم مصالحك . وبالمثل فى السياسة كل تعاون هو تبادل للمعونة والخدمات . ومن مقدمات أصحاب المنفعة العامة لا يمكن استخلاص نتيجة أخرى سليمة .

وثمة مسألتان متميزتان منطويتان : أولا ، هل كل انسان يتبع سعادته ؟ وثانيا ، هل السعادة العامة هى الغاية الصحيحة للفعل الانسانى ؟ .

وحين يقال ان كل انسان يرغب فى سعادته الخاصة ، فان القضية تحتمل معنيين ، أحدهما بديهى والآخر باطل . فأيا ما كان ما أرغب فيه،

فانني سأحصل على لذة ما من تحقيق رغبتي ، وبهذا المعنى ، أيا كان ما أرغب فهو لذة ، وقد يقال ، وان يكن هذا بطريقة فضفاضة الى حد ما ، ان اللذات هى ما أرغب فيه . هذا هو معنى النظرية التى هى بديهيــة .

ولكن اذا كان ما يقصد هو أننى عندما أرغب فى شىء ، فأنا أرغب فيه بسبب اللذة التى سيمنحها ، فان هذا غير صحيح عادة . فحين أجوع أرغب فى الطعام ، وبقدر ما يطول جوعى سيمنحنى الطعام لذة . بيد أن الجوع ، الذى هو رغبة ، يأتى أولا ، واللذة نتيجة للرغبة . ولست أنكر أن ثمة مناسبات تكون فيها رغبة مباشرة للذة . فاذا كنت قــد قررت أن تخصص مساء بأكمله للمسرح ، فانك ستختار المسرح الذى تظن أنه سيمنحك اللذة الأكبر . ولكن الأفعال التى تحددها على ذلك الرغبة المباشرة للذة هى أفعال استثنائية وغير ذات أهمية . فان النشاطات الرئيسية لكل شخص تحددها رغبات سابقة لحساب اللذات والآلام .

ان أى شىء أيا كان قد يكون موضوعا لرغبة ، فالمازوشى قــد يرغب فى ألمه . فالمازوشى ، بدون شك ، يستمد اللذة من الألم الذى يرغب فيه ، ولكن اللذة بسبب الرغبة ، لا العكس . فقد يرغب انسان فى شىء لا يؤثر فيه تأثيرا شخصيا اللهم الا بسبب رغبته ــ مثلا انتصار جانب فى حرب بلاده محايدة فيها . وقد يرغب فى زيادة السعادة العامة ، أو فى تخفيف الشقاء العام . أو قد يرغب ، مثل كارليل ، فى عكس هذا . وكما تتنوع رغباته ، تتنوع كذلك لذاته .

والأخلاق ضرورية لأن رغبات الناس تتصارع . والسبب الأول للصراع هو الأنانية : فمعظم الناس أكثر اهتماما برفاهتهم منهم برفاهة الآخرين . بيد أن الصراعات ممــــكنة كذلك حيث لا يكون هنالك أى عنصر من الأنانية . فرجل واحد قد يتوق أن يكون كل شــخص كاثوليكيا ، ورجل آخر قد يروم أن يصبح كل شـــخص كالفينيا .

فرغبات غير أنانية من هذا القبيل منطوية فى كثير من الأحيان فى الصراعات الاجتماعية • ان للاخلاق غرضا مزدوجا : أولا ، أن تجد معيارا لتميز به الرغبات الحسنة من الرغبات السيئة ، وثانيا ، أن تشجع بالثناء الرغبات الحسنة وتثبط بالملام الرغبات السيئة •

والجزء الأخلاقى من نظرية المنفعة العامة ، المستقل منطقيا عن الجزء السيكولوجى يقول : ان تلك الرغبات والأفعال الحسنة هى التى تعزز فى الواقع السعادة العامة • ولا حاجة فى هذا الى النية للفعل بل فقط أثره • أثمة حجة نظرية سليمة سواء لتأييد هذه النظرية أو لدحضها ؟ لقد وجدنا أنفسنا نواجه سؤالا مماثلا بالنسبة لنيتشه • فأخلاقه تختلف عن أخلاق أصحاب المنفعة العامة ، ما دامت تأخذ بأن أقلية فقط من الجنس البشرى لها أهمية أخلاقية — فينبغى اغفال سعادة أو شقاء الباقى • ولست أعتقد، أنا نفسى، أن هذا الخلاف يمكن تناوله بحجج نظرية كتلك التى يلزم استخدامها فى مسألة علمية • وواضح أن أولئك الذين استبعدوا من أرستقراطية نيتشه سيحتجون ، وتغدو المسألة على ذلك مسألة سياسية أكثر من كونها مسألة نظرية • ان أخلاق المنفعة أخلاق ديمقراطية وهى على نقيض الأخلاق الرومانسية • فالديموقراطيون يميلون الى قبولها ، ولكن أولئك الذين يؤثرون نظرة للعالم أقرب الى « بايرون » يمكن دحضهم ، فى رأى ، من الناحية العملية فقط ، وليس باعتبارات تحتكم الى الوقائع كمعارضة للرغبات •

وكان الفلاسفة الراديكاليون مدرسة انتقالية • وقد نشأ عن مذهبهم مذهبان لهما أهمية أكبر منه هو نفسه ، أعنى الداروينية والاشتراكية• وكانت الداروينية تطبيقا على الحياة الحيوانية والنباتية بأسرها ، لنظرية « مالتس » فى السكان التى كانت جزءا لا يتجزأ من سياسة واقتصاد البنتاميين — تنافس حر شامل ينعقد لواء النصر فيه للحيوانات التى

تشبه أكبر شبه الرأسماليين الناجحين • وقد تأثر « داروين » نفسه بـ « مالتس » وكان متعاطفا تعاطفا عاما مع الفلاسفة الراديكاليين • ومع ذلك ، فقد كان هنالك فارق كبير بين التنافس الذى أعجب به الاقتصاديون التقليديون والصراع على البقاء الذى ينادى به داروين قوة دافعة للتطور • « فالتنافس الحر » فى الاقتصاد التقليدى ، تصور مصطنع للغاية يحوطه سياج من القيود القانونية • فيمكنك أن تبيع بسعر أقل من منافسك ، ولكن يجب عليك ألا تقتله • فلا ينبغى لك أن تستخدم قوات الدولة المسلحة لتحصل على ما هو أفضل من أصحاب المصانع الأجانب • فأولئك الذين لم يكن لهم من حسن الحظ مايجعلهم يملكون رأسمالا يجب ألا يسعوا لتحسين نصيبهم بالثورة، ان «التنافس الحر» ، كما فهمه البنتاميون ، لم يكن بأية وسيلة حرا بالفعل •

ولم يكن التنافس الداروينى تنافسا من هذا النوع المحدود ، فلم تكن هنالك قواعد لمهاجمة العرف المتبع • فنظام القانون لا يوجد بين الحيوانات ، كما لا تستبعد الحرب فى أسلوب التنافس • واستخدام الدولة لضمان النصر فى التنافس كان ضد القواعد كما تصورها البنتاميون ، ولكن لا يمكن استبعادها من الصراع الداروينى • والواقع ، أنه وان كان داروين نفسه ليبراليا ، وان يكن نيتشه لم يشر اليه ألبتة الا اشارة الازدراء ، فان مبدأ « البقاء للأصلح » أفضى ، عندما فهم فهما تاما ، الى شىء أقرب كثيرا الى فلسفة نيتشه منه الى فلسفة بنتام • ومع ذلك ، فان هذه التطورات تنتمى الى فترة أحدث ما دام كتاب « داروين » « أصل الأنواع » قد نشر سنة ١٨٥٩ ، ولم تكن مضموناته السياسية قد أدركت فى البداية •

وعلى العكس من هذا بدأت الاشتراكية عندما كان مذهب المنفعة العامة فى ذروته ، وكنتيجة مباشرة للاقتصاد التقليدى • فقد نادى « ريكاردو » الذى كان مرتبطا ارتباطا وثيقا ببنتام ومالتس وجيمس

مل ، بأن قيمة تبادل سلعة تعزى كلية الى العمل الذى ينفق فى انتاجها. وقد نشر هذه النظرية فى سنة ١٨١٧ ، وبعد ذلك بثماني سنوات نشر «هودجسكين» Thomas Hodgskin وكان ضابطا سابقا فى البحرية ، أول رد اشتراكى ، بعنوان : « الدفاع عن العمل ضد مطالب رأس المال » • وقد بنى حجته على أساس أنه اذا كانت تعاليم ريكاردو تقضى بأن كل قيمة تأتى من العمل ، فينبغى اذن أن تذهب كل مكافأة الى العمل، فالنصيب الذى يناله الآن مالك الأرض والرأسمالى لابد وأن يكون ابتزازا. وفى غضون ذلك أضبح «روبرت أوين» مقتنعا، بعد خبرة عملية أكبر كصاحب مصنع ، بالنظرية التى لم تلبث أن سميت بالاشتراكية • (كان أول استعمال لكلمة « اشتراكى » فى سنة ١٨٢٧، حين طبقت على اتباع « اوين » •) وقال ان الآلة حلت محل العمل ، وأن سياسة الباب المفتوح laisser faire لم تعط الطبقات العاملة وسيلة ملائمة لمقاومة سلطة الآلة • والمنهج الذى اقترحه لمعالجة هذا الشر كان أول شكل من أشكال الاشتراكية الحديثة •

ومع أن « أوين » كان صديقا « لبنتام » ، الذى استثمر مبلغا من المال له وزنه فى أعمال « أوين » ، فان الفلاسفة الراديكاليين لم ترق لهم هذه النظريات الجديدة • والواقع أن حلول الاشتراكية جعلهم أقل راديكالية وأقل تفلسفا مما كانوا • وقد ضمن « هودجسكين » مجموعة من الأتباع فى لندن ، وفزع « جيمس مل » • وكتب ما يلى:

« ان أفكارهم عن الملكية تلوح قبيحة ، •• فيبدو أنهم يرتأون أنها لا ينبغى أن توجد ، وأن وجودها شر لهم • وليس لدى شك فى أن الأوغاد يعملون بين ظهرانيهم •• هم مغفلون لا يدركون أن ما قد يرغبون فيه بحماقة قد يكون فيه كارثة لهم لا تحلها بهم أيد غير أيديهم » •

وهذا الخطاب الذى كتب سنة ١٨٣١ ، يمكن أن يؤخذ على أنه

بداية الحرب الطويلة بين الرأسمالية والاشتراكية • وفى خطاب تال ، ينسب « جيمس مل » النظرية الى « اللغو الأحمق » الصادر عن « هودجسكين » ، ويضيف : « هذه الآراء ، اذا كان لها أن تنتشر ، ستكون دمارا للمجتمع المتحضر ، أسوأ من الطوفان الغامر للمغول والتتار » •

والاشتراكية ،بقدر ما تكون سياسية واقتصادية فقط ، لا تدخل فى نطاق تاريخ للفلسفة • ولكنها اكتسبت بين يدى « كارل ماركس » فلسفة • وسننظر فى فلسفته فى الفصل التالى •

كارل ماركس

كان كارل ماركس Karl Marx هو الرجل الذى يظن عادة أنه طالب بجعل الاشتراكية علمية، وأنه قام بأعظم ما قام به انسان لخلق الحركة القوية التى سادت، بالجذب أو النفور ، تاريخ أوروبا الحديث. ولا يدخل فى نطاق دراستنا هذه أن ننظر فى اقتصاده أو سياسته اللهم الا فى بعض جوانب عامة ، وانما أنوى فقط أن أتنـــاوله كفيلسوف وكمؤثر على فلسفة الآخرين . وفى هذا الجانب من الصعب تصنيفه . فهو من ناحية ، مثله مثل « هودجسكين » ، نتيجة فلسفة الراديكاليين، يواصل نزعتهم العقلية ومعارضتهم للرومانسيين . ومن ناحية أخـــرى هو محيى النزعة المادية، وهو الذى زودها بتفسير جديد وبارتباط جديد

بالتاريخ الانسانى • وهو من ناحية أخرى كذلك آخر بناة المذاهب الكبار ، فهو قد خلف هيجل ، وهو يعتقد مثله ، فى صيغة عقلية تلخص تطور الجنس البشرى • والتأكيد على أية ناحية من هذه النواحى على حساب النواحى الأخرى يزودنا بنظرة باطلة وشائهة لفلسفته •

وأحداث حياته تفسر ، الى حد ما ، تعقده • ولد سنة ١٨١٨ فى تريف ، مثله مثل القديس « أمبروز » • ولقد كانت «تريف» متأثرة تأثيرا عميقا بالفرنسيين ابان الحقبة الثورية والنابليونية ، وكانت أكثر انفتاحا على العالم من معظم أجزاء ألمانيا • وكان أسلافه أحبارا يهودا، ولكن والديه تحولا الى المسيحية حين كان طفلا• وقد تزوج سيـدة مسيحية أرستقراطية بقى متفانيا لها طيلة حياته • وفى الجامعة تأثر بالنزعة الهيجلية التى كانت ما برحت غالبة ، كما تأثر أيضـا بثـورة «فويرباخ» على هيجل واتجاهه وجهة النزعة المادية• وقد جرب الصحافة ولكن « جريدة الراين » Rheinische Zeitung التى أصدرها، حظرتها السلطات لنزعتها المتطرفة• وبعد هذا، فى سنة ١٨٤٣، شخص الى فرنسا ليدرس الاشتراكية • وهنالك قابل انجلز الذى كان مديرا لمصنع فى « مانشستر » • وعن طريقة توصل الى معرفة ظرف العمل فى انجلترا والاقتصاد الانجليزى • وهو بذلك قد اكتسب ، قبل ثورات ١٨٤٨ ، ثقافة عالمية فذة • وبقدر ما كان الأمر منصبا على أوروبا الغـربية ، لم يبد أى انحياز لقوميته • ولا يمكن أن يقال هذا عن أوروبا الشرقية، لأنه كان دائم الازدراء للسلافيين •

وقد أدلى بدلوه فى الثورتين الفرنسية والألمانية لسنة ١٨٤٨ ، بيد أن رد الفعل اضطره الى أن يلجأ الى انجلترا سنة ١٨٤٩ • وأنفق بقية حياته ، مع فترات فاصلة قليلة ، فى لندن ، يعانى الفقر والمرض ، وموت الأطفال ، ولكنه مع ذلك كان يكتب ويجمع المعرفة دون كلل• وقد كان ما يثيره دائما الى العمل ، الأمل فى الثورة الاجتماعية ، ان لم تكن فى حياته ، ففى مستقبل ليس ببعيد •

ولم يكن ماركس ، شأنه شأن بنتام وجيمس مل ، ميالا للنزعة الرومانسية ، بل كان هدفه دائما أن يكون علميـا • واقتصاده نتـاج الاقتصاد الانجليزى الكلاسيكى ، مع تغيير القـوة الدافعة فقط • فالاقتصاديون الكلاسيكيون يهدفون ، بطريقة شعورية أو لا شعورية، الى رفاهية صاحب رأس مال فى مقابل صاحب الأرض والأجير معا ، وماركس على العكس ، شرع فى العمل ليمثل مصلحة الأجير • فكان له فى شبابه — كما يظهر فى البيان الشيوعى سنة ١٨٤٨ — الحماسة والعاطفة الملائمة لحركة ثورية جديدة ، كما كان للنزعة الليبرالية على أيام « ميلتن » • ولكنه كان دائما متلهفا على الاحتكام الى البينة ، ولم يركن ألبتة الى أى حدس يتجاوز العلم •

وقد دعا نفسه ماديا ، ولكن لا من نمط القرن الثامن عشر • فماديته التى دعاها ، تحت تأثير هيجل ، جدلية ، تختلف فى نطـاق هام عن النزعة المادية التقليدية ، وهى أقرب الى ما يسمى اليـوم النزعة الأداتية instrumentalism • فهو يقول ان النزعة المادية القديمة قد أخطأت فى اعتبار الاحساس سلبيا ، ومن ثم نسبت النشاط بالدرجة الأولى الى الموضوع • وفى رأى ماركس ، كل احساس أو ادراك هو تفـاعل بين الذات والموضوع ، فالموضوع عاريا ، بمعزل عن نشاط المدرك، محض مادة خام ، تتحول فى العملية التى تجعلها معروفة • فالمعـرفة فى المعنى القديم للتأمل السلبى تجريد غير واقعى ، والعملية التى تأخذ مكانها بالفعل هى عملية تناول الأشياء • « فالسؤال المنصب على ما اذا كانت الحقيقة الموضوعية تنتمى الى الفكر الانسانى ليس سؤالا مختصا بالنظر، ولكنه سؤال عملى• وحقيقة الفكر، أعنى واقعيته وقوته، يجب اثباتها فى العمل • فالنزاع الدائر حول واقعية أو عدم واقعيـة فكر منعزل عن العمل هو مسألة مدرسية •• لقد فسر الفلاسفة العـالم فقط بطرائق عديدة ، ولكن مهمتهم الحقيقية هى تعديله (١) » •

---

(١) ١٨٤٥ Eleven Theses on Feuerbach.

وأظن أننا يمكننا أن نفسر ماركس على أنه يقصد أن العمليـــة التى سماها الفلاسفة متابعة المعرفة ، ليست كما ظن ، عمليــــة يكون الموضوع فيها ثابتا بينما التكيف كله من جانب العارف • على العكس، الذات والموضوع كلاهما ، العارف والمعروف كلاهما ، فى عملية مستمرة للتكيف المتبادل • وهو يسمى العملية «جدلية» لأنها لا تستكمل تماما ألبتـــة •

ومن الجوهر لهذه النظرية أن تنكر واقعية «الاحساس» كما يتصوره التجريبيون الانجليز • فما يحدث ، وهو أقرب ما يكون الى ما يقصدونه بـ « الاحساس » ، من الأفضل أن ندعوه « ملاحظة » تنطوى على نشاط • والواقع ــ وهذا ما يبدو أن ماركس يكتفى به ــ أننا نلاحظ فقط الأشياء كجزء من عملية نشاط متصل بها ، وأية نظرية تتغاضى عن الفعل فهى تجريد مضلل •

وبقدر ما أعرف، كان ماركس أول فيلسوف نقد فكرة «الحقيقة» من وجهة نظر النشاط والفعل هذه • وهذا النقد عنده لم يكن مؤكدا بدرجة كبيرة ، ومن ثم فلن أقول مزيدا عنه هنا ، تاركا فحص النظرية الى فصل تال •

وفلسفة ماركس فى التاريخ هى مزيج من هيجل ومن الاقتصـــاد الانجليزى • فهو ، مثل هيجل ، يرى أن العالم يتطور طبقا لصـــيغة جدلية، ولكنه يختلف تماما مع هيجل بصدد القوة المحركة لهذا التطور • وقد اعتقد هيجل فى كيان صوفى يدعى «الروح» ، يجعــــل التاريخ الانسانى يتطور طبقا لمراحل جدل بسطها هيجل فى كتابه « المنطق » • أما لم يتحتم على الروح أن تمضى خلال هذه المراحل فهذا ما لا نراه واضحا • ويميل المرء الى افتراض أن الروح هى أن نحاول فهم هيجل ، وفى كل مرحلة نندفع الى صب ما نقرأه فى قالب موضوعى • وليس فى جدل ماركس شىء من هذه الصفة اللهم الا قدر لا مفر منه • فعند

ماركس المادة لا الروح هى القوة المحركة ، ولكنها المادة فى المعنى الخاص الذى نظرنا فيه ، لا المادة الذرية الخالية تماما من الانسان . وهذا يعنى أنه عند ماركس ، القوة المحركة هى فى الواقع ، علاقة الانسان بالمادة والجزء الهام منها هو نوع انتاجه. وبهذه الطريقة ، تغدو مادية ماركس ، اقتصادا فى الناحية العملية .

والسياسة والدين والفلسفة والفن فى أية حقبة من حقب التاريخ البشرى ، تكون طبقا لماركس ، نتاجا لطرائقها فى الانتاج، والى حد أقل ، فى التوزيع . وأظن انه لم يكن ليأخذ بأن هذا ينطبق على جميع تفاصيل الثقافة ، بل على حدودها الواسعة . ويطلق على النظرية « التصور المادى التاريخ » . هذه قضية هامة للغاية ، وهى تعنى بوجه خاص مؤرخ الفلسفة . وأنا نفسى لا أقبل القضية على علاتها ، ولكنى أظن أنها تشمل عناصر من الحقيقة هامة للغاية ، وأدرك أنها أثرت على آرائى فى التطور الفلسفى كما عرضتها فى هذا الكتاب . فلنبدأ بالنظر فى تاريخ الفلسفة من حيث علاقته بنظرية ماركس .

فمن الجانب الذاتى ، يبدو كل فيلسوف لنفسه مرتبطا بمتابعة شىء ما يمكن أن ندعوه « الحقيقة » .. وقد يختلف الفلاسفة فى تعريف «الحقيقة» ، ولكنها على أية حال شىء ما موضوعى ، شىء ما ينبغى لكل شخص أن يتقبله بمعنى ما . ولا أحد سيرتبط بمتابعة الفلسفة اذا كان يظن أن كل فلسفة هى محض تعبير عن انحياز لامعقول ولكن كل فيلسوف سيوافق على أن فلاسفة آخرين كثيرين حركهم الانحياز ، وكانت لديهم أسباب خارجة عن حد المعقول ، لم يكونوا فى العادة شاعرين بها، فى الكثير من آرائهم . وماركس ، مثل الآخرين، يعتقد فى صدق نظرياته ، وهو لا ينظر اليها على أنها ليست الا تعبيرا عن مشاعر طبيعية عند يهودى ألمانى ينتمى للطبقة المتوسطة فى منتصف القرن التاسع عشر . فماذا يمكن أن يقال عن هذا الصراع بين الآراء الذاتية والآراء الموضوعية فى فلسفة ؟

يمكننا أن نقول ، على نطاق واسع ، ان الفلسفة اليونانية حتى أرسطو ، تعبر عن العقلية الملائمة لدولة المدينة ، والرواقية ملائمة للاستبداد العالمى، والفلسفة المدرسية تعبير فكرى عن الكنيسة كمنظمة، وأن الفلسفة منذ ديكارت ، أو على أية حال منذ لوك ، تنحو نحو جميع الآراء المسبقة للطبقة التجارية المتوسطة ، وأن الماركسية والفاشية هى فلسفات ملائمة للدولة الصناعية الحديثة • وهذا ، ما أظن ، أنه صادق هام معا • ومع هذا ، فاننى أرى أن ماركس مخطىء فى جانبين• أولا : الملابسات الاجتماعية التى يجب ادخالها فى اعتبارنا هى ملابسات سياسية بقدر ما هى ملابسات اقتصادية ، فعليها أن تنصب على القوة التى تكون الثروة شكلا واحدا فقط من أشكالها • وثانيا : السببية الاجتماعية تكف عن الانطباق حيثما تغدو مشكلة ما مشكلة تفصيلية وتقنية • ولقد بسطت أول هذين الاعتراضين فى كتابى عن « القوة »، ومن ثم فلن أقول مزيدا عنها • والاعتراض الثانى يتصل اتصالا أوثق بتاريخ الفلسفة ، وسأقدم بعض أمثلة فى مجاله •

لنأخذ أولا مشكلة الكليات • هذه المشكلة نوقشت أول ما نوقشت من أفلاطون ثم من أرسطو، والمدرسيين، والتجريبيين الانجليز ومعظم المناطقة المحدثين • فمن السخف أن ننكر أن الانحياز كان له نفوذه على آراء الفلاسفة فى هذه المسألة • فقد تأثر أفلاطون بپارمنيدس والنزعة الأورفية ، وكان يبغى عالما أزليا ، ولم يكن يسعه أن يعتقد فى الحقيقة الواقعية النهائية للتيار الزمانى • وكان أرسطو أكثر تجريبية ، ولم يكن يزدرى عالم كل يوم • وينحاز التجريبيون المتطرفون فى الأزمنة الحديثة انحيازا يتعارض مع انحياز أفلاطون : فهم يجدون أن فكرة عالم فوق الحسى Super-sensible فكرة بغيضة، وهم عازمون على أن يسيروا أشواطا طويلة ليتجنبوا الاعتقاد فيها • بيد أن هذه الأنواع المتعارضة من الانحياز مستمرة ودائمة ، وليس لها الا ارتباط بعيد فقط بالنسق الاجتماعى • وقد قيل ان حب الأزلى

خاصية مميزة للطبقة الناعمة ، التى تعيش على كد الآخرين • وانني لأشك، أن يكون هذا صحيحا • فأبيكتاتوس وسبينوزا لم يكونا من السادة المنعمين • بل قد يؤثر القول على العكس ، ان تصور السماء كمكان لا جهد يبذل فيه لهو تصور الكادحين المتعبين الذين لا يرومون الا الراحة • ومثل هذه المناقشة يمكن السير فيها بلا حد ، ولا تفضى الى شيء •

ومن جهة أخرى ، عندما نأتى الى تفاصيل الجدل حول الكليات ، نجد أن كل جانب يمكن أن يخترع حججا يسلم الجانب الآخر بسلامتها • فبعض نقد أرسطو لأفلاطون فى هذه المسألة وجد قبولا كليا تقريبا • وفى أقرب الأزمنة ، وان لم يتوصل الى أى قرار ، ثمة تقنية قد تطورت، وثمة كثير من المشكلات الطارئة قد حل • ومن غير المعقول أن نأمل ، قبل مضى زمن طويل جدا ، أن يصل المناطقة فى هذه المسألة الى اتفاق نهائى •

ولنأخذ ، كمثل ثان ، الحجة الأنتولوجية • هذه الحجة ، قد ابتكرها ، كما رأينا، القديس أنسلم، ونبذها القديس توماس الأكوينى، ثم تقبلها ديكارت ، ودحضها كانط ، وأعاد اقرارها هيجل • وأظن أن من الممكن القول قولا حاسما تماما ان المنطق الحديث ، قد أثبت أن هذه الحجة غير صحيحة • وليس هذا أمرا من أمور المزاج أو النظام الاجتماعى ، انه أمر تقنى خالص • ودحض الحجة ، لا يزود بالطبع ، بأى أساس لافتراض نتيجتها أعنى وجود الله ، غير صادقة ، فلو فعلت، فليس فى وسعنا أن نفترض أن توماس الأكوينى كان يجمل به أن ينبذ الحجة •

أو فلنأخذ مسألة النزعة المادية • فهذه كلمة قمينة أن تشمل معانى كثيرة، رأينا ماركس يعدل مضمونها تعديلا جذريا• فالمجادلات الساخنة حول صدقها أو كذبها تعتمد على نطاق واسع ، فى حيويتها المتصلة ، على تجنب التعريف • فحين تعرف الكلمة ، سنجد أنه ، طبقا لبعض

التعريفات الممكنة : يثبت كذب المادية ، وطبقا لبعض التعريفات الأخرى، قد تكون صادقة ، وان لم يكن ثمة سبب موضوعي للتفكير على هذا النحو • بينما طبقا لتعريفات ثالثة أيضا ثمة بعض أسباب تؤيدها ، وان تكن هذه الأسباب غير مقنعة • وكل هذا ، مرة أخرى ، مرهون باعتبارات تقنية ، ولا صلة له بالنظام الاجتماعي •

والحقيقة في الأمر بسيطة بالفعل شيئا ما • فما أصطلح على تسميته «فلسفة» يتألف من عنصرين مختلفين غاية الاختلاف • فمن جانب ، هنالك مسائل علمية أو منطقية ، وهذه يمكن اخضاعها لمناهج يتفق عليها اتفاقا عاما • ومن جانب آخر ، هنالك مسائل ذات أهمية عاطفية لدى أعداد كبيرة من الناس ، ليس لدينا عنها بينة متينة على أي نحو من الأنحاء • وبين المسائل الأخيرة مسائل عملية ، من المستحيل أن نبقى بعيدين عنها • فحين تكون حرب ، ينبغي لي أن أؤيد بلادي أو أدخل في صراع مؤلم مع أصدقائي ومع السلطات معا • وفي أوقات كثيرة لم يكن هنالك طريق وسط بين تأييد الدين الرسمي ومعارضته • فلسبب أو لآخر ، نجد جميعا من المستحيل أن نتخذ موقف انعـزال ارتيابي في موضوعات كثيرة يقف العقل الخالص ازاءها صامتا • ف « الفلسفة » ، بالمعنى المألوف جدا للكلمة هي الكل العضـوي لقرارات من هذا القبيل مجاوزة للمعقول • بالنظر الى الفلسفة بهذا المعنى يكون رأي ماركس الذي يناضل من أجله رأيا صحيحا على نطاق واسع • ولكن حتى بهذا المعنى تتحدد الفلسفة بأسباب اجتمـاعية أخرى كما تتحدد بتلك الأسباب الاقتصـادية • فللحرب ، بخاصة ، نصيبها في السببية التاريخية ، والانتصار في الحرب لا يكون دائما في جانب أصحاب الموارد الاقتصادية الأعظم •

ولقد هيأ ماركس فلسفته في التاريخ في قالب أوحى به اليه الجدل الهيجلي ، ولكن الواقع أنه كان هنالك ثلاثة موضوعات استأثرت باهتمـامه : النزعة الاقطاعية متمثلة في صـاحب الأرض ، والنزعة

الرأسمالية ويمثلها صاحب العمل فى الصناعة ، والنزعة الاشـتراكية ويمثلها الأجير • وقـد ارتآى هيجل أن الأمم أدوات لنقل الحركة الحركة الجدلية ، وقد استبدل ماركس بها الطبقات • وقد أنكر دائما كل أسباب أخلاقية أو انسانية لايثار الاشتراكية أو اتخاذ جانب الأجير، وقد ذهب لا الى أن هذا الجانب أفضل أخلاقيا ، بل الى أنه الجانب الذى اتخذه الجدل فى حركته الحتمية تماما • وكان فى وسعه أن يقول انه لم يكن يدافع عن الاشتراكية بل كان يتنبأ بها • وهذا ، مع ذلك ، قد لا يكون صحيحا تماما • وليس ثمة شك فى أنه اعتقد أن كل حركة جدلية تكون ، بمعنى ما غير شخصى ، تقدما ، وقد أخذ ، يقينا ، بأن الاشتراكية متى قامت فانها تخدم السعادة الانسانية بأكثر مما فعل الاقطاع أو الرأسمالية • هذه المعتقدات ، وان كان لا بد أنها هيمنت على حيـاته ، ظلت الى حد كبير فى خلفية كتاباته بقدر ما تعنينا هذه الكتابات • ومع هذا فهو يتخلى ، من حين الى آخر ، عن نبوءته الهادئة الى حض قوى على الثورة ، والأساس الانفعالى لتكهناته العلمية المزعومة كامن فى كل ما كتب •

واذا نظرنا الى ماركس نظرة خالصة كفيلسوف ، لوجدنا عنده نقائص خطيرة • فهو عملى الى حد الاغراق ، وهو مستغرق الى حد كبير فى مشكلات عصره ومدى رؤيته محدود داخل هـذا الكوكب ، بحدود الانسان • ومنذ « كوبرنيقوس » ، وقد صار جليا أن الانسان ليس له الأهمية الكونية التى عزاها لنفسه فى سالف الزمان • ان أى انسان يفشل فى استيعاب هذه الحقيقة لا حق له فى أن يدعو فلسفته علمية •

ويمضى مع هذا الاقتصار على الشئون الأرضية استعداد للاعتقاد فى التقدم كقانون كلى • هذا الاستعداد يطبع بطابعه القرن التاسع عشر، ويوجد عند ماركس وجوده عند معاصريه • وبسبب الاعتقاد فى أن

التقدم لا مندوحة عنه . بسبب هذا الاعتقاد فقط ظن ماركس أن من الممكن الاستغناء عن الاعتبارات الأخلاقية. فاذا كانت الاشتراكية آتية، فهى لا بد أن تكون تحسينا . وربما كان مستعدا للتسليم بأنها لا تبدو تقدما بالنسبة لملاك الأرض والرأسماليين ، ولكنها تظهر فقط أنهم أبعد عن أن ينسجموا مع الحركة الجدلية للعصر . وقد أعلن ماركس نفسه ملحدا ، ولكنه احتفظ بتفاؤل كونى لا يمكن أن يبرره الا الايمان .

ان الواضح أن كل العناصر فى فلسفة ماركس المستمدة من هيجل ليست علمية ، بمعنى أنه ليس ثمة سبب أيا كان لافتراض كونها صحيحة .

وربما كان الرداء الفلسفى الذى خلعه ماركس على اشتراكيته غير متلائم مع أساس آرائه . فمن اليسير أن نعيد بسط أهم جزء فيما كان عليه أن يقوله دون أية اشارة الى الجدل . لقد كان متأثرا بالقسوة المروعة للنظام الصناعى كما كان موجودا فى انجلترا لمائة سنة خلت ، وهذا ما عرفه معرفة كاملة عن طريق « انجلز » ومن تقارير اللجان الملكية . وقد رأى أن النظام سيتطور على الأرجح من المنافسة الحرة نحو الاحتكار ، وأن ظلمه لا بد وأن ينتج حركة ثورية بين البروليتاريا. وقد أخذ بأن البديل الوحيد للرأسمالية الخاصة فى جماعة صناعية هو ملكية الدولة للأرض ورأس المال . وليس ثمة قضية من هذه القضايا تشغل بها الفلسفة ، ومن ثم فلن أنظر فى صحتها أو بطلانها . والنقطة هى أنه اذا كانت هذه القضايا صحيحة فانها تكفى لاقامة ما هو هام عمليا فى هذا النظام . ومن ثم ينبغى اسقاط الزخارف الهيجلية وهذا ما يفيد .

وتاريخ شهرة ماركس تاريخ غريب . ففى وطنه ألهمت نظرياته برنامج الحزب الاشتراكى الديمقراطى ، الذى نما بثبات الى أن حقق فى الاقتراع العام لسنة ١٩١٢ ثلث الأصوات . وعقب الحرب العالمية

الأولى مباشرة كان الحزب الاشتراكى الديموقراطى فى دست الحكم لفترة ، وكان « ايبرت » Ebert أول رئيس لجمهورية « فايمار » Weimer Republic ، عضوا فيه ، ولكن منذ ذلك الحين كف الحزب عن الانتماء الى المعتقد الماركسى . وفى تلك الأثناء اعتلى المؤمنون بماركس المتعصبون له مناصب الحكم . وفى الغرب لم تكن أية حركة واسعة للطبقة العاملة ماركسية ، وقد بدأ حزب العمال البريطانى فى بعض الفترات متجها ذلك الاتجاه ، ولكنه ، رغم ذلك ، انتمى الى نمط تجريبى للاشتراكية . ومع ذلك ، فان عددا كبيرا من المثقفين تأثروا تأثرا عميقا بماركس ، فى انجلترا وفى أمريكا معا . وفى ألمانيا كل دعوة لنظرياته حظرت بالقوة (١) ، ولكن من المتوقع احياؤها بعد سقوط النازية .

وعلى ذلك ، فقد انقسمت أوروبا الحديثة وأمريكا سياسيا وايديولوجيا الى ثلاثة معسكرات . فهنالك الأحرار الذين ما برحوا ، بقدر ما يلوح ، يتبعون لوك أو بنتام ، ولكن بدرجات متفاوتة من التكيف مع حاجات التنظيم الصناعى . وهناك ماركسيون يديرون دفة الحكم فى روسيا ، وسيغدو نفوذهم متزايدا على الأرجح فى بلاد أخرى عديدة . هذان الفريقان المنقسمان فى الرأى لا ينفصل أحدهما عن الآخر من الناحية الفلسفية انفصالا بعيد الشقة ، فكلاهما عقلانى ، وكلاهما من حيث القصد علمى وتجريبى . ولكن من وجهة نظر السياسة العملية الانقسام بينهما حاد . وهو يظهر من قبل فى خطاب جيمس مل الذى استشهدنا بفقرة منه فى الفصل السابق ، حيث يقول : « فأفكارهم عن الملكية تلوح قبيحة » .

ويجب ، مع ذلك ، التسليم بأن ثمة جوانب معينة تخضع فيها نزعة ماركس العقلانية لقيود . ورغم أنه يأخذ بأن تفسيره لتيار التطور

---

(١) كتب هذا الفصل سنة ١٩٤٣ .

صحيح ، وستؤيده الأحداث ، فهو يعتقد أن الحجة ستحتكم فقط (ما عدا استثناءات نادرة) الى أولئك الذين تتفق مصلحتهم الطبقية معها . وهو يأمل قليلا من الاقناع ، فكل شيء يأتي من حرب الطبقة . وعلى ذلك فقد تورط من الناحية العملية في قوة السياسة ، وفي نظرية الطبقة السائدة ، وان لم تكن الجنس السائد . وصحيح أنه، كنتيجة للثورة الاجتماعية ، من المتوقع أن يختفي التقسيم الى طبقات في نهاية المطاف ، تاركا مكانه لانسجام سياسي واقتصادي كامل . ولكن هذا مثل أعلى بعيد ، مثله مثل البعث Second Coming ، وفي أثناء ذلك ، هنالك الحرب والديكتاتورية ، والالحاح على المعتقد الايديولوجي .

والفريق الثالث في الرأي الحديث ، يمثله سياسيا النازي والفاشيون ، وهو يختلف من الناحية الفلسفية عن الفريقين الآخرين اختلافا أعمق مما يختلف أحدهما عن الآخر . وأسلافه الفلاسفة هم روسو وفشته ونيتشه . وهو يؤكد على الارادة ، وبالأخص ارادة القوة ؛ وهذه الارادة كما يعتقد ، تتركز في بعض السلالات والأفراد، يكون لهم من ثم حق حكم الآخرين .

وحتى روسو كان للعالم الفلسفي وحدة معينة . وقد اختفت هذه الوحدة في أيامنا ، ولكن ربما لن يكون ذلك لوقت طويل. ويمكن استعادتها بالاسترداد العقلاني لأذهان الناس ، ولكن ليس بطريقة أخرى ، حيث ادعاءات السياسة لا يمكن أن تولد الا النزاع .

برجسون

(أ)

كان « هنرى برجسون » Henri Bergson الفيلسوف الفرنسى البارز فى هذا القرن • وقد أثر فى «وليم جيمس« و «وايتهد» ، وكان له نفوذ له وزنه على الفكر الفرنسى• ولقد استخدم «سوريل» Sorel ، وقد كان داعية متحمسا للنزعة النقابية وهو مؤلف كتاب « خواطر عن العنف » Reflections on Violence ، أقول استخدم النزعة اللاعقلانية البرجسونية ليبرر حركة عمالية ثورية ليس لها هدف محدد • ومع ذلك فقد تخلى « سوريل » ، فى نهاية الأمر عن النزعة النقابية وصار ملكيا • وكان التأثير الرئيسى لفلسفة برجسون تأثيرا محافظا ، وقد انسجمت فى يسر مع الحركة التى بلغت ذروتها فى « فيشى » • بيد أن النزعة

اللاعقلانية البرجسونية قد أغرت الكثيرين اغراء غير مرتبط بالسياسة ، من هؤلاء على سبيل المثال « برنارد شو » ، حيث نجد مؤلفه « العودة الى متوسلاه » Back to Methuslah برجسونيا خالصا • فاذا ما تركنا السياسة جانبا ، فاننا نتناول هذه الفلسفة فى جانبها الفلسفى الخالص • ولقد تناولتها بشىء من الاستفاضة من حيث كونها تمثل تمثيلا رائعا الثورة على العقل، تلك الثورة التى اذ بدأت بروسو، سيطرت بالتدريج على مجالات أوسع فأوسع فى الحياة والفكر فى العالم (١) •

والتصنيف المتبع فى الفلسفات يجرى كقاعدة اما طبقا للمناهج التى تصطنعها أو للنتائج التى تصل اليها : « فالتجريبية » و « الأولية » تصنيف بالمناهج ، و « الواقعية » و « المثالية » تصنيف بالنتائج • ومحاولة تصنيف فلسفة برجسون بأى من هاتين الطريقتين لاتكاد تنجح، حيث انها تدخل فى جميع الأقسام المتعارف عليها •

بيد أن ثمة طريقة أخرى لتصنيف الفلسفات ، وهى أقل دقة ، ولكنها ربما كانت أكثر عونا لأولئك الذين ليسوا فلاسفة • وبهذه الطريقة يأتى مبدأ التصنيف طبقا للرغبة الغالبة التى أفضت بالفيلسوف الى التفلسف • وعلى ذلك ستكون لدينا فلسفة الشعور المستلهمة من حب السعادة ، والفلسفات النظرية المستلهمة من حب المعرفة ، والفلسفات العملية المستلهمة من حب الفعل •

وبين فلسفات الشعور سنضع كل أولئك الذين هم فى المقام الأول متفائلون أو متشائمون ، كل أولئك الذين يقدمون لنا خططا للخلاص ، أو الذين يحاولون أن يثبتوا أن الخلاص مستحيل ، الى هذه الفئة تنتمى معظم الفلسفات الدينية • وبين الفلسفات النظرية سنضع المذاهب الكبرى ، ذلك لأنه وان تكن الرغبة فى المعرفة نادرة ، فقد كانت منبع

(١) بقية هذا الفصل هو فى أساسه اعادة لمقال نشر فى مجلة The Monist سنة ١٩١٢

كل ما هو ممتاز فى الفلسفة • ومن جهة أخرى فان الفلسفات العملية هى تلك التى تعتبر الفعل الخير الأسمى ، تنظر الى السعادة كنتيجة للنشاط الناجح ، والمعرفة مجرد أداة لهذا النشاط • والفلسفات من هذا الطراز قد تكون شائعة بين الأوربيين الغربيين اذا كان الفلاسفة أناسا عاديين ، ولما كان الفلاسفة نوادر حتى الأزمنة الحديثة فان الممثلين الرئيسيين لهم فى الحقيقة هم البراجميون وبرجسون • وفى نشأة هذا الطراز من الفلسفة يمكننا أن نرى ، كما يفعل برجسون، ثورة انسان الفعل الحديث على سلطة اليونان، وبوجه خاص سلطة أفلاطون ، أو يمكننا أن نربط هذه الثورة ، كما يبدو أن « شيلر » ينحو هذا المنحى ، بالنزعة الامبريالية والسيارة • ان العالم الحديث يطالب بفلسفة من هذا القبيل ، والنجاح الذى أنجزته ليس بالتالى مثيرا للدهشة •

وفلسفة برجسون ، بخلاف معظم مذاهب الماضى ، فلسفة ثنائية : فالعالم عنده ينقسم الى قسمين متباينين ، الحياة من جانب ، ومن جانب آخر المادة ، أو بالأحرى ذلك الشىء الجامد الذى ينظر اليه الفكر كمادة • والعالم بكافته هو الصدام والصراع بين حركتين متعارضتين : الحياة التى تصعد الى أعلى والمادة التى تهبط الى أسفل • فالحياة قوة عظمى ، دافع حى ضخم يبدأ مع بداية العالم ، ويلتقى بمقاومة المادة ، ويكافح ليشق طريقا عبرها ، ويتعلم بالتدريج أن يستخدم المادة بالتنظيم • وينشطر هذا الدافع نتيجة العقبات التى يصادفها الى تيارات متباعدة ، مثل الرياح فى زاوية الطريق ، يخضع للمادة خلال التكيفات التى تفرضها المادة عليه ، بيد أنه يحتفظ دائما بقدرته على النشاط الحر ، مكافحا دائما ليجد منافذ جديدة ، باحثا دائما عن حرية أكبر للحركة وسط جدران المادة المواجهة له •

والتطور لا يفسر فى المقام الأول بالتكيف بالبيئة ، وانما يفسر التكيف فقط منعطفات والتواءات التطور ، مثل منعطفات طريق وهو

يقترب من المدينة فى قطر جبلى • بيد أن هذا التشبيه ليس ملائما ملاءمة تامة ، فليس هنالك مدينة ، وليس هنالك هدف محدد فى نهاية الطريق الذى يقطعه التطور • فالنزعة الآلية والنزعة الغائية تعانيان من ذات النقص : فكلتاهما تفترض أنه ليس ثمة طرافة جوهرية فى العالم • والنزعة الآلية تنظر الى المستقبل على أنه متضمن فى الماضى ، مادامت تعتقد أن الغايةالتى ستتحقق يمكن معرفتها مسبقا، فهى تنكر أن تشمل النتيجة أية طرافة جوهرية •

وضد هاتين النظرتين معا ، وان يكن بتعاطف مع النزعة الغائية أكبر منه مع النزعة الآلية ، يأخذ برجسون بأن التطور هو فى الحقيقة تطور ابداعى ، أشبه بعمل فنان • دافع للفعل ، حاجة غير محددة ، توجد لدينا ، ولكن الى أن تشبع الحاجة من المستحيل أن نعرف طبيعة ما يشبعها • فمثلا ، يمكننا أن نفترض أن ثمة رغبة مبهمة عند الحيوانات العمياء لكى تكون قادرة على ادراك الموضوعات قبل أن تحتك بها • وقد أفضى هذا الى جهود نتج عنها ابداع العيون • وقد أشبع البصر الرغبة ولكن لم يكن من الممكن تخيله سلفا • ولهذا السبب ، فلا سبيل الى التنبؤ بالتطور ، كما لا يمكن للحتمية أن تدحض المناصرين للارادة الحرة •

هذا المخطط الواسع يملؤه تفسير للتطور الحـالى للحياة على الأرض • والقسم الأول من التيار كان فى النبـاتات والحيوانات ، فالنباتات تهدف الى اختزان الطاقة فى مستودع ، والحيوانات تستهدف استخدام الطاقة فى الحركات الفجائية والسريعة • ولكن بين الحيوانات، فى مرحلة تالية ، ظهر تشعيب جديد : أصبحت الغريزة والعقل منفصلين تقريبا • ولا يكون أحدهما ألبتة بدون الآخر تماما ، ولكن فى الأساس العقل هو شقاء الانسان ، بينما ترى الغريزة أفضل ما تكون فى النمل والنحل ، وبرجسون • فالتقسيم بين العقل والغريزة تقسيم أساسى فى

الفلسفة ، كثير منه من نوع « ستانفورد » و « مرتون » ، مع كون الغريزة هى الصبى الحسن والعقل الصبى السىء .

والغريزة أفضل ما تكون تسمى الحدس . يقول برجسون : « بالحدس أعنى الغريزة التى غدت نزيهة واعية بذاتها ، قادرة على أن تنظر مليا فى موضوعها وتتسع به اتساعا لاحد له . » ووصف أفعال العقل ليس من السهل دائما أن نتابعه ، ولكن اذا كان علينا أن نفهم برجسون يجب أن نبذل قصارانا .

وحين يترك الذكاء أو « العقل » يدى الطبيعة ، يتخذ موضوعه الرئيسى الجامد غير العضوى » ، يمكنه فقط أن يشكل فكرة واضحة عن المنقطع والساكن ، وتصوراتها بعضها خارج البعض مثل الموضوعات فى المكان ، لها نفس الاستقرار . فالعقل يفصل فى المكان ويثبت فى الزمان ، وهو لم يصنع لكى يفكر فى التطور ، بل ليمثل الصيرورة كسلسلة من الحالات . ويتميز العقل بعجز طبيعى عن فهم الحياة » . فالهندسة والمنطق وهما النتاجان النموذجيان للعقل يمكن تطبيقهما على الأجسام الصلبة ، ولكن فيما عدا هذا يلزم للادراك السليم أن يراجع الاستدلال ، والادراك السليم ، كما يقول برجسون بحق ، هو شىء مختلف للغاية . فيلوح أن الأجسام الصلبة هى شىء ما أبدعه الذهن بغرض تطبيق العقل عليها ، مثلما أبدع طـــولات الشـــطرنج ليلعب الشطرنج عليها . وقد قيل لنـــا أن أصـــل العقل واصـــل الموضوعات المادية متلازمان وقد تطور كلاهما بتكيف متبادل . فلابد أن عمليـــة واحدة خرطت المادة والعقل فى نفس الوقت من خامة كانت تحـــوى كليهما .

هذا التصور لنمو متزامن للمادة والعقل هو تصـــور بارع ، ويستحق أن يفهم . وانني لأظن أن المقصود به بوجه عام هو : أن العقل هو قوة رؤية الأشياء منفصلة بعضها عن البعض ، والمادة هى ما هـــو

مقسم الى أشياء متميزة • وفي الواقع ليس هنالك أشياء صلبة منفصلة، بل فقط تيار صيرورة لا نهاية له ، لا يصير فيه شيء وليس هنالك شيء يصير اليه هذا اللاشيء • ولكن الصيرورة قد تكون حركة الى أعلى أو حركة الى أسفل : وحين تكون حركة الى أعلى تسمى حياة ، وحين تكون حركة الى أسفل تكون ، ما يخطىء فهمه العقل ، وهو ما يدعى المادة • وانني لأفترض أن العالم يتشكل على شكل مخروط المطلق في قمته ، لأن الحركة الى أعلى تضم الأشياء معا ، بينما الحركة الى أسفل تفصل بينها ، أو على الأقل يبدو أنها تفعل ذلك • ولكى تكون حركة الذهن الصاعدة قادرة على أن تشق طريقها عبر الحركة الهابطة للأجسام الساقطة التى تنهمر عليها ، فيلزم أن يكون بمستطاعها أن تشق ممرات بينها ، وعلى ذلك فكما تشكل العقل ، ظهرت المخططات والممرات ، وتوزع التيار الأصلي فى أجسام منفصلة • ويمكن للعقل أن يقارن بسكين قاطعة ، ولكن له خاصية تخيل أن الدجاجة هى دائما الأجزاء المنفصلة التى تقسمها السكين القاطعة •

يقول برجسون « يسلك العقل دائما وكأنما قد فتنه تأمل داخل المادة القاصرة • انها الحياة تتطلع الى الخارج ، واضعة ذاتها خارج ذاتها ، متخذة طرائق الطبيعة غير المنظمة من حيث المبدأ ، لكى توجهها بالفعل » • فاذا سمح لنا أن نضيف صورة أخرى للصور العديدة التى نمثل بها فلسفة برجسون ، يمكننا أن نقول ان العالم سكة حديد معلقة واسعة الأرجاء ، تكون الحياة فيها هى القطار الصاعد ، والمادة هى القطار الهابط • ويتألف العقل من مشاهدة القطار الهابط حين يتخطى القطار الصاعد الذى نكون فيه • وواضح أن الغريزة أو الحدس هو الملكة الأسمى التى تركز انتباهها على قطارنا • ومن الممكن القفز من قطار الى آخر ، ويحدث هذا عندما نصبح ضحايا عادة آلية ، وهذا هو لب العنصر الهزلى • ولا غرو ، ففى وسعنا أن نقسم أنفسنا الى أجزاء، جزء صاعد وجزء هابط ، والهابط وحده هو العنصر الهزلى • بيد

أن العقل ليس هو ذاته حركة هابطة ، فهو لايعدو كونه ملاحظة للحركة الهابطة بواسطة الحركة الصاعدة .

ان العقل الذى يفرق الأشياء ، هو فى نظر برجسون ، نوع من الحلم ، فهو ليس فعالا ، كما ينبغى أن تكون حياتنا كلها ، بل تأمليا محضا. فنحن حين نحلم ، تتناثر أنانا ، فيتجزأ ماضينا الى شذرات ، أشياء يتداخل فى الواقع بعضها مع البعض الآخر ، وترى كوحدات صلبة متفرقة : وكل ما وراء المكان يهبط بذاته فى المكانية ، التى ليست شيئا آخر غير التفرق . وعلى ذلك فكل عقل ، ما دام يفرق ، فهو ينحو نحو الهندسة . والمنطق الذى يتناول تصورات تقع بأسرها كل منها خارج الآخر ، هو فى الواقع ثمرة الهندسة ، متبعا اتجاه المادية . والاستنباط والاستقراء كلاهما يتطلبان حدسا مكانيا وراءهما، « فالحركة التى تكون المكانية عند نهايتها ترسى على طول مجراها ملكة الاستقرار ، مثلما تكون ملكة الاستنباط عقلية تماما » . وهذا الحدس يخلقهما فى الذهن ، وكذلك يخلق النظام فى الأشياء الذى يجده العقل فيها . وعلى ذلك فالمنطق والرياضيات لا تمثل مجهودا روحيا ايجابيا ، بل محض سير خلال النوم ، تعلق فيه الارادة ، ولم يعد الذهن فيه فعالا . فالعجز فى الرياضيات هو من ثم علامة على النعمة الالهية — وهو لحسن الطالع عجز شائع الى حد كبير .

ولما كان العقل مرتبطا بالمكان، فالغريزة أو الحدس مرتبطة بالزمان. ان احدى السمات الجديرة بالملاحظة فى فلسفة « برجسون » ، أنه بخلاف معظم المفكرين ، يعتبر الزمان والمكان كمتباينين تباينا عميقا. فالمكان ، وهو الصفة المميزة للمادة ، ينشأ عن تحليل التدفق الذى هو وهمى فى الواقع ، ومفيد الى نقطة معينة ، فى الناحية العملية ، ولكنه مضلل تماما فى النظرية . وعلى العكس من ذلك ، الزمان هو الصفة المميزة الجوهرية للحياة أو الذهن . يقول «برجسون» : « حيثما

كان شيء ما يحيا ، فثمة سجل مفتوح فى مكان ما ينقش فيه الزمان » .
بيد أن الزمان الذى يتحدث عنه هنا ليس الزمان الرياضى، أى التجمع المتجانس للحظات خارجية متبادلة . فالزمان الرياضى عند «برجسون» هو فى الحقيقة شكل من أشكال المكان ، أما الزمان الذى من لب الحياة ، فهو ما يدعوه ديمومة . وهذا التصور فى الديمومة هو تصور أساسى فى فلسفته ، وهو يظهر من قبل فى أول كتبه . « الزمان والارادة الحرة » ، ومن الضرورى أن نفهمه ، اذا شئنا فهم مذهبه . ومع ذلك فهو تصور صعب للغاية ، وأنا نفسى لم أفهمه فهما تاما ، وبالتالى لا يمكننى أن آمل فى أن أشرحه بكل الوضوح الفكرى الذى ، ولا شك ، يستحقه .

لقد قيل لنا : « ان الديمومة الخالصة هى الشكل الذى تفترضه حالات شعورنا حينما تتيح أنانا لذاتها الحياة ، وحين تحجم عن فصل حالتها الراهنة عن حالاتها السابقة » . فهى تشكل الماضى والحاضر فى كل عضوى واحد ، حيث يكون هنالك نفاذ متبادل وتعاقب دون تمايز . « فمع أنانا ، يكون تعاقب دون تشكل خارجى متبادل ، وخارج الأنا ، فى المكان الخالص ، يكون تشكل خارجى متبادل بدون تعاقب » .

« والمسائل المتصلة بالذات والموضوع ، وتمايزهما واتحادهما ، ينبغى أن توضع فى حدود الزمان أكثر من وضعها فى حدود المكان » . فى الديمومة التى نرى فيها أنفسنا نعمل ، هنالك عناصر منفصلة، ولكن فى الديمومة التى نعمل فيها ، تذوب حالاتنا بعضها فى البعض الآخر . فالديمومة الخالصة هى أشد ما تكون بعدا عن التشكل الخارجى ، وأقل ما تكون مخترقة بالتشكل الخارجى ، ديمومة يمتلىء فيها الماضى بحاضر جديد تماما . ولكن حينئذ تتوتر ارادتنا الى أقصى حد ، فعلينا أن نجمع الماضى الذى ينقضى ، وأن ندفع به ككل غير منقسم الى الحاضر . فى مثل تلك اللحظات نملك بحق أنفسنا ، بيد

أن لحظات كهذه نادرة • فالديمومة هي خامة الواقع الحقيقية ، التى هى صيرورة دائمة ، وليست ألبتة شيئا مصنوعا •

والديمومة تنكشف قبل كل شىء فى الذاكرة ، ذلك لأن الماضى فى الذاكرة يبقى حيا فى الحاضر • وعلى ذلك تغدو نظرية الذاكرة ذات أهمية عظيمة فى فلسفة « برجسون » • ويعنى كتاب « المـادة والذاكرة » باظهار العلاقة بين الذهن والمادة ، اللذين يتأكد كونهما معا حقيقيين ، بتحليل للذاكرة ، التى هى « بالضبط نقطة تقاطع الذهن والمـادة » •

ويقول « برجسون » ان هنالك شيئين مختلفين اختلافا جذريا ، وهما كلاهما يسميان عادة ذاكرة ، ويؤكد «برجسون» بشدة على التمييز بينهما • فهو يقول : « يبقى الماضى حيا فى شكلين متميزين : أولا ، فى الميكانيزمات الحركية ، وثانيا فى الذكريات المستقلة» • فمثلا يقال عن رجل أنه يتذكر قصيدة اذا أمكنه أن يرددها عن ظهر قلب، أعنى اذا اكتسب عادة معينة تمكنه من أن يعيد فعلا سابقا • ولكنـه قد يكون قادرا ، على الأقل نظريا ، أن يردد القصيدة دون أى ذكرى عن المناسبات السابقة التى طالعها فيها ، وعلى ذلك فليس هنالك أى شعور عن الأحداث الماضية منطو فى هذا النوع من الذاكرة • والنوع الثانى الذى يستحق وحده أن يدعى ذاكرة ، يتبدى فى ذكريات عن مناسبات منفصلة ، حين كان يطالع القصيدة ، كل ذكرى منها فريدة ولها تاريخها • وهنا ، يظن ، أنه لاداعى هناك لعادة ، ما دامت كل حادثة حدثت مرة واحدة فقط، وكان عليها أن تصنع انطباعها فى الحال• ويفترض أن كل شىء حدث لنا يتذكر على نحو ما، ولكن، كقاعدة، ماهو نافع فقط يأتى للشعور• والقصور الظاهرى فى الذاكرة ليس فى الحقيقة، كما يحاول أن يثبت ذلك ، قصورا فى الجزء العقلى من الذاكرة ، ولكن فى الميكانيزم الحركى الذى يحول الذاكرة الى فعل• ويؤيد هذه النظرة

مناقشة فى فسيولوجيا المخ ووقائع فقدان الذاكرة ، ينجم عنها ، مايأخذ به برجسون من أن الذاكرة الحقة ليست وظيفة للمخ • فالماضى لابد أن تنهض به المادة يتخيله الذهن • والذاكرة ليست انبثاقا من المادة ، بل العكس أقرب الى الحقيقة اذا كنا نقصد بالمادةما يتجمع فى الادراك الملموس ، الذى يشكل دائما ديمومة معينة •

« فالذاكرة يلزم أن تكون ، من حيث المبدأ، قوة مستقلة استقلالا مطلقا عن المادة • ومن ثم ، فاذا كانت الروح هى الحقيقة الواقعية ، فيمكننا هنا ، فى ظاهرة الذاكرة ، أن نحتك بها احتكاكا تجريبيا »•

وفى الطرف المقابل للذاكرة الخالصة ، يضع «برجسون» الادراك الخالص الذى يتخذ ازاءه موقفا واقعيا متطرفا فى واقعيته • يقول : « فى الادراك الخالص ، نوضع فعليا خارج أنفسنا ، فنحن نلمس واقع الموضوع بحدس مباشر » • وعلى ذلك ، فهو يوحد توحيدا تاما بين الادراك وبين موضوعه الذى يكاد يأبى أن يدعوه عقليا بالمرة • يقول : « الادراك الخالص الذى هو أدنى درجة فى الذهن ــ الذهن بدون ذاكرة ــ هو فى الحقيقة جزء من المادة ، كما نفهم المادة » • والادراك الخالص يتألف من الفعل البازغ ، ويتمثل واقعه فى نشاطه • وبهذه الطريقة يغدو المخ ملائما للادراك ، لأن المخ ليس أداة للفعل • ووظيفة المخ هى أن يحصر حياتنا العقلية فيما هو نافع عمليا • ولكن المرء يجمع للمكـ كل شىء يمكن أن يدرك ، بيد أننا فى الواقع ندرك فقط ما يعنينا • « فالبدن يتجه دوما صوب الفعل، ووظيفته الجوهرية أن يحصر حياة الروح فى نطاق الفعل » • فهو فى الواقع ، أداة للاختيار •

وينبغى لنا الآن أن نعود الى موضوع الغريزة أو الحدس ، كمقابل للعقل • ولقد كان ضروريا أولا أن نصف وصفا اجماليا الديمومة والذاكرة ، حيث ان نظريات برجسون في الديمومة والذاكرة مفترضة

مقدما فى هذا الوصف للحدس. ففى الانسان ، كما يوجد الآن، يكون الحدس هامشا أو ظلا للعقل : لقد دفع به بعيدا عن المركز لكونه أقل نفعا من العقل ، بيد أن له استعمالات أعمق تجعل من المرغوب فيه أن نعيده الى مكانة أعظم . ويرغب «برجسون» فى أن يجعل العقل «يعود الى صميم ذاته ، ويوقظ قدرات الحدس التى ما برحت فى سبات داخله » . والعلاقة بين الغريزة والعقل تقارن بالعلاقة بين البصر واللمس . ويذكر لنا أن العقل لا يعطينا معرفة بالأشياء على بعد ، وان قيل ان وظيفة العلم شرح كل الادراكات فى حدود اللمس .

يقول « برجسون » : « ان الغريزة وحدها هى المعرفة على بعد . ولها بالذكاء نفس العلاقة التى للبصر باللمس » . ويمكننا أن نلاحظ بهذه المناسبة أن « برجسون » ، كما يظهر ذلك فى فقرات كثيرة ، متخيل تقود فكره ، دائما ، الصور البصرية .

والصفة الجوهرية المميزة للحدس هى أنه لا يقسم العالم الى أشياء منفصلة ، كما يفعل العقل ، ومع أن «برجسون» لا يستخدم هذه الكلمات ، ففى وسعنا أن نصف الحدس بأنه تركيبى وليس تحليليا . نهو يدرك عددا وافرا ، ولكنه عدد وافر من عمليات متداخلة ، لا من أجسام خارجية تقع فى المكان . وفى الحقيقة ليس هنالك أشياء : «فالأشياء والحالات هى مشاهد فقط للصيرورة ، يأخذ بها ذهننا . فليس ثمة أشياء بل أفعال فقط . » هذا المشهد للعالم الذى يظهر العقل صعبا وغير طبيعى ، هو سهل وطبيعى للحدس . فالذاكرة لا تزود بأى شاهد على المقصود ، ذلك لأنه فى الذاكرة يستمر الماضى فى الحاضر ويتخلله . وبصرف النظر عن الذهن سيظل العالم على الدوام يموت ويولد من جديد ، ولن يكون للماضى واقع ، وبالتالى لن يكون ثمة ماض . انها الذاكرة برغبتها فى الربط ، هى التى تجعل الماضى والمستقبل واقعين وتخلق من ثم ديمومة حقيقية وزمانا حقيقيا .

والحدس وحده يمكنه أن يفهم هذا المزج بين الماضى والمستقبل ، فهما بالنسبة للعقل يظلان خارجين فى المكان ، خروج الواحد منهما عن الآخر • وبارشاد الحدس ندرك أن « الشكل هو فقط لقطة واحدة من مشهد الانتقال » ، وسيرى الفيلسوف « العالم المادى ينصهر فى تدفق واحـد » •

ويرتبط ارتباطا وثيقا بمزايا الحدس نظرية «برجسـون» عن الحرية وثناؤه على الفعل • فهو يقول : « ان الكائن الحى هو ، فى الواقع ، مركز للفعل • فهو يمثل خلاصة معينة من الاحتمال تدخل فى العالم ، أعنى بذلك ، كمية معينة من الفعل الممكن » • والحجج ضد حرية الارادة تعتمد فى جانب منها على افتراض أن شدة الحالات النفسية كم ، قابل ، على الأقل نظريا ، للقياس العددى ، هـذا الرأى يتولى « برجسون » دحضه فى الفصل الأول من « الزمان والارادة الحرة » • فيذكر لنا أن القائل بالجبر يعتمد جزئيا ، على الخلط بين الديمومة الحقيقية وبين الزمان الرياضى ، الذى يعتبره « برجسون » بالفعل شكلا من أشكال المكان • ويبنى القائل بالجبر موقفه فى جانب منه على الزعم الذى لا سند له ، القائل بأنه عندما تحدث حالة فى المخ تتحدد حالة الذهن نظريا • و « برجسون » حريص على تأكيد أن العكس هو الصحيح ، أعنى أن حالة المخ تتحدد حين تحدث حـالة الذهن • ولكنه يعتبر الذهن أكثر تمييزا من المخ ، ومن ثم يأخذ بأن حالات عديدة مختلفة للذهن يمكن أن تطابق حالة واحدة للمخ • ويصل من ذلك الى أن الحرية الحقيقية ممكنة : « نحن أحرار حـين تنبع أفعالنا من شخصيتنا ككل ، وحين تعبر عنها ، وحين يكون لهـا ذلك الشبه بها الذى يجده المرء أحيانا بين الفنان وبين عمله » •

وفيما تقدم من موجز ، حاولت فقط وبصفة رئيسية أن أبسط آراء «برجسون»، دون أن أنوه بالأسباب التىأدلى بها تأييدا لصحتها•

وهذا أيسر مما لو كان الأمر مع معظم الفلاسفة ، ما دام أنه ، كقاعدة، لم يقدم أسبابا لآرائه ، بل يعول على جاذبيتها الملازمة لها ، وعلى سحر أسلوب رائع . وهو مثل المعلنين يعتمد على البيان المثير المتنوع ، وعلى الشرح الظاهرى لكثير من الوقائع الغامضة . وتشكل التشبيهات والاستعارات بوجه خاص جزءا كبيرا للغاية من العملية كلها التى يزكى بها آراءه للقارىء . وعدد التشبيهات عن الحياة التى توجد فى أعماله يتخطى عددها عند أى شاعر معروف لى . يقول ان الحياة مثل محارة تنفجر الى شظايا تتشكل من جديد محارات . هى مثل الحزمة . لقد كانت فى البداية « ميلا نحو التجمع فى مستودع ، كما تفعل بوجه خاص الأجزاء الخضراء للنباتات » . بيد أن المستودع يجب ملؤه بالماء المغلى الذى يتصاعد منه البخار . « ويجب أن تتدفق الانبثاقات دون انقطاع ، وكل منها ، حين يسقط ، يكون عالما » . ومرة أخرى يقول: « تلوح الحياة فى مجموعها كموجة ضخمة ، اذ تبدأ من المركز تنتشر خارجه ، والتى تكاد فى كل محيط الدائرة أن تتوقف وتتحول الى تذبذب . وعند نقطة واحدة ، يقهر المانع ويمر الدفع فى حرية ». ثم هنالك الذروة العظيمة التى تقارن فيها الحياة بمهمة الفروسية . « فجميع الكائنات العضوية من أدناها الى أرقاها ، من الأصول الأولى للحياة حتى الزمن الذى نعيش فيه ، وفى جميع الأمكنة والأزمنة ، لا تفعل الا أن تشهد دفعة واحدة ، انعكاس حركة المادة ، وهى دفعة غير منقسمة فى ذاتها . وكل ما هو حى يصمد معا ، والكل يخضع لنفس الدفع الهائل . فالحيوان يأخذ مكانه فوق النبات ، ويتخطى الانسان الطبيعة الحيوانية ، والانسانية ككل ، فى المكان وفى الزمان، بمثابة جيش هائل يعدو بجانب وأمام وخلف كل منا ، فى هجوم ساحق قادر على ضرب كل مقاومة والقضاء على الكثير من العقبات وربما الموت أيضا » .

بيد أن الناقد المعتدل ، الذى يشعر أنه محض مشاهد ، وربما

كان مشاهدا غير متعاطف ، فى الهجوم الذى يعلو به الانسان على الحيوانية ، قد يميل الى الظن بأن التفكير الهادىء اليقظ يصعب أن يتلاءم مع هذا الشكل من الممارسة • فحين يقال له ان التفكير هو مجرد وسيلة للفعل ، وأنه الدافع الوحيد لتجنب العقبات فى الميدان ، قد يشعر بأن مثل هذا الرأى قد ينتمى الى ضابط فارس لا الى فيلسوف عمله فى نهاية الأمر ، مع الفكر : قد يشعر أنه فى انفعال الحركة العنيفة وصخبها لا مكان لموسيقى العقل الخافتة ، ولا راحة للتأمل المنزه حيث السعى الى العظمة ، لا بالشغب، بل بعظمة العالم المنعكسة • وفى تلك الحالة ، قد يجنح الى التساؤل عما اذا كانت هنالك آية أسباب لتقبل مثل هذا الرأى القلق عن العالم • واذا سأل هذا السؤال ، سيجد، اذا لم أكن مخطئا ، أنه ليس هنالك سبب أيا كان لتقبل هذا الرأى ، سواء فى العالم أم فى كتابات « برجسون » •

(ب)

والأساسان الآخران فى فلسفة « برجسون » ، بقدر ما يعدو الأمر رأيا خياليا شاعريا عن العالم ، هما نظريتاه عن المكان والزمان • ونظريته عن المكان لازمة لادانته للعقل ، فاذا فشل فى ادانته للعقل فسينجح العقل فى ادانته له ، اذ بين الاثنين حرب لا هوادة فيها • ونظريته عن الزمان ضرورية لدفاعه عن الحرية ، ولنجاته مما دعاه «وليم جيمس» « عالم الكتلة » ، ولنظريته عن التيار المستمر الذى لا يتدفق فيه شيء ؛ وللتفسير الكامل للعلاقات بين الذهن والمادة • وعلى ذلك سيكون حسنا أن نركز ، فى النقد ، على هاتين النظريتين • فاذا كانتا باطلتين، فلن يبقى شيء اللهم الا ملحمة خيالية يحكم عليها بأسس جمالية أكثر مما يحكم بأسس عقلية • وسأبدأ بنظرية المكان لكونها أبسط الاثنتين •

وتظهر نظرية « برجسون » عن المكان كاملة وواضحة فى كتابه

« الزمان والارادة الحرة » وهى ، من ثم ، تنتمى الى أقــدم أجزاء فلسفته • ففى الفصل الأول يؤكد أن الأكبر والأقل يتضمنان المكان، ما دام يعتبر الاكبر هو مايحتوى بصفة جوهرية الاقل • وهو لايقدم أية حجج ، كائنة ما كانت سليمة أو فاسدة ، تأييدا لهذا الرأى ، بل يتعجب فقط ، كما لو كان يعطينا جزما واضحا بالتناقض reductio ad absurdum « كما لو كان المرء ما يزال يســـتطيع أن يتحــدث عن المقدار حيث لا تكون كثرة ولا مكان ! » • والحالات الواضحة ، مثل اللذة والألم، تجر عليه ، على العكس من ذلك ، الكثير من الصعوبات ، ولكنه لم يشك ألبتة ، ولم يعاود فحص المبدأ ، ولم يعاود فحص المبدأ الــذى انطلق منــه •

وفى الفصل التالى يتمسك « برجسون » بنفس الفرضــية فيما يختص بالعدد • فهــو يقول : « بقـــدر ما نبغى رسم العــدد لأنفسنا ، وليس الأرقام والكلمات فقط ، فاننا نضطر الى الاســتعانة بصورة ممتدة » ، « وكل فكرة واضحة عن العدد تنطوى على صورة بصرية فى المكان » • هاتان الجملتان تكفيان لاظهار أن « برجسون » — كما سأحاول أن أثبت ذلك — لايعرف ما هو العدد ، وليس لديه هو نفسه فكرة واضحة عنه • ويتبدى هذا أيضا فى تعريفه : «يمكن تعريف العدد بوجه عام كمجموعة من الوحدات ، أو اذا تحدثنا بمزيد من الدقة ، كمركب من الواحد والكثرة • » •

وفى مناقشة هذه القضايا ينبغى لى أن ألتمس صبر القــارىء للحظة ، بينما أوجه الانتباه الى بعض التمييزات التى قد تلوح فى بداية الأمر متحذلقة ، ولكنها فى الحقيقة أساسية • فثمة أشياء ثلاثة مختلفة تماما خلط بينها « برجسون » فى الأحكام الآنفة ، أعنى بها : (١) العدد ، التصــــور العــام القابل للتطبيق على الأعداد الجــزئية المتنوعة ، (٢) الأعداد الجزئية المتنــوعة ، (٣) المجموعات المتنــــوعة التى يمكن أن تنطبق عليها الأعداد الجزئية المتنوعة • وهذه الأخيرة

هى التى يفوم «برجسون» بتعريفها حين يقول ان العدد هو مجموع وحدات • فالاثنى عشر حواريا والاثنى عشرة قبيلة فى اسرائيل والاثنى عشر شهرا ، والعلامات الاثنى عشر لدائرة البروج ، كلها مجموعات لوحدات ، ولكن لا واحدة منها هى العدد ١٢ ، وناهيك عن أن تكون عددا بوجه عام ، كما ينبغى أن تكون كذلك طبقا للتعريف آنف الذكر • والواضح أن العدد ١٢ ، هو شىء ما مشترك بين هذه المجموعات كلها ، ولكنه لا يكون مشتركا بينها وبين مجموعات أخرى ، كما هو الشأن فى اثنى عشرات الكريكت • من هنا فالعدد ١٢ ليس مجموعة من اثنى عشر حدا ؛ وليس هو كذلك شىء تشترك فيه المجموعات كلها ، والعدد بوجه عام هو صفة مميزة للعدد ١٢ أو ١١ أو أى عدد آخر ، ولكنه ليس صفة مميزة للمجموعات المتنوعة التى لها اثنى عشر أو أحد عشر حدا •

وعلى ذلك فعندما « نلوذ بصورة ممتدة » ، متبعين نصيحة « برجسون » ، مثلا اثنى عشرة نقطة كتلك التى نحصل عليها من ستة فى كل من زهرى النرد ، لم نحصل بعد على صورة العدد ١٢ • فالعدد ١٢ هو فى الواقع ، شىء ما أشد تجريدا من أية صورة • وقبل أن يقال عنا ان لدينا أى فهم للعدد ١٢ ، يتحتم علينا أن نعرف ما يكون بين المجموعات المختلفة من عنصر مشترك ، وهذا شىء لا يمكن تخيله لأنه مجرد • لقد نجح « برجسون » فقط فى أن يجعل نظريته عن العدد مقبولة فى الظاهر ، بالخلط بين المجموعة الجزئية وبين عدد حدودها . ومرة ثانية بالخلط بين هذا العدد وبين العدد بوجه عام •

والخلط هنا أشبه بخلطنا بين رجل شاب وبين الشباب ، وبخلطنا بين الشباب وبين التصور العام « حقبة فى الحياة البشرية » ، فاذا بنينا بعد ذلك الحجة على أن للشباب ساقين لأن للشاب ساقين ، تحتم أن يكون للتصور العام « حقبة من الحياة البشرية » ساقان • والخلط

هام لأنه بمجرد أن يدرك يتبين أن النظرية القائلة بأن العدد أو العدد الجزئى يمكن تخيلهما فى المكان يتعذر الدفاع عنهـا • وهذا لا يفنـد نظرية « برجسون » فى العدد فقط ، وانما يفند أيضا نظـريته الأعم القائلة بأن كل الأفكار المجردة وكل المنطق مستمد من المكان •

ولكن بصرف النظر عن مسألة الأعـداد فهل نجيز تأكيـد «برجسون» أن كل كثرة من الوحدات المنفصلة تنطوى على مكان ؟ وقد نظر هو فى بعض الحالات التى تبدو مناقضة لهذا الرأى ، مثـل الأصوات المتعاقبة • فحين نسمع خطوات عابر فى الطريق ، فاننا ، على حد قوله ، نتمثل فى رؤيتنا مواقفه المتعاقبة ، وعندما نسـمع قرعات ناقوس ، فنحن اما أن نتخيله يتأرجح الى الخلف والى الأمام، واما أن نخرط الأصوات المتعاقبة فى مكان فكرى • بيد أن هذه مجرد ملاحظة صاحب رؤية بصرية منصبة على سيرته الذاتية ، وهى توضح الملاحظة التى أبديناها من قبل ، ألا وهى أن آراء « برجسون » تعتمد على هيمنة حاسة البصر عنده • فليس ثمة ضرورة منطقية لخـرط ضربات ساعة فى مكان متخيل : ومعظم الناس ، فيما أظن ، يعدونها دون مساعد مكانى • وعلاوة على ذلك فان « برجسون » لا يتـذرع بسبب يدعم به رأيه الذاهب الى أن المكان ضرورى • فهو يفترض هذا وكأنه شىء واضح ، ويشرع فورا فى تطبيقه على حالة الأزمنة • وحيثما بدا أن ثمة أزمنة مختلفة بعضها خارج البعض الآخر ، تتخيل الأزمنة ــ على حد قوله ــ منتشرة فى المكان • وفى الزمان الواقعى ، كـذلك الذى تزودنا به الذاكرة ، تتداخل الأزمنة المختلفة بعضها فى البعض ، ولا يمكن عدها لأنها ليست منفصلة •

والرأى القائل بأن الانفصال ينطوى على المكان يفترض كـونه الآن راسخا ، ويستخدم استخداما استنباطيا لاثبات أن المكان متضمن حيثما كان هنالك انفصال واضح ، وان كان ثمة سبب آخر ضئيل قد يعن للشك فى مثل هذا الأمر • وعلى ذلك فالأفكار المجردة ، مثلا ،

يستبعد بعضها البعض : فالبيـاض مختلف عن السـواد ، والصحة مختلفة عن المرض ، والجنون مختلف عن الحكمة • ومن هنا فجميع الأفكار المجردة تنطوى على المكان ، ومن ثم يكون المنطق ، وهـو يستخدم الأفكار المجردة ، فرعا من فروع الهندسة ، ويعتمد العقل بأسره على عادة مفترضة هى عادة تخيل الأشياء جنبا الى جنب فى المكان • هذه النتيجة التى يستند اليها كل ما يدين به « برجسون » العقل ، ترتكز ارتكازا كليا ، بقدر ما يسعنا اكتشاف ذلك ، عـلى خاصية شخصية تؤخذ خطأ على أنها ضرورة فى الفكر ، أعنى بها خاصية الرؤية البصرية للمتعاقبات على أنها منتشرة فى خط • ومثل الأعداد يبين لنا أنه اذا كان « برجسون » على صواب ، لما استطعنا ألبتة أن نصـل الى الأفكار المجردة ، التى يفترض كونهـا ، هكذا ، مشربة بالمـكان• وعلى العكس ، كوننا نستطيع فهم الأفكار المجـردة (من حيث كونها مقابلة للأشياء الجزئية التى تمثلها) يبدو كافيا لاثبات كونه على خطأ فى اعتباره العقل مشربا بالمكان •

وأثر سىء من الآثار السيئة لفلسفة ضد العقل ، كمثل فلسـفة « برجسون » ، هو أنها تزدهر على أغلاط العقل وتشوشاته • ومن هنا فقد سيقت الى ايثار التفكير السىء على التفكير الحسن ، والى أن تعلن أن كل صعوبة مؤقتة لا سبيل الى حلها ، والى أن تعتبر كـل خطأ أحمق فهو يكشف عن افلاس العقل وانتصار الحدس • ان فى أعمال «برجسون» الكثير من التلميحات الى الرياضيات والعلم ، وقد تبدو هذه التلميحات للقارىء غير المبالى معززة لفلسفته تعزيزا عظيما• وفيما يختص بالعلم ، وبخاصة علم الحياة وعلم وظائف الأعضاء ، لست مختصا لنقد تفسيراته ، ولكن فيما يختص بالرياضيات ، فقد تعمـد أن يؤثر الأخطاء التقليدية على أحدث الآراء التى انعقد لها الغلبة بين الرياضيين فى الثمانين سنة الأخيرة • وفى هذا سار على ما سـار عليه معظم الفلاسفة • وفى القرن الثامن عشر ، وفى بدايات القرن التاسع

عشر ، عزز حساب اللامتناهي فى أسسه ، مع أنه قد تطور تطورا طيبا كمنهج ، بمغالطات كثيرة وقدر كبير من التفكير المشوش . وقد وضع هيجل واتباعه أيديهم على هذه المغالطات لتعزرهم فى محاولتهم اثبات أن كل الرياضيات متناقضة تناقضا ذاتيا . وترتب على ذلك أن هـذا الوصف الهيجلى لتلك الأمور قد جرى فى مجرى فكر الفلاسفة ، حيث بقى زمنا طويلا بعدما قضى الرياضيون على كل الصعوبات التى يرتكن اليها الفلاسفة . وطالما أن الهدف الرئيسى الفلاسفة هو أن يبينوا أن لا شيء يمكن تعلمه بالصبر والتفكير التفصيلى ، بل ينبغى بالأحرى أن نعبد تغرضات الجهلة تحت عنوان «العقل» اذا كنا هيجليين وتحت عنوان « الحدس » لو كنا برجسونيين ، طالما أن الأمر كذلك فسيظل الفلاسفة حريصين على أن يبقوا جهلة بما قام به الرياضيون من جهـد لمحو الأخطاء التى استغلها هيجل .

وبصرف النظر عن مسألة العدد ، التى نظرنا فيها من قبل ، فان النقطة الرئيسية التى يمس « برجسون » الرياضيات عندها هى نبذه لما يطلق عليه التمثيل « السينمائى » للعالم . فالرياضيات تتصور التغير، بل والتغير المستمر كمكون من متتالية من الحالات ، ولكن «برجسون» على العكس ، يؤكد أنه ليس ثمة متتالية من الحالات يمكنها أن تمثـل ما هو مستمر ، وأن الشيء لا يكون فى التغير فى أية حالة بالمرة . والرأى القائل بأن التغير يتكون من متتالية من الحالات المتغيرة يدعوها سينمائية ، هذا الرأى ، على حد قوله ، طبيعى للعقل ، ولكنه باطـل فى أساسه . فالتغير الحقيقى يمكن فقط أن يفسر بديمومة حقيقية ، وهو يتضمن تداخلا للماضى فى الحاضر، لا تعاقبا رياضيا لحالات ثابتة. هذا ما يطلق عليه نظرة « دينامية » بدلا من نظرة « ثابتة » . والمسألة هامة ، ورغم صعوبتها لا يسعنا أن نغفلها .

وموقف « برجسون » تصوره ــ وما يقال فى النقد يمكن أيضا تصويره تصويرا مناسبا ــ حجة « زينون » عن السهم . « فزينون »

يبنى حجته على أساس أن السهم ما دام يوجد ببساطة فى المكان الذى يكون فيه ، فعلى ذلك يكون السهم فى انطلاقه ساكنا دائما . وقد لا تبدو هذه الحجة ، للوهلة الأولى ، قوية بدرجة كبيرة . وسيقال بالطبع ان السهم يكون حيث يكون فى لحظة واحدة ، ولكنه فى لحظة أخرى يكون فى مكان آخر ، وهذا بالضبط هو ما يكون الحركة . والحق أن ثمة مصاعب تنشأ من استمرار الحركة ، اذا أصررنا على الزعم بأن الحركة هى أيضا متقطعة . هذه المصاعب التى وصلنا اليها هكذا غدت لزمن طويل مخزون السلع التى يتاجر بها الفلاسفة . ولكن اذا كنا ، بالرياضيات ، نتجنب الزعم بأن الحركة متقطعة أيضا، لن نقع فى مصاعب الفيلسوف . فآلة العرض السينمائى التى يكون فيها عدد لامتناه من الصور ، والتى لا يكون فيها ألبتة صورة تالية ؛ لأن عددا لامتناهيا يقع بين أية صورتين ، سيمثل تمثيلا كاملا حركة مستمرة . فأين اذن تقع قوة حجة زينون ؟

يفترض « زينون » ضمنيا جوهر نظرية « برجسون » فى التغير . أعنى أنه عندما يكون شىء فى عملية تغير مستمر ، حتى لو كان فقط تغيرا فى الوضع ، فلابد أن يكون فى الشىء حالة داخلية ما من التغير . ولابد أن يكون الشىء فى كل لحظة ، مختلفا اختلافا جوهريا عما عساه أن يكون لو لم يكن يتغير . ثم يبين بعد ذلك أن السهم يكون عند كل لحظة ببساطة حيث يكون ، بالضبط كما يكون لو كان ساكنا . ومن ثم يستنتج أنه لا يمكن أن يكون هنالك شىء من قبيل لحالة الحركة . ويشايع بذلك الرأى القائل بأن حالة الحركة جوهرية للحركة، ويستدل على أنه لا يمكن أن تكون هنالك حركة وأن السهم فى سكون دائما .

وعلى ذلك فان حجة « زينون » ، وان تكن لا تمس الوصف الرياضى للتغير ، فانها تدحض ، بداهة ، نظرة للتغير ليست بعيدة عن

نظرة « برجسون » . فكيف يستقبل « برجسون » اذن ، حجـــة « زينون » ؟ يستقبلها بانكار أن يكون السهم فى أى مكان . وبعد بسط حجة « زينون » يرد : « نعم اذا افترضنا أن السهم يمكن أن يكون فى نقطة ما فى مساره . ونعم أيضا اذا حدث للسهم المتحرك أن يتزامن مع وضع لا يتحرك . ولكن السهم لا يكون ألبتة فى أية نقطة فى مساره » . هذا الرد على « زينون » ، أو رد وثيق الشبـــه به ، بصدد أخيل والسلحفاة ، يظهر فى كل كتبه الثلاثة . وواضح أن نظرة « برجسون » متناقضة ، والتساؤل عن امكانها يقتضى مناقشـــة نظرته فى الديمومة . وحجته الوحيدة فى تأييدها هى القضية القائلة بأن النظرة الرياضية عن التغير « تنطوى على القضية السخيفة القائلة بأن الحركة تتألف من لا متحركات » . بيـــد أن السخف البـــادى فى هذه النظرة يعزى فقط للشكل اللفظى الذى بسطها فيها ، ويتبدد حالما ندرك أن الحركة تنطوى على علاقات . فالصداقة ، مثلا ، تنجم عن أناس يكونون أصدقاء ولا تنجم عن صداقات ، والنسب ينجم عـــن الرجال لا عن الأنساب . وعلى ذلك فالحركة تنجم عما هو متحرك لا عن الحركات . وهى تفصح عن واقعة كون شىء فى أماكن مختلفة فى الأزمان مختلفة ، وعن جواز أن تظل الأماكن مختلفة حتى ولو تقاربت الأزمان معا . ومن ثم فان حجة «برجسون» ضد النظرة الرياضية للحركة ، تتحول فى نهاية التحليل ، الى محض لعب بالألفاظ . وبهذه النتيجة يمكننا أن نمضى قدما الى نقد نظريته فى الديمومة .

ترتبط نظرية « برجسون » فى الديمومة بنظريته فى الذاكرة . وبمقتضى هذه النظرية تبقى الأشياء المتذكرة حية فى الذاكرة ، ومن ثم تتداخل مع الأشياء الحـــاضرة : فالماضى والحاضر لا يكون كل منهما خارجا عن الآخر ، بل يمتزجان فى وحدة الشعور . والفعل ، على حد قوله ، هو ما يكون الوجود ، ولكن الزمان الرياضى هو محض وعاء سلبى ، لا يفعل شيئا ، ومن ثم فهو لا شىء . والماضى ، عـــلى

حد قوله ، هو ذلك الذى لم يعد ينشط والحاضر هو القائم بالنشاط .
ولكن فى هذه القضية ، كما هو الأمر طوال وصفه للديمومة ، يفترض « برجسون » بطريقة لاشعورية الزمان الرياضى ، وبدون هـذا تخلو أحكامه من المعنى . فما المقصود بقوله « الماضى هو فى الجـوهر ما لم يعد ينشط » ، اللهم الا أن الماضى هو ما مضى نشاطه ؟ والكلمتان « لم يعد » كلمتان معبرتان عن الماضى ، لشخص لم يكن لديه التصور المعتاد للماضى كشىء خارج الحاضر ، وقد لا يكون لهاتين الكلمتين معنى . وعلى ذلك فهذا التعريف يقع فى الدور . وما يقوله هو بالفعل ، « الماضى هو ما يكون فعله فى الماضى » . وكتعريف لا يمكن اعتبار هذا مجهودا مواتيا . وينطبق الأمر بالمثل على الحاضر . لقـد قيل لنا ان الحاضر « هو ما يكون فاعلا » . بيد أن الكلمة « يكون » تعرف بالضبط تلك الفكرة عن الحاضر التى كان يلزم تعريفها . فالحاضر هو ما يكون فاعلا ، كمقابل لذلك الذى كان فاعلا أو سيكون فاعلا . وأعنى بذلك القول ، ان الحاضر هو ما يكون فعله فى الحاضر ، لا فى الماضى ولا فى المستقبل . فالتعريف واقع فى الدور مرة أخرى . وثمة فقرة أسبق فى نفس الصفحة تعزز لنا تصوير الأغلوطة . يقول : «ان ما يكون ادراكنا المحض هو فعلنا البـــادىء .. وعلى ذلك فواقع ادراكنا يكمن فى نشاطه ، فى الحركات التى تطيله ، وليس فى تزايد قوته : فالماضى فكرة فقط ، والحاضر فكرة ـ محركة » . هذه الفقرة تجعل من الواضح تماما أن « برجسون » حين يتحدث عن المـاضى لا يقصد الماضى بل ذاكرتنا الحاضرة عن الماضى . فالماضى حـين وجد كان نشيطا نشاط الحاضر الآن ، فلو كان تفسير « برجســـون » صحيحا لتعين أن تكون اللحظة الحاضرة هى اللحظة الوحيدة فى تاريخ العالم بأسره التى تحتوى على أى نشاط . ففى الأزمنة البعيدة ، كان هنالك ادراكات أخرى لها من النشـــاط ومن الواقعية فى أيامها ما

لادراكاتنا الحاضرة ، فالماضى فى يومه ، لم يكن بأى وجه فكرة فقط ولكنه كان فى طابعه الجوهرى ما يكونه الحاضر الآن بالضبط • ومع ذلك فان « برجسون » ينسى ببساطة هذا الماضى الحقيقى ، ومايتحدث عنه هو الفكرة الحاضرة عن الماضى • ان الماضى الحقيقى لا يمتزج بالحاضر ، ما دام ليس جزءا منه ، ولكن هذا أمر مختلف للغاية •

ان نظرية « برجسون » عن الديمومة والزمان ترتكز برمتها ارتكازا تاما على الخلط الابتدائى بين الحدوث الحاضر لتذكر وبين الحدوث الماضى الذى يتذكر • ولكن لكون الزمان مألوفا لنا غاية الالف ، فان الدور المنطوى فى محاولته استنباط أن الماضى هو ما لم يعد نشيطا ، يتضح فورا • وفى الحقيقة ، ان ما يقدمه « برجسون » لهو وصف للفارق بين الادراك والتذكر — وكلاهما واقعتان فى الحاضر — وبين ما يعتقد هو نفسه أنه قدمه وصفا للفارق بين الحاضر والماضى • وحالما يدرك هذا الخلط تعتبر نظريته مجرد نظرية تغفل الزمان اغفالا تاما •

ان الخلط بين التذكر الحاضر وبين الحادثة الماضية المتذكرة ، وهو الخلط الذى يبدو فى صميم نظرية «برجسون» فى الزمان ، لهو مثال لخلط أعم ، يفسد قدرا كبيرا من فكره ، بل وقدرا كبيرا أيضا من فكر معظم الفلاسفة المحدثين — أعنى الخلط بين فعل المعرفة وبين ما هو معروف • ففى الذاكرة يكون فعل المعرفة فى الحاضر ، بينما يكون المعروف فى الماضى ، وعلى ذلك فبالخلط بينهما يغدو التمييز بين الماضى والحاضر ضبابيا •

وهذا الخلط بين فعل المعرفة والموضوع المعروف خلط لا مفر منه على طول كتابه « المادة والذاكرة » • وهو مدخر فى استخدام كلمة « صورة » التى شرحت فى مستهل الكتاب • فهنالك قرر أنه بصرف النظر عن النظريات الفلسفية ، فان كل شىء نعرفه يتألف من

« صور » تشكل بالفعل العالم كله . يقول «برجسون» : « أدعو مادة مجموع الصور وادراك المادة الذى يحيل الى هذه الصور عينها المتصلة بالفعل النهائى لصورة واحدة جزئية، أعنى جسمى .» وسيلاحظ أن المادة وادراك المادة ، تبعا له ، يتألفان من ذات الأشياء عينها . فالمخ ، على حد قوله ، مثل سائر العالم المادى ، وهو من ثم صورة اذا كان العالم صورة .

وما دام المخ الذى لا أحد يراه ، ليس صورة بالمعنى العادى، فاننا لا ندهش لقوله ان صورة يمكن أن تكون بدون أن تدرك. ولكنه يشرح ، فيما بعد ، أن الفارق ، فيما يختص بالصور ، بين ما هو موجود وبين ما هو موجود مدرك شعوريا ، هو فارق فى الدرجة فقط . وربما يفسر هذا فقرة أخرى يقول فيها : « ماذا يمكن أن يكون موضوعا ماديا غير مدرك، صورة غير مصورة، ان لم يكن نوعا من حالة عقلية لا شعورية؟ » وأخيرا يقول : «ان لكل واقع قرابة، تشابها، وباختصار علاقة بالشعور — هذا ما نسلم به للمثالية حين ندعو الأشياء صورا. ومع ذلك فهو يحاول أن يهدىء من شكلنا الابتدائى بقوله بأنه يبدأ عند نقطة قبل أن يصل اليها أى زعم من مزاعم الفلاسفة . يقول: « سنفترض مؤقتا أننا لا نعرف شيئا عن نظريات المادة ونظريات الروح ولا شىء عن المناقشات بصدد واقعية أو مثالية العالم الخارجى . هنا أجدنى فى حضرة الصور » . وفى المقدمة الجديدة التى كتبها للطبعة الانجليزية يقول : « بالصورة نقصد وجودا معينا هو أكثر من ذلك الوجود الذى يدعوه المثالى تمثيلا ، ولكنه أقل من ذلك الوجود الذى يدعوه الواقعى شيئا ، هو وجود يقع فى منتصف الطريق بين «الشىء» وبين «التمثيل» .»

والتمييز الذى فى ذهن « برجسون » فى الفقرات التى أوردناها آنفا ، ليس ، فيما أظن ، هو التمييز بين تخيل الصورة كحدوث عقلى،

وبين الشيء متخيلة صورته كموضوع . وهو يفكر فى التمييز بين الشيء كما هووبين الشيء كما يظهر . والتمييز بين الذات وبين الموضوع ، بين الذهن الذى يفكر ويتذكر وتكون له صوره من ناحية ، وبين الموضوعات المفكر فيها والمتذكرة ، أو المتخيلة صورها من ناحية أخرى — هذا التمييز ، بقدر مايسعنى الحكم ، غائب تماما من فلسفته . وغيابه هو دينه الحقيقى الذى يدين به للمثالية ، وهو دين يؤسف له غاية الأسف . ففى حالة « الصور » كما رأينا فى التو ، يمكنه ذلك أولا من أن يتحدث عن الصور كمحايدة بين الذهن والمادة ، ثم من أن يؤكد أن المخ صورة بالرغم من كونه لم يتخيل ألبتة كصورة ، ثم من افتراض أن المادة وادراك المادة هما نفس الشيء . بيد أن الصورة غير المدركة (مثل المخ) هى حالة عقلية لاشعورية، بينما، أخيرا، نجد أن استخدام كلمة «صورة» وان كان لا ينطوى على أية نظريات ميتافيزيقية فانه ، مع ذلك يتضمن أن كل واقع « قرابة، تشابها ، وباختصار ، علاقة » بالشعور .

كل هذه الضروب من الخلط تعزى الى الخلط ابتداء بين ما هو ذاتى وبين ما هو موضوعى . فالذات — فكرة أو صورة أو ذكرى — هى واقعة حاضرة فى ، والموضوع قد يكون قانون الجاذبية أوصديقى « جونز » أو برج الأجراس العتيق فى البندقية . فالذات عقلية وهى هنا والآن . ومن ثم فاذا كانت الذات والموضوع أمرا واحدا فالموضوع عقلى هنا والآن، فصديقى «جونز» وان كان يعتقد نفسه فى أمريكا الجنوبية وأنه موجود لذاته، هو بالفعل فى رأسى ويوجد بفضل تفكيرى فيه ، وبرج أجراس القديس ميخائيل ، رغم حجمه الضخم ، ورغم أنه لم يعد له وجود منذ أربعين عاما خلت ، ما برح موجودا ، ويوجد كاملا داخلى . هذه الأحكام ليست محاكاة ساخرة لنظريات «برجسون» فى المكان والزمان ، هى مجرد محاولة لاظهار المعنى الفعلى المحدد لتلك النظريات .

والخلط بين الذات والموضوع ليس قاصرا على « برجسون » بل هو شائع لدى مثاليين وماديين كثيرين • فكثير من المثاليين يقولون ان الموضوع هو بالفعل الذات ، وكثير من الماديين يقولون ان الذات هى بالفعل الموضوع • وهم يتفقون فى ظنهم أن هذين الحكمين جد مختلفين، بينما يأخذون فوق ذلك بأن الذات والموضوع ليسا مختلفين• وفى هذا الجانب ، يمكننا أن نسلم بأن « لبرجسون » فضلا ، اذ أنه مستعد للتوحيد بين الذات والموضـــوع استعداده للتوحيد بين الموضوع والذات • وحالما ينحى هذا التوحيد يسقط مذهبه كله : أولا نظرياته فى المكان والزمان ، ثم اعتقاده فى المصادفة الواقعية ، ثم ادانته للعقل ، وأخيرا وصفه للعلاقات بين الذهن والمادة •

وبالطبع ، فان جزءا كبيرا من فلسفة « برجسون » ، وعلى الأرجح الجزء الذى يعزى اليه القدر الأكبر من شعبيته ، لا يعتمد على الحجة ولا يمكن أن يقوض بالحجة • وصورته الخيالية للعالم معتبرة كمجهود شاعرى ليست قابلة فى صميمها لاقامة الدليل عليها أو اسقاطه • يقول « شكسبير » ان الحياة ليست الا ظلا يسير، ويقول « شيللى » انها أشبه بقبة من زجاج تكثر ألوانه ، ويقول « برجسون » انها محارة تتفتت الى أجزاء تتحول من جديد الى محارات • فاذا كنت تؤثر صورة برجسون أفضل من غيرها ، فهى لهذا وحده مشروعه •

والخير الذى يأمل « برجسون » أن يراه متحققا فى العالم هو الفعل من أجل الفعل • وكل تأمل خالص يدعوه « حلما » ، ويدينه بسلسلة من الصفات التى تحط من قدره : جامد، أفلاطونى، رياضى، منطقى ، عقلى • وأولئك الذين يرغبون فى شىء من التنبؤ بالغاية التى يحققها الفعل يخبرون بأن الغاية المتنبأ بها لن تكون شيئا جديدا، لأن الرغبة ، مثل الذاكرة تتوحد بموضوعها • وعلى ذلك ، فقد أدنا ،

فى الفعل ، بأن نكون عبيدا عميانا للغريزة : فقوة الحياة تدفعنا قدما من خلفنا بلا كلل ودون توقف • ليس ثمة مكان فى هذه الفلسفة للحظة البصيرة التأملية ، فعندما نرقى على الحياة الحيوانية ، نغدو واعين بالغايات الأعظم التى تحرر الانسان من حياة السائمة • فأولئك الذين يتراءى لهم النشاط بدون غرض خيرا كافيا سيجدون فى كتب « برجسون » صورة ممتعة للعالم • ولكن أولئك الذين يرون أنه لكى يكون للفعل أية قيمة ، يتحتم أن يكون مستلهما من رؤية ما ، من ايذان متخيل بعالم أقل ايلاما وأقل اجحافا ، وأقل امتلاء بالصراع ، من عالم حياتنا الجارية ، أولئك الذين ، فى كلمة ، ينبنى فعلهم على التأمل ، لن يجدوا فى هذه الفلسفة شيئا مما يبحثون عنه ، ولن يأسفوا على أنه ليس هنالك سبب يبرر الظن بكونها صادقة •

وليم جيمس

كان « وليم جيمس » Wiliam James فى بداية أمره (١٨٤٢ ــ ١٩١٠) عالم نفس ، ولكنه كان مهما فى الفلسفة لاعتبارين : فهو الذى ابتكر النظرية التى دعاها « التجريبية الأصيلة » ، وكان أحد ثلاثة من زعماء النظرية المسماة « البراجمية » أو « الأداتية » • وفى المتأخر من حياته أصبح الزعيم المميز للفلسفة الأمريكية • وقد قادته دراسته للطب الى النظر فى علم النفس ، وكتابه العظيم فى هذا الموضــوع ، والمنشور سنة ١٨٩٠ ، بلغ أعلى مقام ممكن من الامتياز • ومع ذلك فلن أتناوله طالما أنه كان اسهاما فى العلم أكثر منه اسهاما فى الفلسفة•

وكان لاهتمامات « وليم جيمس » الفلسفية جانبان ، أحدهما

علمى ، والآخر دينى • فى الجانب العلمى أمدت دراسة الطب أفكاره بسيل نحو النزعة المادية ، ومع ذلك ، فقد كانت عواطفه الدينية تكبح جماحها • وكانت مشاعره الدينية مشاعر بروتستانتية للغاية ، جد ديموقراطية ، ومفعمة للغاية بالحماس للود الانسانى • وقد رفض رفضا باتا أن يتبع أخاه « هنرى » فى نفاجيته المفرطة • يقول « جيمس » : « ان أمير الظلام قد يكون سيدا مهذبا ، كما يقال لنا أنه كذلك ، ولكن أيا كان اله الأرض والسماء ، فليس فى الوسع بالتأكيد أن يكون أمير الظلام سيدا مهذبا » • هذا حكم له طابعه المميز للغاية •

وقد جعله حنان قلبه الدافىء ومرحه البهيج محبوبا فى كل مكان تقريبا • والشخص الوحيد الذى لم يكن يشعر نحوه بالحب هو ، فيما أعلم ، « سانتايانا » Santayana الذى وصف « وليم جيمس » رسالته فى الدكتوراه بأنها « نموذج كامل فى الرداءة » • ولقد كان بين هذين الرجلين تعارض فى المزاج لا شىء يمكن أن يتغلب عليه • وقد كان « سانتايانا » أيضا يعجب بالدين ولكن بطريقة جد مختلفة • لقد كان يعجب به جماليا وتاريخيا ، لا كمعين على الحياة الأخلاقية ، وكما كان طبيعيا ، كان يفضل بدرجة كبيرة الكاثوليكية على البروتستانتية • ولم يتقبل عقليا أية عقيدة من العقائد المسيحية ، ولكنه كان يقنع باعتقاد الآخرين فيها ، وكان هو نفسه ، يعجب اعجابا عظيما بما كان يعتبره الأسطورة المسيحية • وعند « جيمس » أن موقفا كهذا لا يمكن الا أن يبدو موقفا لاأخلاقيا • وقد احتفظ عن أسلافه البيوريتان بايمان عميق وطيد وهو ما له أكبر الأهمية فى السلوك الحميد ، وجعله شعوره الديمقراطى عاجزا عن أن يتقبل فكرة حقيقة للفلاسفة وحقيقة للعامة • لقد بقى التعارض المزاجى بين البروتستانت والكاثوليك قائما بين غير التقليديين ، فكان « سانتايانا » مفكرا حرا كاثوليكيا ، وكان « وليم جيمس » بروتستانتيا وان يكن هرطقيا •

وقد نشرت نظرية « جيمس » فى التجريبية الأصيلة لأول مرة سنة ١٩٠٤ ، فى مقال بعنوان « هل الشعور موجود ؟ » • وقد كان الغرض الرئيسى لهذا المبحث انكار كون العلاقة بين الذات والموضوع علاقة أساسية • لقد جرى الفلاسفة الى ذلك العصر على الأخذ كقضية مسلمة بأن ثمة نوعا من المصادفة تسمى « معرفة » يكون فيها كيان العارف أو الذات على وعى بالكيان الآخر ، كيان المعروف أو الموضوع، وقد كان العارف يعتبر ذهنا أو نفسا ، والموضوع المعروف قد يكون شيئا ماديا ، ماهية أزلية ، ذهنا آخر ، أو الشعور الذاتى ، متوحدا مع العارف • وكاد كل شىء فى الفلسفة المتقبلة أن يرتبط بثنائية الذات والموضوع • والتمييز بين الذهن والمادة والمثل الأعلى التأملى ، والتصور التقليدى « للحقيقة » ، كل هذا يحتاج الى اعادة النظر فيه بصفة جذرية اذا لم يتقبل التمييز بين الذات والموضوع على أنه تمييز أساسى •

وأنا من جانبى مقتنع بأن « جيمس » كان على حق فى هذا الأمر ، ويستحق ، على هذا الأساس وحده ، منزلة عالية بين الفلاسفة• وقد كنت أظن غير ذلك حتى اقنعنى هو ، وأولئك الذين يتفقون معه بصدق نظريته • ولكن فلنتابع حججه •

يقول ان الشعور « هو اسم للاكيان ، ولا حق له فى مكان بين المبادىء الأولى• وأولئك الذين ما برحوا يتشبثون به يتشبثون بمحض صدى اشاعة باهتة خلفتها «النفس» المتلاشية وراءها، فى جو الفلسفة» • ويستطرد قائلا : « ليس هنالك خامة بدائية أو كيفية بدائية للوجود، تباين تلك الخامة التى تصنع منها الموضوعات المادية ، تصنع منها أفكارنا •» وهو يبين أنه لا ينكر أن أفكارنا تنجز وظيفة هى وظيفة المعرفة ، وأن هذه الوظيفة يمكن أن تسمى « حدوث الشعور » • وانما ينكره يمكن أن يوضع ببساطة على أنه الرأى

القائل بأن الشعور «شيء» • وهو يأخذ بأن هنالك فقط « خامة واحدة أو مادة واحدة أولى » ، يتشكل منها كل شيء في العالم • ويسمى هذه الخامة « خبرة خالصة » • ويقول ان المعرفة ، هي نوع خاص من العلاقة بين جزئين من الخبرة الخالصة • وعلاقة الذات بالموضوع هي علاقة مشتقة : « فليس للخبرة ، فيما اعتقد ، ازدواجية باطنية من هذا القبيل » • فثمة جزء غير منقسم من الخبرة يمكن في سياق واحد أن يكون عارفا ، وفي سياق آخر شيئا معروفا •

وهو يعرف « الخبرة الخالصة » بأنها « تيار الحياة المباشر الذي يزود تفكيرنا اللاحق بالمادة » •

وسنرى أن هذه النظرية تلغي التمييز بين الذهن والمادة ، اذا اعتبر تمييزا بين نوعين مختلفين لما يدعوه « جيمس » « خامة » • وبمقتضى هذا فأولئك الذين يتفقون مع « جيمس » في هذا الأمر يدافعون عما يدعونه « الواحدية الحيادية » Neutral Monism التي بمقتضاها ليست المادة التي ينبني منها العالم ذهنا ولا مادة ولكنها شيء متقدم على كليهما • و « جيمس » نفسه لم ينم هذا المعنى المتضمن في نظريته ، ولكن ، على العكس ، استخدامه للتعبير « الخبرة الخالصة » قد يشير الى مثالية باركلية لاشعورية • فكلمة « خبرة » كلمة كثيرا ما استخدمها الفلاسفة ، ولكنها نادرا ما عرفت• فلننظر للحظة فيما عسى أن تعنيه •

يسلم الادراك السليم بأن كثيرا من الأشياء التي تحدث ليست « مختبرة »، مثلا ، الأحداث فوق الجانب غير المرئي من القمر • وقد أنكر « باركلي » و « هيجل » ، كلاهما ولأسباب مختلفة ، هذا، وأكد أن ما لا تكون به خبرة فهو لا شيء • ويأخذ معظم الفلاسفة الآن بأن حججهما غير سليمة ، وهذا صحيح في رأي • واذا كان علينا أن نشايع الرأي القائل بأن « خامة » العالم هي « الخبرة » ،

سنجد من الضرورى ابتكار تفسيرات متقنة وغير معقولة لما نعنيه بأشياء من هذا القبيل كالجانب غير المرئى من القمر • وما لم نكن قادرين على أن نستدل على الأشياء غير المختبرة من الأشياء المختبرة فسنلقى صعوبة فى الحصول على أسس للاعتقاد فى وجود أى شىء ما حلا نفسنا • و «جيمس» ، والحق ، ينكر هذا ، بيد أن أسبابه ليست جد مقنعة •

ما الذى نعنيه « بالخبرة » experience ؟ أفضل طريقة للحصول على اجابة هى أن نسأل : ما هو الفارق بين حادثة غير مختبرة وبين حادثة مختبرة؟ ان الأمطار التى نشاهد سقوطها أو نحس بها مختبرة، بيد أن الأمطار التى تسقط فى الصحراء حيث لا شىء حى ليست مختبرة• وعلى ذلك فنحن نصل الى نقطتنا الأولى : ليس ثمة خبرة اللهم الا حيث تكون حياة، بيد أن الخبرة ليست مساوية فى الامتداد للحياة• فكثير من الأشياء تحدث لى ولا ألحظها ، وهذه يشق على أن أقول اننى أختبرها • فواضح أن لى خبرة بكل ما أتذكـــره ، ولكن بعض الأشياء التى لا أتذكرها تذكرا جليا قد تكون غرست فى عادات ما برحت باقية • فالطفل الذى انكوى يخشى النار ، حتى ولو لم يكن لديه تذكر للمناسبة التى اكتوى فيها • وأظن أننا يمكننا القــــول بأن حادثة « مختبرة » حين تغرس عــادة (والذاكــرة نوع من العادة) • وواضح أن العادات تغرس فقط فى الكائنات العضــوية الحية • والقضيب المحترق لا يخشى النار ، وان تحــول فى معظم الأحيان الى وهج • ومن ثم فعلى أسس من الادراك السليم نقــول أن « الخبرة » ليست مساوية فى الامتداد « لخامة » العـــالم • وأنا نفسى لست أجد أى سبب سليم للتخلى عن الادراك السليم فى هذه النقطة •

وفيما عدا مسألة « الخبرة » هذه ، أجد نفسى متفقا مع تجريبية « جيمس » الأصيلة •

والأمر يختلف مع براجميته ، و « ارادة الاعتقاد » • والأخيرة بوجه خاص ، تلوح لى مستهدفة تزويدنا بدفاع مقبول فى ظـاهره ولكنه سوفسطائى ، عن بعض العقائد الدينية • وهو، فضلا عن ذلك، دفاع ، لا يسع مؤمنا بجمع قلبه ، أن يتقبله •

وقد نشر كتاب ارادة الاعتقاد سنة ١٨٩٦ ، والبراجمية ، اسـم جـديد لبعض طرائق قديمـة فى التفكير نشر سـنة ١٩٠٧ • والنظرية فى الكتاب الأخير هى توسيع للنظرية فى الكتاب الأول •

ويؤيد ارادة الاعتقاد الحجة القائلة بأننا نضـطر ، فى معظـم الأحيان ، أن نتخذ فى الحياة العملية ، قرارات حيث لا توجد أسس نظرية ملائمـة لاتخاذ قرار ، حيث انه حتى لو لم نفعل شيئا ، فان هذا ما برح قرارا • ويقول جيمس ان الأمور الدينية تندرج تحت هذا الباب • وهو يؤكد أن لنا الحق فى أن نتخذ موقفا ايمانيا رغم أن « عقلنا المنطقى البحت قد لا يكون مكرها » • وهذا فى جوهره هو موقف « روسو » فى « كاهن سافوى » ، بيد أن تطـوير « جيمس » له تطوير جديد •

ويقال لنا ان الواجب الأخلاقى للصدق ، يتألف من مبـدأين متساويين : « أعتقد فى الحقيقة » ، و « اجتنب الخطأ » • ويصغى الشاك فقط الى المبدأ الثانى ، ومن ثم يخفق فى الاعتقاد بحقـائق متنوعة يعتقد فيها رجل أقل تحوطا • واذا كان للاعتقاد فى الحقيقة وتجنب الخطأ أهمية واحدة ، فاننى لأصنع خيرا ، حين أجد نفسى ازاء خيار بين أمرين ، أن أعتقد فى احدى الامكانيات المتاحة لارادتى ، اذ حينئذ سيكون لى حظ الاعتقاد فى الحقيقة ، بينما لا يكون لى أى حظ لو علقت الحكم •

والأخلاق التى تنجم اذا أخذت هذه النظرية مأخذ الجد هى أخلاق شاذة للغاية • هب أننى التقيت بغريب فى القطار ، وسـألت

نفسى : « هل اسمه ابنزر ويلكس سميث ؟ » لو أننى سلمت بأننى لا أعرف ، فأنا يقينا لست أعتقد فى صدق اسمه ، بينما لو أقـــرر الاعتقاد فى أن هذا هو اسمه ، فثمة فرصة لامكان أن أعتقد اعتقادا صادقا • يقول « جيمس » ان الشاك يخشى أن يخدع ، ومن خـــلال خوفه قد يفقد حقيقة مهمة • ويضيف « أى دليل هناك فى أن الخداع خلال الأمل أسوأ بدرجة كبيرة للغاية من الخداع خلال الخوف ؟ » ويبدو أنه قد يتبع ذلك ، أننى اذا كنت آمل لسنين أن التقى برجل يدعى « ابنزر ويلكس سميث ، كموقف ايجابى يقابله موقف ســلبى صادق يدفعنى الى أن أعتقد بأن هذا اسم كل غريب أقابله ، الى أن أكتسب البينة الحاسمة على العكس •

« بيد أنك ستقول ، ان المثال الذى سقته سخيف ، لأنك ، وان كنت لا تعرف اسم الغريب ، فانك تعلم أن نسبة مئوية ضئيلة جدا من البشر يسمون ابنزر ويلكس سميث • فأنت على ذلك لست فى حالة جهل تام مفترض مسبقا فى حرية اختيارك » • والآن ، من الغريب أن نقول ان « جيمس » فى جميع جوانب مبحثه لم يشر ألبتة الى الاحتمـــال ، ومع ذلك فثمـــة اعتبـــار للاحتمـــال يمكن الكشف عنــه فيما يختص بأية مسألة • فلنفترض أن من المسلم به (وان لم يكن هنالك مؤمن تقليدى يسلم به) أنه ليس ثمة بينة ان مع أو ضد أى دين من أديان العالم • ولنفرض أنك صينى تحتـــك بالكونفوشية والبـــوذية والمسيحية • فان قوانين المنطـــق تمنعك من افتراض أن كلا من هذه الأديان الثلاثة صادق • فلنفترض أن لكل من البوذية والمسيحية فرصة ، فمع التسليم بأن كليهما لا يمكن أن يصدق فان أحـــدهما لا بد أن يكون صـــادقا ، ومن ثم يتحتم أن تكون البوذية باطلة • واذا كان يتعين أن يكون للثلاثة فرص متعـــادلة ، فان كلا منهـــا يتحتم أن يكون أقرب الى البطلان منه الى الصدق • على

هذا النحو يسقط مبدأ « جيمس » حالما يتاح لنا أن ندخل الاحتمال في اعتبارنا •

ومن الغريب أن « جيمس » ، رغم كونه عالم نفس بارز ، سمح لنفسه عند هذه النقطة بفجاجة فريدة • فقد كان يتحدث وكأنما الخياران الوحيدان هما الاعتقاد التام أو عدم الاعتقاد التام ، متجاهلا كل ظلال الشك • فلنفرض ، مثلا ، أنني أبحث عن كتاب في رفوف مكتبتي • فأنا أظن « انه قد يكون في هذا الرف » وأشرع في النظر، ولكنني « لا أظن أنه في هذا الرف » حتى أراه • ونحن عادة نفعل استنادا لفروض ، ولكن ليس على الدقة كما لو كنا نفعل استنادا الى ما نعتبره يقينيات ، اذ أننا حين نفعل استنادا الى فرض فاننا نبقى عيوننا مفتوحة لبينة جديدة •

ويبدو لي أن مبدأ الصدق ليس من قبيل ما يظن « جيمس » • ينبغي لي القول « اعط لأي فرض من العناية ما تستلزمه الفترة التي ننظر فيها لدرجة التصديق الذي تضمنه البينة » • واذا كان الفرض مهما بدرجة كافية ، فهنالك واجب اضافي هو البحث عن مزيد من البينة• هذا هو مجرد الادراك السليم ، وهو ينسجم مع الاجراءات المتبعة في المحاكم ، ولكنه مختلف تمام الاختلاف مع الاجراء الذي يوصي به « جيمس » •

وقد يكون من الاجحاف « لجيمس » أن ننظر في كتابه « ارادة الاعتقاد » منعزلا عن غيره ، فقد كان نظرية انتقالية ، تفضي بتطور طبيعي الى البراهمية • فالبراجمية ، كما تظهر عند « جيمس » ، هي في المقام الأول تعريف جديد « للحقيقة » • وقد كان هنالك زعيمان آخران للبراجمية ، هما ف•س• شيلر وجون ديوي • وسوف أنظر في جون ديوي في الفصل التالي ، وكان شيلر أقل أهمية من الاثنين الآخرين • وبين « جيمس » و « ديوي » ثمة فارق في التأكيد•

فنظرة « ديوى » نظرة علمية ، وحججه مستمدة بدرجة كبيرة من فحص للمنهج العلمى، ولكن «جيمس» يهتم فىالمقام الأول بالدين والأخلاق. لقد كان جيمس متهيئا ، ويمكننا أن نقول ذلك على وجه التقريب ، للدفاع عن أية نظرية تميل الى جعل الناس فضلاء وسعداء ، فاذا فعلت ذلك ، فهى « صادقة » بالمعنى الذى يستخدم فيه هذه الكلمة .

ومبدأ البراجمية ، هو ، تبعا لجيمس ، الذى أعلنه لأول مرة س. بيرس ، وهو الذى آخذ بأننا لكى نصل الى الوضوح فى أفكارنا عن موضوع ، نحتاج فقط للنظر فى الآثار من النوع العملى التى يمكن تصورها متضمنة فى الموضوع . ويقول « جيمس » موضحا وشارحا ، ان وظيفة الفلسفة أن تكتشف ما هو الفارق لك أو لى اذا كانت هذه الصيغة للعالم أو تلك صادقة . وبهذه الطريقة تغدو النظريات أدوات ، وليست اجابات على أحجية .

يقول لنا « جيمس » ان الأفكار ، تغدو صادقة بقدر ما تعيننا على الوصول الى علاقات مشبعة مع الأجزاء الأخرى لخبرتنا . « ففكرة تكون صادقة بقدر ما نعتقد أنها مفيدة لحياتنا » . والحقيقة هى نوع من أنواع الخير وهى ليست مقولة منفصلة . والصدق يطرأ لفكرة ، فالأحداث هى التى تجعلها صادقة . ومن الصواب أن نقول مع العقليين ان فكرة صادقة ، يجب أن تتفق مع الواقع ، ولكن « الاتفاق » مع الواقع ليس معناه « نسخه » . « فالاتفاق مع الواقع بأوسع معنى للاتفاق يمكن فقط أن يعنى أن نوجه اما مباشرة اليه أو الى ما يحيط به أو أن نعمل عملا بحيث نحتك به كأن نمسك به أو نمسك بشىء متصل به وذلك أفضل مما لو اختلفنا » . ويضيف « الصادق هو فقط المناسب فى طريق تفكيرنا .. على المدى الطويل وفى كل الطريق » . وبعبارة أخرى ، « ان التزامنا بالبحث عن الحقيقة هو جزء من التزامنا العام بأن نفعل ما يجزى » .

وفى فصل عن البراجمية والدين يحصد الحصاد . «لا يمكننا أن ننبذ أى فرض اذا كانت النتائج المفيدة للحياة تنبع منه » . « فاذا كان فرض الله يعمل عملا مشبعا بأوسع معنى للكلمة ، فهو صادق ». « ويمكننا بالمثل أن نعتقد تأسيسا على الأدلة التى تزودنا بها الخبرة الدينية ، أن القوى الأعلى توجد وتعمل لانقاذ العالم على المخططات المثالية التى تماثل مخططاتنا » .

وأنا أجد فى النظرية صعوبات عقلية كبيرة . فهى تفترض أن اعتقادا صادق حين تكون آثاره خيرة . واذا لزم أن يكون هذا التعريف مفيدا ــ واذا لم يلزم فهو مقضى عليه طبقا للاختبار البراجمى ــ فيجب علينا أن نعرف أولا ما هو الخير ، وثانيا ، ما هى آثار هذا الاعتقاد أو ذاك . ويجب أن نعرف هذه الأشياء قبل أن يكون فى وسعنا أن نعرف أن أى شىء « صادق » طالما أننا لا يحق لنا أن ندعوه «صادقا» الا فى حالة واحدة فقط هى بعد أن نقرر أن آثار اعتقاد خيرة . والنتيجة تعقيد لا يصدق . هب أنك تريد أن تعرف ما اذا كان «كولومبوس» عبر الأطلنطى سنة ١٤٩٢ . فلا ينبغى لك، مثلما يفعل غيرك من الناس، أن تنقب عن ذلك فى كتاب . يتعين عليك أولا أن تبحث ماهى آثار هذا الاعتقاد ، وكيف أنها تختلف عن آثار الاعتقاد فى أنه أبحر سنة ١٤٩١ أو سنة ١٤٩٣ . وهذا صعب بما يكفى ، ولكن يظل أكثر صعوبة أن تزن الآثار من وجهة نظر أخلاقية . يمكنك أن تقول ان لسنة ١٤٩٢ أفضل الآثار ، ما دامت تعطيك درجات أعلى فى الاختبارات . بيد أن منافسيك الذين سيتخطونك لو قلت ١٤٩١ أو ١٤٩٣ قد يعتبرون نجاحك بدلا من نجاحهم أمرا يؤسف له أخلاقيا . وبصرف النظر عن الامتحانات فلا أستطيع أن أتوقع أية آثار عملية للاعتقاد اللهم الا فى حالة المؤرخ .

ولكن هذا ليس نهاية التعب . فينبغى لك أن تقول بأن تقديرك لنتائج

بالاعتقاد الأخلاقية والواقعية معا ، تقدير صادق ، لأنه لو كان كاذبا فان حجتك عن صدق اعتقادك مخطئة • ولكن أن تقول ان اعتقادك ، من حيث النتائج ، صادق ، هو تبعا «لجيمس» بمثابة قولك ان له نتائج خيرة ، وانه بدوره سيكون صادقا فقط اذا كانت له نتائج خيرة ، وهكذا الى ما لا نهاية • وواضح أن هذا غير مناسب •

وثمة صعوبة أخرى • هب أنني أقول انه كان ثمة شخص مثل كولومبوس ، فكل واحد سيوافق على أن ما أقوله صادق • ولكن لم هو صادق ؟ بسبب أن انسانا معينا من لحم ودم هو الذى عاش منذ ٤٥٠ خلت ــ وباختصار بسبب علل اعتقادى لا بسبب آثاره • ومع تعريف « جيمس » قد يحدث أن « أ توجد » صادقة رغم أن أ لا توجد فى الواقع • وقد وجدت دائما أن فرض « سانتا كلوز » « يعمل عملا مشبعا بأوسع ما فى الكلمة من معنى» ، ومن ثم «فسانتا كلوز موجودة» صادقة بالرغم من أن «سانتا كلوز» ليست موجودة • ويقول «جيمس» (وأنا أكرر): «اذا كان فرض الله يعمل عملا مشبعا بأوسع معنى للكلمة، فهو صادق » • فان هذا يغفل ببساطة ، كمسألة غير ذات أهمية، ما اذا كان الله فى الملأ الأعلى ، فاذا كان فرضا نافعا فهذا يكفى • فالله مهندس الكون ينسى ، وكل ما يذكر هو الاعتقاد فى الله ، وآثاره على المخلوقات التى تقيم فى كوكبنا الصغير • فلا عجب اذا كان البابا يدين الدفاع البراجمى عن الدين •

وهنا نأتى الى الفارق الأساسى بين نظرة « جيمس » الدينية وبين نظرة أتقياء الناس فى الماضى • فجيمس يعنى بالدين كظاهرة انسانية ، ولكنه يبدى اهتماما ضئيلا بالموضوعات التى يتأملها الدين • وهو يريد للناس أن يكونوا سعداء ، فاذا كان الاعتقاد فى الله يجعلهم سعداء فهذا الاعتقاد « صادق » • وهذا ، بقدر ما ، نزعة للخير فقط ، وليس فلسفة • ويغدو فلسفة حين يقال اذا كان الاعتقاد يجعل الناس

سعداء فهو « صادق » • وليس فى هذا مقنع للانسان الذى يرغب فى موضوع يعبده • فهو لا يعنيه أن يقول : « اذا آمنت بالله فسأكون سعيدا» ، وانما يعنيه أن يقول: « أننى أومن بالله ومن ثم فأنا سعيد» • وحين يؤمن بالله فهو يؤمن به كما يؤمن بوجود روزفلت أو تشرشل أو هتلر ، فالله عنده كائن واقعى ، وليس مجرد فكرة انسانية لها آثار خيرة • هذا الاعتقاد الحق هو الذى له آثار خيرة • وليس البديل العاجز الذى يعطينا «جيمس» • فواضح أننى لو قلت «هتلر موجود» فلست أقصد « آثار الاعتقاد بأن هتلر موجود خيرة » • وعند المؤمن الحق يصدق هذا بالمثل على الله •

ان نظرية « جيمس » هى محاولة لتشييد بناء فوقى للاعتقاد على أساس الشكلية ، كجميع المحاولات مثيلتها فهى تعتمد على مغالطات • وفى حالته تنبع المغالطات من محاولة لتجاهل كل الوقائع المتجاورة للبشر • فالمثالية الباركلية منضمة الى الشكية جعلته يستعيض بالايمان بالله عن الله ، ويزعم أن هذا سيجعل كل شىء على ما يرام • ولكن هذا لا يعدو كونه شكلا من أشكال جنون النزعة الذاتية، الذى هو الطابع المميز لمعظم الفلسفة الحديثة •

چون ديوى

من المسلم به عامة أن جون ديوى John Dewey ، المولود سنة ١٨٥٩ هو الفيلسوف الحى القائد للفلسفة فى أمريكا • وأنا أتفق فى الرأى تماما مع هذا التقدير • فان له نفوذا عميقا، ليس فقط بين الفلاسفة، وانما أيضا بين طلاب التربية ، والجمال ، والنظرية السياسية • وهو رجل على أسمى خلق ، ليبرالى فى نظرته ، كريم وعطوف فى علاقاته الشخصية ، لا يتعب فى العمل • وأنا أكاد أتفق معه اتفاقا تاما فى معظم آرائه • ولما أكنه له من احترام واعجاب ، فضلا عن خبرتى الشخصية برقة شمائله ، فكم أتوق الى أن أوافق موافقة تامة على آرائه ، ولكننى مضطر للاسف أن أختلف معه فى أشد نظرياته

الفلسفية تميزا ، أعنى الاستعاضة «بالتحقيق» عن «الحقيقة» كتصور أساسى للمنطق ولنظرية المعرفة .

ولقد كان « ديوى » مثل « وليم جيمس » من المنتمين الى «نيوانجلاند» New England والمتابعين لعرف ليبراليتها، التى تخلى عنها بعض أخلاف النيوانجلانديين لمائة سنة خلت . لم يكن «ديوى» ألبتة ما يمكن أن يدعى فيلسوفا « محضا » . فقد كانت التربية ، بوجه خاص ، فى صدر اهتماماته ، ولقد كان نفوذه عميقا على التربية الأمريكية . وقد حاولت أنا بطريقتى الأقل شأنا أن يكون لى نفوذ على التربية مماثل لنفوذه الى حد كبير . وربما لم يكن دائما راضيا، مثلما كنت ، عن عمل أولئك الذين مارسوا متابعة تعليمه ، بيد أن أية نظرية جديدة قمينة ، فى التطبيق ، أن تخضع لبعض الغلو والاسراف . ومع ذلك ، فليس لهذا من الأهمية ما قد يذهب اليه الظن ، ذلكم لأن أخطاء ما هو جديد أسهل فى تدبرها بدرجة أكبر بكثير من أخطاء ما هو تقليدى .

وحين أصبح « ديوى » أستاذا للفلسفة بشيكاغو سنة ١٨٩٤ ، اندرج علم التربية بين موضوعاته . وقد أسس مدرسة تقدمية ، وكتب كثيرا عن التربية . وما كتبه فى تلك الحقبة قد لخص فى كتابه « المدرسة والمجتمع » (١٨٩٩) ، الذى يعتبر أعظم كتاباته تأثيرا . وقد استمر يكتب عن التربية طيلة حياته ، على التقريب بنفس القدر الذى كان يكتب به الفلسفة .

وكان لمسائل أخرى اجتماعية وسياسية نصيب كبير أيضا من فكره . وقد كان مثلى شديد التأثر بزيارات قام بها الى روسيا والصين ، وكان تأثره سلبيا فى الحالة الأولى ، ايجابيا فى الثانية . وكان مؤيدا عن كره للحرب العالمية الأولى . وكان له دور هام فى التحقيق الخاص بذنب « تروتسكى » المزعوم ، وبينما كان

مقتنعا بأن التهم كانت بغير أساس ، لم يكن يظن أن النظام السوفييتى كان سيغدو مرضيا لو كان « تروتسكى » خليفة لـ « لينين » بدلا من « ستالين » • وقد صار مقتنعا بأن الثـــورة العنيفة المفضية الى الديكتاتورية ليست هى الطريق لتحقيق المجتمع الحسن • ومع كونه ليبراليا بدرجة كبيرة فى المسائل الاقتصادية ، فلم يكن ماركسيا قط ولقد سمعته يقول ذات مرة أنه اذا أعتق نفسه بشىء من الصـــعوبة من اللاهوت المتزمت فلن يسعى لتكبيل نفسه بأغلال آخـــر • وفى كل هذا تكاد تتحد وجهة نظره مع وجهة نظرى •

ومن الوجهة الفلسفية على الدقة ، تكمن الأهمية الرئيسية لعمل «ديوى» فى نقده للتصور التقليدى «للحقيقة» ، وقد تجسم هـــذا فى النظرية التى يدعوها « الأداتية » • فالحقيقة ، كما تصورها معظم الفلاسفة المحترفين ، ثابتة ونهائية ، كاملة وخالدة ، وفى مصـــطلح دينى ، يمكن توحدها مع أفكار الله ، ومع تلك الأفكار التى نشترك فيها مع الله بوصفنا كائنات عاقلة • والنموذج الكامل للحقيقة هـــو جدول الضرب ، وهو دقيق ويقينى وخال من كل نفاية زمانية • ومنذ « فيثاغوراس » وبدرجة أكبر منذ « أفلاطون » ، والرياضـــيات مرتبطة باللاهوت ، وقد أثرت تأثيرا عميقا فى نظرية المعرفة عند معظم الفلاسفة المحترفين • واهتمامات « ديوى » اهتمامات بيـــولوجية أكثر منها اهتمامات رياضية ، وهو يتصور الفكر كعملية تطـــورية• والنظرة التقليدية ، تسلم ، بالطبع ، بأن النـــاس يزدادون معـــرفة تدريجيا ، بيد أن كل قطعة من المعرفة ، حين تنجز ، تعتبـــر كأمـــر نهـــائى • والحق أن « هيجل » لم ينظر الى المعرفة الانسانية بهـــذه الطريقة • فهو يتصور المعرفة الانسانية ككل عضوى ، ينمو تدريجيا فى كل جزء من أجزائه ، ولا يكتمل فى أى جزء الا اذا اكتمـــل الكل • ولكن رغم أن الفلسفة الهيجلية أثرت فى «ديوى» فى شبابه فما برح لها مطلقها ، وعالمها الأزلى وهو أشد واقعية من العمليـــة

الزمانية • هذه الأمور لا يمكن أن يكون لها مكان فى فكر «ديوى» الذى يرى كل واقع زمانيا ، وأن عملية التقدم وان تكن تطورية ليست ، كما هو الشأن عند «هيجل» ، الكشف عن فكرة أزلية •

وأنا الى حد ما ، متفق مع «ديوى» • وليس هذا آخر اتفاقى معه • وقبل أن أطرح للمناقشة النقط التى أختلف معه فيها ، سأقول كلمات قليلة عن رأى فى « الحقيقة » •

السؤال الأول هو : أى نوع من الشيء يكون « صادقا » أو « كاذبا » ؟ ان أبسط اجابة هى : الجملة • « اجتاز كولومبوس المحيط سنة ١٤٩٢ » صادقة ، « اجتاز كولومبوس المحيط سنة ١٧٧٦ » كاذبة ، هذه الاجابة صحيحة، ولكنها ناقصة• فالجمل تكون صادقة أو كاذبة ، كما قد تكون الحالة هنا ، لأن « لها معنى » ، ومعناها مرهون باللغة المستخدمة • فاذا كنت تترجم وصفا لكولومبوس الى العربية، لكان عليك أن تعدل « سنة ١٤٩٢ م » الى ما يطابقها فى التقويم الهجرى • والجمل فى لغات مختلفة قد يكون لها نفس المعنى ، فالمعنى وليس الكلمات هو الذى يحدد ما اذا كانت الجملة « صادقة » أم «كاذبة» • وحين تؤكد جملة ، فأنت تعبر عن « اعتقاد » يمكن أيضا أن يعبر عنه تعبيرا مساويا بلغة مختلفة • « فالاعتقاد » أيا كان ، هو ما هو « صادق » أو «كاذب» أو «صادق تقريبا» • وهكذا نساق الى فحص « الاعتقاد » •

والآن « الاعتقاد » ، شرط أن يكون بسيطا بدرجة كافية ، قد يوجد دون أن يعبر عنه فى كلمات • وقد يصعب ، بدون استخدام الكلمات ، الاعتقاد فى أن نسبة محيط الدائرة الى قطرها هو على التقريب ٣ر١٤١٥٩ ، أو أن قيصر ، حين قرر أن يعبر نهر الروبيكون، فقد قرر نهائيا مصير الدستور الجمهورى الرومانى • بيد أن الاعتقاد غير المصوغة فى ألفاظ ، شائعة فى الحالات البسيطة •

هب ، مثلا ، وأنت تهبط درج سلم ، أخطأت بظنك أنك وصلت الى نهايتها : فأنت تخطو خطوة ملائمة لمستوى الأرض ، فتسقط الى أسفل بصدمة قوية • والنتيجة صدمة دهشة عنيفة • ستقول بالطبع، « ظننت أننى وصلت الى أسفل » ، ولكن فى الحقيقة ، لم تكن تفكر فى درجات السلم والا لما أخطأت • لقد كانت عضلاتك متكيفة بطريقة ملائمة لأسفل بينما أنت لم تكن فى الواقع هناك• ان بدنك لا ذهنك هو فى الواقع الذى أخطأ ــ على الأقل هذه هى الطريقة الطبيعية للتعبير عما حدث • بيد أن التمييز بين الذهن والبدن هو فى الواقع تمييز ملتبس • ومن الأفضل التحدث عن « كائن عضوى » تاركين تقسيم نشاطاته بين الذهن والبدن غير محدد • ويمكن للمرء القول اذن : ان كائنك العضوى كان متكيفا بطريقة تكون ملائمة لو كنت عند أسفل ، ولكنها فى الواقع لم تكن ملائمة • هذا الفشل فى التكيف يشكل غلطة ، ويمكن للمرء أن يقول أنك كنت تضمر اعتقادا كاذبا •

واختبار الخطأ فى المثل آنف الذكر هو مفاجأة • وأظن أن هذا يصدق عامة على الاعتقادات التى يمكن اختبارها • والاعتقاد الكاذب هو الاعتقاد الذى يجعل الشخص الذى يضمره يتمرس بالمفاجأة فى ملابسات ملائمة ، بينما الاعتقاد الصادق لا يكون له هذا الأثر • ولكن مع أن المفاجأة معيار حسن حين تطبق ، فانها لا تعطى المعنى لكلمتى « صادق » و « كاذب » ، وليست دائما قابلة للتطبيق • هب أنك تسير فى عاصفة رعدية ، وانك تقول لنفسك : « لا يحتمل أن يصعقنى البرق » ، وفى اللحظة التالية تصعق ، ولكنك لا تتمرس بأية مفاجأة لأنك تكون قد مت • واذا حدث ذات يوم أن انفجرت الشمس كما يبدو أن السير « جيمس جينز » يتوقع ذلك ، سنهلك جميعنا فى الحال ، ومن ثمة لن نفاجأ ، ولكن ما لم نتوقع الكارثة لأفلتنا جميعا • ان أمثلة من هذا القبيل توحى بالموضوعية فى الصدق والكذب : فما هو صادق (أو كاذب) هو حالة للكائن العضوى ،

ولكنه صادق (أو كاذب) ، بوجه عام ، بفضل الأحداث خارج الكائن العضوى • وأحيانا يمكن لاختبارات تجريبية أن تحدد الصدق والكذب ، ولكن ليس من الممكن لها أحيانا • وحين لا يكون ممكنا يظل البديل مع ذلك قائما ، وله مغزاه •

وان أزيد فى تطوير رأى عن الصدق والكذب ، بل سأعمد الى فحص نظرية « ديوى » •

لا يهدف « ديوى » الى أحكام «صادقة» صدقا مطلقا ، أو يدين نقائضها بأنها « كاذبة » كذبا مطلقا • وفى رأيه هنالك عملية تسمى « التحقيق » وهى شكل واحد من أشكال التكيف المتبادل بين الكائن العضوى وبيئته • واذا رمت ، من وجهة نظرى ، أن أذهب الى أبعد ما يمكن ، لأتفق مع «ديوى» فسأبدأ بتحليل «المعنى» أو «المغزى» • هب ، مثلا ، أنك فى حديقة الحيوان ، وأنك تسمع صوتا من البوق قائلا ، « أسد فر للتو » • فانك ستسلك ثمتئذ سلوكك وقد رأيت الأسد ــ أعنى بذلك القول ، بأنك ستبتعد بأسرع ما يمكن • والجملة « فر أسد » تعنى حادثة معينة ، بمعنى أنها تشجع نفس السلوك الذى يسلك عندما ترى الأسد• ولنضع الأمر بوضوح: الجملة (س) تعنى حادثة (و) اذا كانت تشجع سلوكا تشجعه (و) • فاذا لم تحدث بالفعل حادثة من هذا القبيل ، فالجملة كاذبة • وينطبق الأمر نفسه على الاعتقاد الذى لا يعبر عنه فى كلمات • فلامرىء أن يقول : الاعتقاد هو حالة لكائن عضوى تشجع سلوكا كذلك الذى تشجعه حادثة معينة لو كانت حاضرة حضورا حسيا ، فالحادثة التى تشجع هذا السلوك هى « معنى » الاعتقاد • هذه القضية مبسطة تبسيطا مفرطا ، ولكنها قد تعين على تبيان النظرية التى أدافع عنها • واننى لا أظن ، بقدر ما ، أن « ديوى » وأنا سنختلف بدرجة كبيرة• ولكن مع مزيد من تطوراته أجد نفسى مختلفا معه اختلافا حاسما بدرجة كبيرة •

ان « ديوى » يجعل التحقيق ماهية المنطق ، لا الصدق ولا المعرفة . وهو يعرف التحقيق على ما يلى : « التحقيق هو التحويل المنضبط أو الموجه لحالة غير محددة الى حالة تبلغ من التحدد فى التمييزات والعلاقات المكونة لهـا حدا يجعلها تحيل عناصر الحالة الأصلية الى كل موحد» . ويضيف ، «ان التحقيق يعنى بالتحولات الموضوعية للقضية الموضوعية » . وصراحة ، هذا التعريف غير ملائم. خذ مثلا تعامل رقيب مدرب مع جمهرة من المجندين ، أو تعامل البناء مع كوم من القرميد ، هذه على الدقة تفى بتعريف « ديوى » « للتحقيق » . ولما كان واضحا أنه لن يضمنها تعريفه ، فلابد أن ثمة عنصرا فى تصوره « للتحقيق » نسى أن ينوه به فى تعريفه . أما ما يكونه هذا العنصر ، فهو ما سأحاول أن أحدده بعد قليل . ولكن لننظر أولا فيما ينجم عن التعريف كما هو قائم .

واضح أن « التحقيق » كما يتصوره « ديوى » ، جزء من العملية العامة فى محاولة جعل العالم أكثر عضوية . « فالوحدات الكاملة الموحدة » عليها أن تكون حصيلة التحقيقات . ان حب «ديوى» لما هو عضوى يرجع فى جزء منه الى علم الحياة ، وفى الجزء الآخر لنفوذ « هيجل » الباقى لديه . وما لم يكن على أساس من الميتافيزيقا الهيجلية ، فاننى لا أرى لم يتوقع أن ينتج عن التحقيق « وحدات كاملة موحدة » . فاذا أعطيت صندوقا من البطاقات غير المرتبة ، وطلب الى أن أحقق فى تسلسلها ، فاننى لو اتبعت قاعدة « ديوى » ، فاننى أرتبها أولا فى سياق ، ثم أقول ان هذا السياق هو الناتج عن التحقيق . وسيكون هنالك ، والحق يقال ، « تحول موضوعى لشىء موضوعى» بينما أرتب البطاقات ، ولكن التعريف يتيح هذا . واذا قيل لى ، فى النهاية ، « لقد أردنا أن نعرف تسلسل البطاقات حين أعطيت اليك ، وليس بعد أن أعدت ترتيبها » فسأجيب ، اذا كنت تلميذا لـ « ديوى »: « ان أفكاركم تكاد كلها أن تكون جامدة للغاية ، وأنا شخص دينامى،

فحين أحقق فى شىء معين فاننى ، أولا ، أعدله بطريقة معينة تجعل التحقيق سهلا » • والتصور القائل بأن اجراء من هذا القبيل مشروع لا يبرر الا بتمييز هيجلى بين الظاهر والحقيقة : فالظــــاهر قد يكون مشوشا ومؤلفا من شظايا ، ولكن الحقيقة تكون دائما مرتبة وعضوية• وعلى ذلك ، فحين أرتب البطاقات ، فأنا أكشف فقط عن طبيعتها الأزلية الصادقة • بيد أن هذا الجزء من النظرية لم يكشف عنه صراحة قط • ان ميتافيزيقا الكائن العضوى تشكل أساس نظريات « ديوى » ، بيد أننى لا أعرف الى أى مدى هو على بينة بهذه الحقيقة •

فلنحاول الآن أن نجد تكملة لتعريف « ديوى » وهى مطلوبة لكى نميز التحقيق من أنواع النشاط المنظم الأخرى • مثل نشاط العريف المدرب ومثل نشاط البناء • وفيما مضى كان يمكن القول بأن التحقيق يتميز بما له من غرض ، ألا وهو التحقق من حقيقة ما • ولكن عنــد «ديوى» تعرف « الحقيقة » فى حدود « التحقيق » لا العكس • وهو يستشهد بتعريف « بيرس » وهو موافق عليه : « الحقيقة » هى « الرأى الذى قيض له بأن يوافق عليه فى نهاية المطـــاف كل الذين يحققون » • وهذا يتركنا فى ظلام تام بصدد ما يفعله المحققون ، لأننا لا نستطيع ، بدون دوران ، القول بأنهم يتوخون التحقق من الحقيقة •

وأظن أن نظرية « ديوى » يمكن أن تبسط كما يلى : عــلاقات الكائن العضوى ببيئته تكون أحيانا مشبعة للكائن العضوى وأحيانا غير مشبعة • وحين تكون غير مشبعة يمكن تحســين المــوقف بتكيف متبادل • وحين تكون التغييرات التى يتحسن بها الموقف فى جــانب الكائن العضوى بصفة رئيسية ــ ولكنها لا تكون قط بتمامها فى أحد الجانبين ــ تسمى العملية المتضمنة « التحقيق » • فمثلا ، أثنــاء معركة من المعارك تهتم بصفة رئيسية بتغيير البيئة ، أعنى العدو ، ولكن أثناء فترة الاستطلاع السابقة للمعركة تهتم أساسا بتكييف قواتك بمواقفه • هذه الفترة الأسبق هى ضرب من « التحقيق » •

وصعوبة هذه النظرية تكمن ، فيما أرى ، فى خطورة العلاقة بين الاعتقاد وبين الواقعة أو الوقائع التى يقال عامة انها «تتحقق» منه . فلنستمر فى النظر فى مثال تخطيط القائد لمعركة . فطائرات الاستطلاع تنبئه باستعدادات معينة للعدو ، وهو ، بالتالى يقوم ببعض الاستعدادات المضادة . الادراك السليم يقول ان التقارير التى ينشط على أساسها « صادقة » لو أن العدو قام بالتحركات التى قيل انه قام بها ، وتظل التقارير ، فى تلك الحالة حتى ولو خسر القائد المعركة . هذا الرأى ينبذه « ديوى » . فهو لا يقسم الاعتقادات الى « صادقة » و «كاذبة»، ولكنه يظل لديه نوعان من الاعتقادات ، سندعوها « مشبعة » اذا فاز «القائد» و «غير مشبعة» لو هزم . وما لم تقع المعركة ، لا يستطيع أن يدلي بما يراه حول تقارير كشافيه .

وتعميما ، يمكننا القول ان « ديوى » ، مثله مثل غيره ، يقسم الاعتقادات الى فئتين ، احداهما حسنة والأخرى سيئة . وهو يأخذ مع ذلك ، بأن اعتقادا قد يكون حسنا فى وقت ، سيئا فى وقت آخر . وهذا يحدث للنظريات الناقصة التى هى أفضل من النظريات السابقة لها وأسوأ من النظريات التالية . وكون الاعتقاد حسنا أو سيئا مرهون بما بما اذا كان للنشاطات التى يحركها فى الكائن العضوى الذى يتعلق بالاعتقاد ، نتائج مشبعة أو غير مشبعة . وعلى ذلك فالاعتقاد بصدد حادثة ما فى الماضى يصنف كاعتقاد « حسن » أو « سىء » ، لا طبقا لما اذا كانت الحادثة قد وقعت بالفعل، بل طبقا للآثار المستقبلة للاعتقاد. والنتائج غريبة . هب أن شخصا يقول لى : « هل تناولت قهوة مع فطورك هذا الصباح ؟ » فاذا كنت شخصا عاديا فسأحاول أن أتذكر. ولكننى اذا كنت تلميذا لديوى فسأقول : « انتظر برهة ، يتحتم على أن أفحص تجربتين قبل أن أستطيع انباءك . » ثم أجعل نفسى أعتقد أولا بأننى لم أتناول قهوة ، ثم بعد ذلك ألاحظ النتائج ، ان كان ثمة من نتيجة ، ثم بعد ذلك أجعل نفسى أعتقد أننى لم أتناول قهوة ، ومرة

ثانية ألاحظ النتائج ، ان كان ثمة نتيجة • ثم أقارن بين مجموعتى النتائج لأرى أيهما أجده أكثر اشباعا • فاذا كان ثمة ما يرجح جانبا فسأقرر اجابتى • فاذا لم يكن ، فسيكون على أن أعترف بأننى لا أستطيع الجواب على السؤال •

ولكن ليس هذا نهاية متاعبنا • فكيف يتأتى لى أن أعرف نتائج الاعتقاد بأننى تناولت قهوة الافطار ؟ فان قلت : « النتائج هى هذه وتلك » ، فان هذه بدورها ينبغى أن تختبر على محك نتائجها قبل أن يكون فى وسعى أن أعرف ما اذا كان ما قلته حكما « حسنا » أم « سيئا » • وحتى اذا تغلبنا على هذه الصعوبة، فكيف لى أن أحكم بأن أى مجموعة من النتائج أكثر ارضاء ؟ فقرار بصدد ما اذا كنت تناولت القهوة قد يسلؤنى بالرضا ، وقرار آخر بالتصميم على المضى فى مجهود الحرب • كل من هذين القرارين قد يعتبر حسنا ، ولكن ما لم أقرر أيهما أفضل لا أستطيع أن أذكر ما اذا كنت تناولت القهوة فى الصباح، وهذا بالتأكيد شىء مضحك •

ان ابتعاد « ديوى » عما اعتبر حتى الآن الادراك السليم يعزى الى رفضه السماح « للوقائع » بالدخول فى ميتافيزيقاه ، بالمعنى الذى تكون به «الوقائع» مستعصية ولا يمكن التلاعب بها، وفى هذا يمكن أن يكون الادراك السليم متغيرا ، وأن هذا الرأى لا يبدو معارضا لما سيصير اليه الادراك السليم •

والفارق الرئيسى بين « ديوى » وبينى هو أنه يحكم على الاعتقاد بآثاره ، بينما أحكم عليه بعلله حيث ترتبط بها حادثة ماضية• وأنا أعتبر اعتقادا من هذا القبيل « صادقا » ، أو ان شئت أقرب أن يكون « صادقا » ، اذا كان له نوع معين من العلاقة (معقدة جدا أحيانا) مع علله • ويأخذ « ديوى » بأن له « تأكيدا مضمونا » ــ وهو

الذى يستعيض به عن « الحقيقة » ـ اذا كانت له أنواع معينة من الآثار • ويتصل هذا الابتعاد باختلاف فى النظرة الى العالم • والماضى لا يمكن أن يتأثر بما نفعله ، ومن ثم ، فاذا تحددت الحقيقة بما حدث فانها مستقلة عن ارادات الماضى أو المستقبل • فهى تمثل ، فى شـكل منطقى ، القيود على القدرة البشرية • ولكن اذا كانت الحقيقة ، أو بالأحرى « التأكيد المضمون » تعتمد على المستقبل ، ففى قدرتنا أن نعدل ما يتأكد • وهذا يوسع معنى القـدرة الانسانية والحـرية الانسانية• «هل عبر «قيصر» نهر الروتيكون ؟» ينبغى أن ننتبه الى أن اجابة بالايجاب تفرضها ضرورة لا مندوحة عنها حادثة فى المـاضى • أما « ديوى » فسيقرر أيقول نعم أو لا بتقييم لأحداث المستقبل ، وليس ثمة سبب لعدم امكان ترتيب هذه الأحداث فىالمستقبل بواسطة القدرة البشرية حتى تجعل الاجابة بالنفى أكثر ارضاء • فلو وجدت الاعتقاد بأن «قيصر» عبر الروبيكون بغيضا الى النفس ، فلست فى حاجة لأن أجلس فى قنوط متبلد • يمكننى اذا كان لدى قدر كاف من البراعة والقدرة ، أن أرتب بيئة اجتماعية سيكون فيها للقضية بأنه لم يعبر الروبيكون « تأكيد مضمون » •

لقد توخيت فى كل جوانب هذا الكتاب ، حيثما استطعت الى ذلك سبيلا ، أن أربط الفلسفات بالبيئة الاجتماعية للفلاسفة المعنيين • لقد بدا لى أن الاعتقاد فى القدرة الانسانية وعدم الرغبة فى التسليم «بوقائع مستعصية»، قد ارتبطا بالأمل الذى تولد عن انتاج الآلة والتأثير العلمى البارع فى البيئة الطبيعية • هذا الرأى يشارك فيه كثيرون من أنصار ديوى • ومن هنا يقول « جورج رايموند جايجر » فى مقال يمدح فيه « ديوى » : « ان منهج « ديوى » قد يعنى ثورة فى الفكر عند الطبقة الوسطى ، أشبه فى ضخامتها بالثـورة فى الصناعة فى القرن الماضى » • وقد بدا لى أننى كنت أقول نفس الشىء حين كتبت:

« ان لديوى ، نظرة حيثما تتميز ، تتناغم مع عصر الصناعة والعمل الجماعى . وطبيعى أن أعظم اغراء فيه للأمريكيين ، وتكاد تقدره أيضا العناصر التقدمية فى أقطار كالصين والمكسيك » .

ولأسفى ودهشتى ، أن هذا الحكم الذى ظننت كونه حميدا تماما ، قد ضايق « ديوى » الذى رد قائلا : « ان عادة « راسل » المؤكدة فى ربط النظرية البراجمية فى المعرفة بالجوانب الذميمة للنزعة الصناعية الأمريكية ... هى أشبه بما لو كنت ربطت فلسفته باهتمامات الأرستقراطية الانجليزية من ملاك الأراضى » .

وقد اعتدت من جانبى أن تفسر آرائى (وبخاصة من الشيوعيين) بحيث تعزى الى ارتباطى بالارستقراطية البريطانية ، وأنا مصمم تمام التصميم على افتراض أن آرائى مثلها مثل آراء غيرى من الناس ، تتأثر بالبيئة الاجتماعية . ولكن اذا كنت ، فيما يختص بـ « ديوى » قد أخطأت بصدد المؤثرات الاجتماعية المعنية ، فاننى آسف للخطأ . ومع ذلك ، فأنا أجد أننى لست وحدى فى الوقوع فى هذا الخطأ . فسنتايانا مثلا يقول : « فى « ديوى » كما فى العلم والأخلاق الشائعين، ثمة ميل منتشر هيجلى الى درجة ما، لتفكيك الفرد الى وظائف الاجتماعية مثلما يفككون كل شىء جوهرى واقعى الى شىء ما نسبى وانتقالى » .

يبدو لى ، أن عالم « ديوى » عالم تشغل فيه الكائنات البشرية الخيال ، وعالم الفلك ، وان كان بالطبع يعترف بكونه موجودا ، يغفل فى معظم الأحيان . فلسفته هى فلسفة القدرة ، وان لم تكن كفلسفة « نيتشه » ، فلسفة القدرة الفردية ، فاننا نحس فيها بقيمة قدرة الجماعة . هذا العنصر لقدرة الجماعة هو الذى ، كما يلوح لى، يجعل فلسفة الأداتية فلسفة جذابة لأولئك الذين يتأثرون بسيطرتنا الجديدة على القوى الطبيعية بدرجة أكبر من تأثرهم بالقيود التى ما برحت هذه السيطرة تتعرض لها .

ولقد اختلف موقف الانسان تجاه البيئة غير الانسانية اختلافا عميقا باختلاف الأزمان. فاليونان، بفزعهم من المعتدين hubris وباعتقادهم في ضرورة أو قدر أعلى، حتى من «زيوس» ، قد تجنبوا بعناية ما قد بدا لهم اهانة للعالم . وقد مضت العصور الوسطى قدما في الخضوع: فالذلة أمام الله كانت الواجب المسيحي الأول . وقد وأد هذا الموقف المبادرة ، ونادرا ما كانت الجدة العظيمة ممكنة . وقد أعاد عصر النهضة الكبرياء الانساني ، ولكنه سار به الى نقطة استحال عندها الى فوضى وكارثة . وقد أفسد عمله الاصلاح والاصلاح المضاد . بيد أن التقنية الحديث ، بينما لم تكن بتمامها مستحبة عند الفرد المتكبر في عصر النهضة ، قد أحيت الاحساس بالقدرة الجماعية . فالانسان بعد أن كان غاية في الذلة في الأزمنة السابقة ، بدأ يظن نفسه وكأنما يكاد أن يكون الها . و «بابيني» Papini الفيلسوف البراجمي الايطالي يحفزنا الى أن نستعيض « بمحاكاة الله » عن « محاكاة المسيح » .

في كل هذا أشعر بخطر داهم ، خطر ما يمكن أن ندعوه اللاتقوى الكونية . فتصور « الحقيقة » كشيء يعتمد على وقائع تقع خارج نطاق السيطرة الانسانية ، كان طريقا من الطرق الذي غرست فيه الفلسفة حتى الآن عنصر الذلة الضروري . وحين يرفع هذا الكبح للكبرياء ، تتخذ خطوة أبعد على الطريق نحو نوع معين من الجنون ـ تسميم القوة التي غزت الفلسفة مع « فشته » ، والتي يكون الناس، سواء أكانوا فلاسفة أم لم يكونوا ، عرضة لها . وأنا مقتنع بأن هـذا السم هو أعظم خطر في زماننا ، وأن أية فلسفة تساهم فيه ، وان يكن عن غير قصد ، تزيد في خطر الكارثة الاجتماعية الضخمة.

فلسفة التحليل المنطقى

كان فى الفلسفة من زمن « فيثاغوراس » تقابل بين الرجال الذين تلهم فكرهم بصفة أساسية الرياضيات ، وبين أولئك الذين كانوا متأثرين بدرجة أكبر بالعلوم التجريبية • وينتمى أفلاطون ، وتوماس الأكوينى، وسبينوزا ، وكانط الى ما يمكن أن يدعى الفريق الرياضى ؛ وينتمى ديموقريطس ، وأرسطو ، والتجريبيون المحدثون منذ لوك الى ما بعده؛ الى الفريق المقابل • وفى أيامنا نشأت مدرسة شرعت تعمل على اقصاء الفيثاغورية عن مبادىء الرياضيات ، وعلى الجمع بين التجريبية وبين الاهتمام بالأجزاء الاستنباطية فى المعرفة البشرية • وأهـداف هذه المدرسة أقل اثارة من أهداف معظم الفلاسفة فى الماضى ، بيد أن بعض انجازاتها متينة متانة انجازات رجال العلم •

وأصل هذه الفلسفة فى انجازات الرياضيين الذين شرعوا فى تطهير موضوعهم من الأغاليط ومن البرهنة المتسمة بالاهمال واللامبالاة. ولقد كان رياضيو القرن السابع عشر متفائلين وتواقين الى النتائج السريعة ، وبالتالى فقد تركوا أسس الهندسة التحليلية والحساب اللامتناهى متزعزعة . واعتقد « ليبنيز » فى اللامتناهيات الواقعية ، ولكن بالرغم من أن هذا الاعتقاد كان يتمشى مع ميتافيزيقاه فلم يكن له أساس صحيح فى الرياضيات. وقد بين «فايرشتراس» Weierstrass بعد منتصف القرن التاسع عشر، كيف نقيم الحساب بدون اللامتناهيات، وعلى ذلك جعله فى نهاية المطاف مأمونا منطقيا . ثم جاء بعد ذلك « جورج كانتور » ، الذى طور نظرية الاستمرار والعد اللامتناهى . لقد كان « الاستمرار » ، الى أن عرفه ، كلمة مبهمة تناسب فلاسفة مثل هيجل ، الذى رام أن يدخل فى الرياضيات تشوشات ميتافيزيقية. وقد أعطى « كانتور » للكلمة معنى محددا ، وأظهر أن الاستمرار ، كما عرفه ، كان هو التصور الذى يحتاج اليه الرياضيون وعلماء الفيزياء . وبهذه الطريقة صار قدر كبير من الصوفية ، كتلك التى نجدها عند « برجسون » ، شيئا عفى عليه الزمن .

وقد تغلب « كانتور » أيضا ، على الألغاز المنطقية قديمة العهد ، حول العدد اللامتناهى . خذ مجموعات الأعداد الصحيحة من ١ الى ما بعده ، كم منها تجده ؟ واضح أن العدد ليس متناهيا . فحتى الألف هنالك ألف عدد ، وحتى المليون هنالك مليون عدد ، وأيا كان العدد الذى تشير اليه متناهيا ، فالواضح أن ثمة أعدادا أكثر من ذلك ، ذلك لأنه من العدد ١ حتى العدد موضع السؤال هنالك عدد الأعداد ، ثم هنالك أعداد أخرى أكبر . فعدد الأعداد الصحيحة المتناهية ينبغى ، من ثم ، أن يكون عددا لامتناهيا . ولكن هنا تمثل حقيقة غريبة : فعدد الأعداد المتماثلة يجب أن يكون مماثلا لعدد جميع الأعداد الصحيحة.

انظر فى المتواليتين التاليتين :

١،٢،٣،٤،٥،٦،٠٠٠٠٠٠٠

٢،٤،٦،٨،١٠،١٢

فلكل عدد فى المتوالية السفلى نظير فى المتوالية العليا ، ومن ثم فعدد الحدود فى المتواليتين يتحتم أن يكون واحدا ، وبالرغم من ذلك فالمتوالية السفلى تتألف من نصف حدود المتوالية العليا فقط . وقد ظن « ليبنيز » الذى لاحظ هذا أنه تناقض ، وخلص الى أنه وان تكن هنالك مجموعات لامتناهية ، فليس هنالك عدد لامتناه . وعلى العكس من ذلك ، أنكر « جورج كانتور » بجرأة أن يكون هذا تناقضا . وكان على حق ، أنه فقط أمر غريب .

وقد عرف « جورج كانتور » المجموعة اللامتناهية بأنها المجموعة التى لديها أجزاء تحتوى من الحدود مثلما تحتوى المجموعة الصحيحة. وعلى هذا الأساس كان قادرا على أن يبنى نظرية رياضية عن الأعداد اللامتناهية بلغت الدرجة القصوى من التشويق ، وبذلك أدخل فى نطاق المنطــق الدقيق مجــالا بأسره كان متروكا من قبل للتصوف والتشوش .

ويلى «كانتور» فى الأهمية «فريج» Frege ، وهو الذى نشر أول مؤلف له سنة ١٨٧٩ ، وتعريفه للعدد سنة ١٨٨٤ ، ولكن رغم أن مكتشفاته ذات طبيعة هامة جدا تعتبر مطلع عهد جديد فى الفكر ، فقد ظل مغفلا تماما الى أن وجهت اليه الاتنباه سنة ١٩٠٣ . ومن الملحوظ أنه قبل «فريج » كا كل تعرف للعدد يوحى بأنه يحتــوى على أخطاء منطقية أولية فاضحة . فقد كان معتادا توحيد « العدد » مع « التعدد » . بيد أن مثلا « للعدد » وليكن العدد المفرد ٣ ، ومثل للعدد المفرد ٣ هو الثلاثى المفرد . والثلاثى تعدد ، بيد أن فئة جميع

الثلاثيات التى يوحدها « فريج » مع العدد ٣ ــ هى تعدد التعددات ؛ والعدد بوجه عام الذى يكون ٣ مثلا له ، هو تعدد تعددات التعددات. والخطأ اللغوى الأولى فى خلط هذا بالتعدد البسيط لثلاثى ما جعل فلسفة العدد بأسرها ، قبل « فريج » ، نسيجا من اللغو فى أدق معنى لكلمة « لغو » .

وترتب على عمل « فريج » أن الحساب ، والرياضيات البحتة عامة ، لا تعدو أن تكون امتدادا للمنطق الاستنباطى . ويبطل هذا نظرية « كانط » عن كون القضايا الحسابية « تركيبية » وتتضمن اشارة للزمن . وتطور الرياضيات البحتة من المنطق قد بسط تفصيلا فى كتاب مبـــادى الرياضيات Prinipia Mathematica الذى ألفته مع « وايتهـــد » .

وقد غدا واضحا، شيئا فشيئا ، أن جزءا كبيرا من الفلسفة يمكن رده الى شيء ما قد يدعى « مركبا لغويا » ، وان كان يتحتم استخدام الكلمة فى معنى أوسع نوعا ما مما جرى عليه استخدامها حتى الآن . وبعض الرجال وبخاصة « كارناب » قد مضوا قدما بالنظرية القائلة بأن المشكلات الفلسفية هى فى الواقع مشكلات فى التراكيب اللغوية، وحين تتفادى أغلاط التركيب اللغوى ، تحل المشكلة الفلسفية أو يتبين استعصاء حلها . وأظن أن هذا حكم مغالى فيه، بيد أنه لا يمكن أن يكون ثمة شك فى أن نفع التركيب اللغوى الفلسفى من حيث علاقته بالمشكلات التقليدية نفع كبير للغاية .

وسوف أمثل لمنفعته بشرح موجز لما يدعى نظرية الأوصاف . و « بالوصف » أقصد عبارة من قبيل « الرئيس الحالى للولايات المتحدة » ، يشار بها الى شخص أو شيء ، لا بالاسم وانما بصفة معينة يفترض كونها خاصة به أو معروف أنها خاصة به . مثل هذه العبارات قد أفضت الى الكثير من المتاعب . هب أننى أقول « الجبل الذهبى لا يوجد » ، وهب أنك سألت « ما هذا الذى لا يوجد ؟ » قد يلوح

أنني لو قلت « هو الجبل الذهبي » فانني أنسب اليه نوعا ما من الوجود • وواضح أنني لا أصدر نفس الحكم كما لو قلت : « المربع الدائرى لا يوجد » • ويبدو أن هذا يتضمن أن الجبل الذهبي شيء وأن المربع الدائرى شيء آخر ، ومع هذا فلا يوجد أى منهما • وقد أعدت نظرية الأوصاف لتقابل هذه الصعوبة وصعوبات غيرها •

وبمقتضى هذه النظرية ، حين تحلل قضية تحتوى على عبارة « كذا وكذا » تحليلا صحيحا ، فان عبارة « كذا وكذا » تختفى • لنأخذ مثلا القضية « كان سكوت مؤلف وافرلى » فان النظرية تفسر هذه القضية كما لو كنا نقول :

«رجل واحد وواحد فقط كتب وافرلى وكان هذا الرجل سكوت»

أو باستفاضة أكثر :

« ثمة كينونة ج من قبيل القضية « س كتب وافرلى » صادقة اذا كانت س هى ج) وكاذبة اذا لم تكن ، زد على ذلك أن ج هو سكوت » •

فالجزء الأول من هذا قبل عبارة « زد على ذلك » تعرف كما لو كانت تعنى :« مؤلف وافرلى يوجد (أو وجد أو سيوجد) » • وعلى ذلك فالقضية « الجبل الذهبي لا يوجد » تعنى :

« ليس ثمة كينونة ج من قبيل أن « س ذهبي وجبلى » تصدق حين تكون س هى ج ، ولا تصدق فيما عدا ذلك » •

بهذا التعريف يختفى اللغز بصدد ما نعنيه حين نقول « الجبل الذهبي لا يوجد » •

« الوجود » بمقتضى هذه النظرية ، يمكن فقط أن يؤكد للأوصاف • ففى وسعنا أن نقول « مؤلف وافرلى موجود » ، ولكن أن نقول « سكوت موجود » فنحو سيء أو تركيب لغوى سيء •

وهذا يزيل تشوش الذهن منذ ألفى سنة عن « الوجود » ذلك التشوش الذى بدأ بثياتيتوس أفلاطون .

وأحد نتائج هذا العمل الذى نظرنا فيه هو أن نهبط بالرياضيات من المكان الشامخ الذى شغلته منذ فيثاغوراس وأفلاطون ، وأن نقوض الجراءةضد التجريبية ، تلك الجراءة المستمدة منها. والحق، ان المعرفة الرياضية لا نحصل عليها بالاستقراء من الخبرة ، فعقلنا لكى يعتقد بأن ٢ و ٢ تساوى ٤ ، فليس لأننا وجدنا مرارا ، بالملاحظة ، أن زوجا وزوجا آخر معا، يؤلفان أربعا . وبهذا المعنى فالمعرفة الرياضية ما برحت معرفة غير تجريبية . ولكنها ليست أيضا معرفة أولية عن العالم . هى، فى الواقع، محض معرفة لفظية. فـ « ٣ » تعنى « ٢ + ١ » ، « ٤ » تعنى « ٣ + ١ » . ومن هنا ينتج (وان يكن البرهان طويلا) أن ٤ تعنى « ٢ + ٢ » . وبذلك تكف المعرفة الرياضية عن أن تكون معرفة غامضة . وهى تماما من نفس طبيعة « الحقيقة الكبرى » القائلة بأن فى الياردة ثلاثة أقدام .

وقد أمدت الفيزياء فلسفة التحليل المنطقى مثلما أمدتها الرياضيات البحتة بالخامة . وقد حدث هذا بوجه خاص من خلال نظرية النسبية والميكانيكا الكمية .

وما هو هام للفيلسوف فى نظرية النسبية هو استبدال المكان الزمانى بالمكان والزمان . فالادراك السليم يظن أن العالم الفيزيائى مؤلف من « أشياء » تبقى خلال فترة معينة من الزمن وتتحرك فى المكان . وقد طورت الفلسفة والفيزياء تصور « الشىء» الى « الجوهر المادى » ، وظنا أن الجوهر المادى يتألف من جزيئات ، كل منها صغير جدا ، وكل منها يبقى عبر كل الزمن . وقد استبدل « أينشتاين » الأحداث بالجزيئات ، فكل حادثة لها مع الأخرى علاقة تدعى «فاصل» يمكن تحليلها بطرق متنوعة الى عنصر زمانى وعنصر مكانى . والاختيار بين هذه الطرق المتنوعة كان تعسفيا ، ولم تكن طريقة منها تفضل أيا

منها نظريا • لنأخذ حادثتين أ و ب ، في مناطق مختلفة ، فقد يحدث أنه طبقا لاصطلاح يكونان متزامنين ، وطبقا لآخر تكون أ أسبق من ب ، وطبقا لثالث تكون ب أسبق من أ • وليس هنالك حقائق فيزيائية تطابق هذه الاصطلاحات المختلفة •

من كل هذا ينجم فيما يبدو أن الأحداث ، لا الجزيئات ، يتحتم أن تكون « خامة » الفيزياء • وما ظن كونه جزيئا ينبغى أن يظن كونه سلسلة من الأحداث • ان سلسلة الأحداث التى تحل محل جزىء لها صفات فيزيائية هامة معينة ، ومن ثم فهى تقتضى انتباهنا ، ولكنها ليس لها جوهرية أكثر من أية سلسلة أخرى نختارها اختيارا عسفيا • وعلى ذلك « فالمادة » ليست جزءا من الخامة النهائية للعالم ، ولكنها مجرد طريقة مناسبة لتجميع الأحداث فى حزم •

وتعزز نظرية الكم هذه النتيجة ، بيد أن أهميتها الفلسفية الرئيسية هى أنها تعتبر الظاهرة الفيزيائية كظاهرة يمكن أن تكون متقطعة • فهى تفترض أنه فى ذرة (مفسرة على النحو الآنف ذكره) ، ثمة حالة معينة من الأمور تبقى لزمن معين ، ثم فجأة تحل محلها حالة من الأمور مختلفة اختلافا محدودا • فالاستمرار فى الحركة الذى اعتبر دائما أمرا مفروغا منه ، يلوح أنه كان مجرد رأى سبقى • وأيا ما كان، فان الفلسفة الملائمة للنظرية الكمية ، لم تتطور بعد تطورا مناسبا • واننى لأشك أنها ستحتاج الى ابتعادات أكثر جذرية عن النظرية التقليدية للمكان والزمان من تلك التى تقتضيها نظرية النسبية •

وبينما كانت الفيزياء تجعل المادة أقل مادية ، كان علم النفس يجعل الذهن أقل عقليا • وقد كانت لدينا فرصة فى فصل سابق أن نقارن بين ارتباط الأفكار وبين الفعل المنعكس الشرطى • فالأخير الذى حل محل الأول ، هو كما هو واضح أكثر فسيولوجية بدرجة كبيرة • (هذا مثال واحد فقط ، فلست أرغب فى المبالغة فى مجال الفعل المنعكس الشرطى) • وعلى ذلك فمن النهايتين كانت الفيزياء

وعلم النفس يقترب أحدهما من الآخر ، ويجعلان أكثر امكانا نظرية « الواحـدية الحيادية » التى اقترحهـا « وليم جيمس » فى نقده « للشعور » • فالتمييز بين الذهن والبدن جاء الى الفلسفة من الدين ، وان يكن قد بدا ، لزمن طويل ، أن له أسسا سليمة • وأظن أن الذهن والمادة كليهما محض طرق مناسبة لتجميع الأحداث • وبعض الأحداث المفردة تنتمى فقط ، وهذا ما ينبغى أن أسلم به ، الى مجموعات مادية، ولكن أحداثا مفردة أخرى تنتمى الى كلا النوعين من المجموعات ، وهى من ثم ، عقلية مادية فى آن واحد • هذه النظرية تحدث تبسيطا كبيرا فى صورتنا عن بناء العالم •

والفيزياء الحديثة والفسيولوجيا يلقيان ضوءا جديدا على مشكلة الادراك القديمة • فاذا كان لا بد أن يكون هنالك شىء يمكن أن يدعى « ادراك » ، فيتحتم أن يكون الى درجة ما معلولا للموضوع المدرك ، ويتحتم أن يشبه الموضوع تقريبا اذا كان يتعين أن يـكون مصدرا للمعرفة عن الموضوع • والمطلب الأول يمكن فقط أن يجاب اذا كان هنالك سلاسل علية ، التى هى الى حد متفاوت ، مستقلة عن بقية العالم • هذه هى الحالة تبعا للفيزياء • فموجات الضوء تنتقل من الشمس الى الأرض ، وهى اذ تفعل ذلك تطيع قوانينها هى • هذا يصدق تقريبا فقط • فلقد بين « أينشتاين » أن أشعة الضوء تتأثر بالجاذبية • فحين تصل الى غلافنا الجوى ، تعانى من الانكسار ويتفرق البعض بدرجة أكبر من تفرق البعض الآخر • وحين تصـل الى عين انسان ، فجميع أنواع الأشياء تحدث وهى لا تحدث فى مكان آخر ، وتنتهى بما ندعوه « رؤية الشمس » • ولكن بالرغم من أن الشمس التى نراها بخبرتنا البصرية جد مختلفة عن شمس عالم الفلك ، فانها تظل مصدر معرفة للأخير ، لأن « رؤية الشمس » تختلف عن « رؤية القمر » بطرائق ترتبط ارتباطا عليا بالاختلاف بين شمس عالم الفلك وقمر عالم الفلك • فما يسعنا أن نعرفه عن الموضوعات الفيزيائية بهذه

الطريقة ، هو مع ذلك ، بعض صفات مجردة للبناء فقط • فيمكننا أن نعرف أن الشمس مستديرة بمعنى ، وان يكن ليس هو بالضبط المعنى الذى يكون فيه ما نراه مستديرا ، ولكن ليس لدينا مسوغ لافتراض أنها لامعة أو دافئة ، ذلك لأن الفيزياء يمكنها أن تفسر كونهـا تبدو كذلك دون أن تفترض أنها كذلك • ومن ثم ، فان معرفتنا عن العالم الفيزيائى ، هى معرفة مجردة ورياضية فقط •

ان التجريبية التحليلية الحديثة التى قدمت عجالة عنها ، تختلف عن تجريبية « لوك » و « باركلى » و « هيوم » بادماجها للرياضيات وتطويرها لفن منطقى قوى • وهى ، على ذلك ، قادرة ، بالنسـبة لمشكلات معينة ، أن تنجز اجابات محددة ، لها صفة العلم أكثر مما لها صفة الفلسفة • وهى بالمقارنة بفلسفات بناة المذاهب ، قادرة عـلى أن تعالج مشكلاتها واحدة بواحدة ، بدلا من أن تبتكر بضربة واحدة نظرية قالبية للعالم كله • ومناهجها ، فى هذا الصدد ، تشبه مناهج العلم • وليس لدى شك فى أنه بقدر ما تكون المعرفة الفلسفية ممكنة، فانه يتحتم السعى اليها بمثل هذه المناهج ، وليس لدى شك أيضا ، أنه بهذه المناهج ، يتيسر حل كثير من المشكلات القديمة حلا تاما •

ومع هذا يبقى مجال شاسع ، متضمن تقليديا فى الفلسفة ، تكون المناهج العلمية غير ملائمة له• هذا المجال يتضمن المسائل النهائية للقيمة، فالعلم وحده ، لايستطيع ، مثلا ، أن يبرهن على أن من القبيح أن نستمتع بانزال القسوة • ان أى شئ، يمكن معرفته ، يمكن معرفته بواسطة العلم ، ولكن الأشياء التى هى من حيث المشروعية تختص بالشعور ، تقع خارج نطاقه •

لقد كانت الفلسفة خلال تاريخها كله ، تتألف من جزءين امتزجا امتزاجا نشازا ، من جانب نظرية تنصب على طبيعة العالم ، ومن جانب آخر نظرية أخلاقية أو سياسية تنصب على أفضل طريقة للحياة • والفشل

فيالفصل بينهذين الجزءين بوضوح كاف، كانمصدرا لتفكير مشوش الى درجة كبيرة • لقد سمح الفلاسفة من أفلاطون الى وليم جيمس، لآرائهم عن تكوين العالم أن تتأثر بالرغبة فى التشييد • فلمـــا كانوا يعرفون ، كما زعموا ، أية معتقدات تجعل الناس فضلاء ، فقد اخترعوا حججا ، بالغة السفسطة فى معظم الأحيان ، لكى يثبتوا أن هـــذه المعتقدات صادقة • وأنا من جانبى لاستنكر هذا النوع من الانحيـــاز، فى المجالات الأخلاقية والعقلية معا • فمن الناحية الأخلاقية يـــكون الفيلسوف الذى يستخدم تخصصه المهنى فى أى شيء خلاف البحث المنزه عن الحقيقة مذنبا بنوع من الغش • وحين يزعم قبل أى تحقيق ، أن بعض الاعتقادات ، سواء أكانت صادقة أو كاذبة ، صالحة لتطوير السلوك الحسن ، فهو يضيق نطاق التأمل الفلسفى تضييقا يجعـــل الفلسفة تافهة • ان الفيلسوف الحق مهيأ لفحص كل التحيزات • وحين توضع قيود أيا كانت ، بطريقة شعورية أو لا شعورية ، على متـــابعة البحث عن الحقيقة ، تغدو الفلسفة مشلولة ، بالخوف ، وتهيأ الأرض لرقابة حكومية تعاقب أولئك الذين ينبسون « بأفكار خطيرة » ـــ لقد وضع الفيلسوف بالفعل مثل هذه الرقابة على مباحثه •

ومن الناحية العقلية ، كان تأثير الاعتبارات الأخلاقية البـــاطلة على الفلسفة فى كونها تعوق التقدم الى مدى بعيد • ولست أعتقـــد أنا نفسى ، أن الفلسفة يمكنها أن تثبت أو تنفى صدق العقائد الدينية ، ولكن منذ عصر أفلاطون ومعظم الفلاسفة قد اعتبروا جزءا من عملهم أن يضعوا « أدلة » على الخلود وعلى وجود الله • وقد وجدوا نقصا فى أدلة أسلافهم ـــ فالقديس توماس يرفض أدلة القديس أنسلم ، وكانط يرفض أدلة ديكارت ـــ ولكنهم زودونا بأدلة جـــديدة من عندهم • ولكى يجعلوا أدلتهم تبدو سليمة ، كان عليهم أن يموهوا المنطق ، وأن يجعلوا الرياضيات صوفية ، وأن يدعوا أن الأحكام السبقية المتأصلة ، هى حدوس مرسلة من السماء •

كل هذا قد نبذه الفلاسفة الذين يجعلون التحليل المنطقى عملهم الرئيسي فى الفلسفة • وهم يعترفون صراحة أن العقل البشرى غير قادرة على ايجاد اجابات مثمرة للكثير من المسائل التى لها أهمية عميقة للجنس البشرى ، ولكنهم يرفضون أن يعتقدوا فى أن ثمة طريقا «أعلى» للمعرفة ، نستطيع به أن نكتشف الحقائق المحجوبة عن العلم وعن العقل • وقد عاد عليهم تخيلهم عن طرائق الفلاسفة التقليديين ، بثمرته وهو اكتشافهم أن كثيرا من الأسئلة التى كانت فى السابق مغمورة فى ضباب الميتافيزيقا ، يمكن الاجابة عليها بدقة ، وبمناهج موضوعية لا تدخل شيئا من مزاج الفلسوف اللهم الا الرغبة فى الفهم• خذ أسئلة من قبيل : ما العدد ؟ ما المكان وما الزمان؟ ما الذهن ، وما المادة ؟ أنا لا أقول اننا نستطيع ، هنا والآن ، أن نعطى اجابات محددة لجميع هذه الأسئلة القديمة ، ولكننى أقول ان منهجا قد اكتشف ، نستطيع به ، كما فى العلم ، أن نقوم باقترابات متعاقبة من الحقيقة ، تكون فيها كل مرحلة جديدة ناجمة عن تحسين فيما سبق لا عن نبذ له •

ففى اصطخاب التعصبات المتصارعة ، نجد أن توخى الصدق العلمى هو احدى القوى القليلة الموحدة ، وأعنى به عودة ارساء اعتقاداتنا على الملاحظات والاستدلالات ، التى تكون لا شخصية ، ومتجردة من التحيز المحلى والمزاجى ، قدر امكان البشر • ان من المآثر الأساسية للمدرسة التى أنا عضو فيها هى اصرارها على ادخال هذه الفضيلة فى الفلسفة ، وابتكار منهج قوى يمكن أن يجعلها مثمرة • ان عادة الصدق المروئ فيه فى تطبيق هذا المنهج الفلسفى يمكن أن تنبسط الى كل مجال النشاط الانسانى ، منتجة ، حيثما وجدت ، تخفيفا من وطأة التعصب ، بزيادة القدرة على التعاطف والفهم المتبادل • ألا ان الفلسفة حين تتخلى عن جزء من مزاعمها الدجماطية ، فلن تكف عن أن تكون موحية وملهمة بطريقة للحياة •

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٧/٤١٠٣

ISBN ٩٧٧ ٢٠١ ٣٥٠ ٠